

Jakob Bergmann  
LÄUTERUNG HIER  
ODER  
IM JENSEITS

Fr. Pustet

## Läuterung hier oder im Jenseits

Unsere Läuterung und damit unsere  
Bereitung für das ewige selige Leben  
sollte sich — nach Gottes Willen — in  
dieser Weltzeit, während unserer  
irdischen Laufbahn vollziehen und  
vollenden, und zwar durch ein Leben  
im Heiligen Geiste, das — und damit  
wird das wesentliche Anliegen des  
Buches ausgesprochen — sich nicht  
auf die Aszese beschränkt, sondern  
Aszese und Mystik umfaßt.

Dieses Anliegen wird nicht etwa in  
langen geschichtlichen und dogmati-  
schen Erörterungen vertreten. Viel-  
mehr spannt der Verfasser den Bogen  
weit. Er sieht und stellt diesseitige  
und jenseitige Läuterung in ihrer Zu-  
sammengehörigkeit dar. Ihm gelingt  
es, der Forderung nach diesseitiger  
Läuterung eine eigenartige Aktualität  
und Dringlichkeit zu geben. Die Folge-  
rungen verwirren zunächst fast. Neu-  
land? Nur für den, dessen Horizont  
sich auf die letzten 200 Jahre be-  
schränkt. Das Buch tritt für keine  
Neuerung ein, es will vielmehr zu  
alten Quellen hinführen, die immer  
noch rauschen auf dem Berge des  
Herrn. Es ist Aufruf und Einladung  
zum „Aufstieg auf den Karmel“, um  
mit Johannes vom Kreuz zu reden.  
Im Blick von oben zeigt es sich, daß  
mancher Weg (geistlichen Lebens)  
eine Sackgasse oder doch ein Umweg  
oder Engpaß ist. Es gilt, zur Fülle

Real 340

M/30

JAKOB BERGMANN

*Läuterung hier oder im  
Jenseits*

WIDER DIE VERKÜMMERUNG  
DES GEISTLICHEN LEBENS



VERLAG  
FRIEDRICH PUSTET  
REGENSBURG

340

QUIS ASCENDET IN MONTEM DOMINI,

*Wer darf den Berg des Herrn besteigen,*

AUT QUIS STABIT IN LOCO SANCTO EJUS?

*Wer stehn an seinem heiligen Ort?*

INNOCENS MANIBUS ET MUNDO CORDE

*Wer reine Hände hat, ein reines Herz*

(PSALM 23, 3)

Mit kirchlicher Druckerlaubnis  
Mainz, den 6. Juni 1958, Haenlein, Gen. Vikar



1988. 3458  
(85677)

©  
Copyright 1958 by Friedrich Pustet  
Regensburg  
Typographie Prof. Walter Brudi  
Umschlag Werner Labbé  
Gesamtherstellung im Graphischen Großbetrieb  
des Verlages  
Printed in Germany 1958

## EINLEITUNG

Das Buch trägt den Titel: Läuterung hier oder im Jenseits. Damit ist auch die Einteilung gegeben. Nach einem kurzen Überblick über Leben und Lehre der heiligen Katharina von Genua (I. Teil) bringen wir ihren Traktat über den Reinigungsort (II. Teil). Die darauf folgende Darstellung der diesseitigen Läuterung (III. Teil), die den größten Teil des Buches einnimmt, wird Berechtigung und Sinn des Untertitels klarstellen. Aus logischen und psychologischen Gründen wird die diesseitige Läuterung zuletzt behandelt.

Dante und der heilige Johannes vom Kreuz sehen in Anlehnung an die Heilige Schrift (vgl. Ps 23; Is 2,3; Offb 14,1) den Weg zu Gott unter dem Bilde einer Bergbesteigung. Der Dichter der Göttlichen Komödie schildert auf solche Weise den Weg der Reinigung im Jenseits, der heilige Kirchenlehrer den Höhenweg des Christen in dieser Welt. Und wenn wir genau zusehen, ist es derselbe Berg und der nämliche Aufstieg, der hier begonnen und vollendet wird in Ascese und Mystik oder drüben irgendwie nachgeholt und zu Ende gebracht wird – dank der Barmherzigkeit Gottes – auf dem Wege des Leidens in »der Nacht, da niemand mehr wirken kann« (Joh 9,4). So eng gehören Reinigung drüben und Reinigungsweg hier zusammen, daß sie im letzten der

gleiche Höhenweg, der gleiche Aufstieg sind, geschieden nur durch den Einschnitt des Todes und die dadurch bedingte Verschiedenheit, da ja mit dem Tod die Zeit des Wirkens abgelaufen ist. Es ist der Aufstieg zum heiligen Berg des Herrn, den nur der vollenden kann, der reine Hände hat und ein reines Herz (Ps 23), der Aufstieg zu dem gewaltigen ragenden Berg, auf dem die heilige Stadt Jerusalem, die Stadt Gottes, die Stadt des Friedens liegt in ihrer himmlischen Herrlichkeit (Offb 21,10).

Wir wollen aber im ersten Teil nicht die gesamte dogmatische Lehre vom Reinigungsort vortragen, sondern statt dessen die kleine aber überaus wertvolle Abhandlung der heiligen Katharina von Genua *Über den Reinigungsort* bringen. Katharina hat in mystischem Erleben die Läuterung an sich erfahren und im diesseitigen Erleiden der Reinigung die jenseitige, die wir als Fegfeuer bezeichnen, in einer Weise und Tiefe erfaßt, die einzigartig ist. Man wird kaum eine Darstellung des Reinigungsortes finden, die sich dieser erhabenen, glühenden, dunklen und lichtvollen der heiligen Mystikerin von Genua an die Seite stellen ließe. Darum halten wir es für angebracht, dieses kostbare Schriftchen unverkürzt zu bieten. Wir hoffen, damit dem Leser einen Dienst zu erweisen und bitten ihn, sich nicht an zeitbedingten Kleinigkeiten und Formulierungen zu stoßen, sondern das Ganze aufzunehmen. Er wird bald spüren, daß da nicht irgend jemand spricht. Wir haben es hier mit einem leider weithin noch unbekanntem Juwel des geistlichen Schrifttums zu tun.

Da der Traktat über den Reinigungsort nichts anderes ist als der Niederschlag ganz persönlicher mystischer Erfahrung, ist eine kurze Lebensskizze

der Heiligen für eine einleuchtende und abrundende Darstellung wohl nicht zu entbehren. Wir werden uns dabei auf das Wesentliche beschränken.

Im weiteren Verfolg des mystischen Weges, also vor allem im zweiten Teil, werden wir mehr und mehr den anerkannten Lehrern und vor allen dem Kirchenlehrer der Mystik, dem hl. Johannes vom Kreuz, das Wort zu geben haben.

Dieser zweite Teil befaßt sich mit der diesseitigen Läuterung. Es ist der Versuch, das Gebiet der Aszese und Mystik darzustellen unter dem Gesichtswinkel der Läuterung, im Lichte der drängenden und bedrängenden Erkenntnis: Entweder gehe ich hier, selbst wirkend und verdienstlich, den Weg der Reinigung – oder aber ich muß die Qualen des jenseitigen Reinigungsortes bestehen. Wahrlich ein forderndes, Entscheidung heischendes Entweder-Oder!

Zwangsläufig werden wir dabei dahin kommen, Aszese und Mystik in ihrer organischen Verbindung zu sehen. Das ist wahrlich keine willkürliche Neuerung, sie gehören zusammen, und die Alten haben bis ins 18. Jahrhundert hinein das innere Leben so gesehen und dargestellt. Die Mystik gehört dazu. Sie ist nichts Fremdes oder gar Abwegiges, sie ist vielmehr die Krönung des Baues und das Schönste an ihm.

Wenn nun einer schon genug hat und sagt (ich zitiere wörtlich!) »Ach was, mystisches Zeug! Das können wir doch heute nicht brauchen!« dann möchte ich ihm antworten: Lieber Freund, du schüttetest das Kind mit dem Bade aus. Prüfe erst und dann urteile. Du verwechselst wahrscheinlich Mystik und Mystizismus! »Wenn du doch die Gabe Gottes erkanntest!« (Joh 4,10) Wer das Mystische



rundweg ablehnt, der muß die Heilige Schrift zuschlagen, der muß die Nachfolge Christi ad acta legen, die Mysterien des Christentums, die Lehre vom Corpus Christi mysticum, ja das Schönste und Tiefste aus der Welt des Glaubens als nicht zeitgemäß abtun<sup>1</sup>.

Wir dürfen uns freilich nicht stoßen an Ausdrücken und Formulierungen, die uns vielleicht nicht mehr oder noch nicht geläufig sind. Wir müssen – heute erst recht! – versuchen, wieder in die Weiten und Tiefen, die Höhen und Herrlichkeiten des neuen Lebens einzudringen.

Aus unseren Überlegungen werden sich zwei praktische Schlußfolgerungen ergeben. Die eine betrifft die Seelen im Reinigungsort, und die wird heißen: Ich will den Seelen, die in der schmerzlichen passiven Reinigung stehen, die im Fegfeuer sind, liebend verbunden bleiben und ihnen nach Kräften helfen. Die andere betrifft die diesseitige Reinigung und heißt: Ich will den Reinigungsweg, meinen Reinigungsweg *hier* gehen, selbst tun, was ich kann und Gott wirken lassen nach seinem Wohlgefallen.

Diese zweite Folgerung ist nicht eine selbstsüchtige Verengung des Gesichtskreises, sie bedeutet vielmehr eine Weitung des Horizontes, drängt mit

<sup>1</sup> Die Verwirrung, die in dieser Hinsicht vielfach noch besteht, wird treffend illustriert durch die Art und Weise, wie eine katholische Tageszeitung in diesen Tagen über einen Priesterfilm berichtete. Da war als Bildunterschrift zu lesen: »Father B. verkörpert den Typ des modernen katholischen Priesters, der an die Stelle der Mystik den weltoffenen unkanonistischen Geist des 20. Jahrhunderts gesetzt hat.« Da wird unbedenklich der Geist des zwanzigsten Jahrhunderts an die Stelle des Heiligen Geistes gesetzt.

starkem Nachdruck auf eine Intensivierung des inneren Lebens und ruft auf zu heroischem Streben nach Reinheit, Liebe, Heiligkeit. Daß dabei auch die Armen Seelen nicht vergessen werden, ist einleuchtend.

So wird der Blick in das Reich der Mystik und der Versuch einer Wegweisung und Orientierung zur Einladung, den Versuch zu wagen, in diesem weiten und erhabenen Bereich heimisch zu werden, der ja nicht nur einigen wenigen Auserwählten vorbehalten ist, sondern allen offensteht. Ja, wenn die Gedanken, die wir vortragen, richtig sind, wird die Einladung geradezu zu der dringenden und zwingenden Forderung: Du *mußt* den Weg der Ascese und Mystik gehen, wenn du ohne Fegfeuer zu Gott gelangen willst.

Man könnte nun – mit Recht – die Frage stellen: Wie kannst du es wagen, in einem solch weiträumigen Land voll hochragender Gipfel und gefährlicher Abgründe orientieren zu wollen? Bist du selbst dort zu Hause? Die Antwort lautet: Man muß nicht alle Daten, also Gegebenheiten der Geschichte, der Erdkunde, der Theologie, der Mystik selbst erforscht oder erfahren und erlebt haben. Das ist sogar unmöglich. Aber möglich ist es, auf Grund der Mitteilungen und Angaben derer, die dabei waren, die Zeugen waren, die dort waren, die dort heimisch sind, ein Bild des Landes und der Wege zu entwerfen. Und dann – das ist besonders wichtig, – hat die Kirche selbst in neuester Zeit (1926) durch die Erhebung des hl. Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer in diesem vielen so fremden Land »Wegmarkierungen« angebracht, denen wir nur treu folgen müssen, um sicher zu gehen. Und schließlich soll das,

was wir zu solchen Fragen schreiben, ja auch und nicht zuletzt für den Schreibenden selbst Klärung und Wegweisung, Anregung und Aufruf sein.

Mitbestimmend dafür, daß diese Zeilen geschrieben wurden, ist auch die Wahrnehmung, daß dieses weite schöne Land der Mystik für viele fast verloren und vergessen, unbekannt und unerschlossen ist, ja daß an seinen Grenzen bisweilen immer noch Schilder sich finden mit der Aufschrift: »Vorsicht!« oder »Verboten!« Und doch birgt dieses Land so ungeheure Schätze und ist zugleich der Durchgang und Übergang, den jeder betreten und durchschreiten muß, der zum letzten Gipfel vorstoßen und den heiligen Berg des Herrn (vgl. Ps 23) erreichen möchte.

Wenn es richtig ist, daß Heiligkeit und Mystik kaum zu trennen sind, dann ist es im letzten auch ein dringender Aufruf zur Mystik, wenn etwa Lortz auf den letzten Seiten seiner Kirchengeschichte im Rückblick auf die Vergangenheit und im Hinblick auf die Gegenwart, ihre Gefahren und Aufgaben, nur diese Lösung sieht: »Allzusehr ist, bis in das Herz der kirchentreuen Christen hinein, die Kraft des Glaubens geschwächt. Eines könnte allein den Pfingststurm erneuern: das Pfingstwunder. Noch fehlt aber der Heilige, die Schar der Heiligen . . . Wie stets in der Geschichte der Kirche gilt auch heute das Gesetz: *Heilige* werden das Christentum bauen«<sup>2</sup>.

Auch allgemein seelsorgliche Rücksichten zwingen zur Beschäftigung mit der Mystik, denn die Menschheit hungert danach. So schreibt etwa Luise Rinser in ihrem Buch: Die Wahrheit über Konnersreuth: »Die diesseitige Vernünftigkeit vermag uns nicht

<sup>2</sup> a. a. O., 420.

mehr ausreichend zu stillen, wir hungern nach neuer, frischer Nahrung . . . Daher die verzweifelte Liebe unserer Zeit zum Okkulten, Magischen, Mythischen . . . Man glaubt gar nicht, wie viele und was für gescheite, hochvernünftige Leute des öffentlichen Lebens sich Rat bei Hellesehern, Astrologen, Handlesern und Kartenlegerinnen suchen«<sup>3</sup>. Und was sucht und will sie mit ihrem Buch über Konnersreuth? Das Buch ist dem Wunsch entsprungen, »die Spur eines Weges aufzuzeigen, der bei aller Gefährlichkeit doch der sicherste zu sein scheint«, der Weg nämlich »der mystischen Religiosität«<sup>4</sup>. Auch der Rembrandtdeutsche meint: »Die katholische Mystik, mit der sich keine andere entfernt messen kann, vermag die ungesunden spiritistischen und theosophischen Strebungen der Gegenwart durch ein gesundes Innenleben zu ersetzen. Was man vom Lehrbau der Scholastik nicht sagen kann, das gilt vom Dom katholischer Mystik: er steht jedem Gebildeten offen. Wie viele werden hineinströmen, wenn sie das erst wissen! Eine ganze Welt steht hier offen, ganze Kontinente gibt es hier zu entdecken, wiederzuentdecken«<sup>5</sup>.

Es sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen auf die Bedeutung der Mystik für die Missionierung des Ostens. Ein Chinese, der durch die Lektüre der »Geschichte einer Seele« der heiligen Therese von Lisieux zum katholischen Glauben kam, sprach den Gedanken aus, man fühle bei der Lesung der Bücher aus dem Bereich des Karmel nicht jenen *Graben*, der die abendländische Kultur von der des fernen Ostens scheidet. Nur durch eine kontemplative Lehre

<sup>3</sup> a. a. O., 172. — <sup>4</sup> ebd., 8.

<sup>5</sup> J. Langbehn, Der Geist des Ganzen, 195.



könne der östliche Mensch für das Christentum gewonnen werden<sup>a</sup>.

Vielleicht kann das Buch dazu beitragen, manches Vorurteil zu zerstreuen, manchen neue Ziele und Wege zu zeigen, den Seelen im Reinigungsort Helfer und Tröster zu erwecken und – das nicht zuletzt – den Seelen, die hier in ehrlichem Streben den Reinigungsweg gehen wollen, neuen Mut zu geben und neue Begeisterung auf dem Weg hin zu Gott. Und dieser Weg umfaßt Ascese *und* Mystik und soll die Menschen guten Willens führen über Reinigung und Erleuchtung zur beseligenden Einigung mit Gott.

Ich darf noch hinzufügen, daß mir das Problematische und Bruchstückhafte dieses Versuches deutlich bewußt ist. Im besonderen ist es mir ganz klar, daß hier eigentlich zwei Themen und zwei Welten wider alle Gewohnheit zusammengefaßt sind. Aber es soll ja gerade damit auf den oft übersehenen Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit dieser beiden Welten hingewiesen werden.

Bei der Weiträumigkeit und Tiefschichtigkeit der angeschnittenen Fragen konnte es nicht darum gehen, eine erschöpfende Darstellung zu geben. Da wären Bände zu schreiben. Es sollten nur im Zusammenhang mit der Behandlung der jenseitigen und mystischen Reinigung einige Gedanken ausgesprochen, einige Hinweise gegeben und einige Fragen erörtert werden, und dies mit der durchaus praktischen Zielsetzung: den Seelen, die hier auf dem Reinigungsweg sind oder sein sollten, und denen, die im Reinigungsort leidend vollendet werden, zu dienen, sie zu fördern auf dem Wege, auf daß die

<sup>a</sup> Vgl. Christl. Sonntag, 7. Jahrgang, 87f.

Reinigung durchstanden, die Einigung gewonnen, die Seligkeit erfahren werde.

Möge durch Gottes Gnade das Buch in dieser Richtung wirken Gott zur Ehre und uns, seinen Kindern, zum Heil!

*Erster Teil*

EINFÜHRUNG IN LEBEN UND LEHRE  
DER HEILIGEN KATHARINA  
VON GENUA

*Regis superni nuntia  
Des höchsten Königs Heroldin*

Röm. Brevier am 15. Oktober

*Die jenseitige Reinigung im Licht der Offenbarung*

In einem der großen Friedhöfe von Paris findet sich ein Grabstein, der neben dem Namen der Toten die Inschrift trägt: Tu sais, »Du weißt es«. Es ist etwas wie Neid, das aus diesem Worte spricht. Du weißt es nun, und wir, wir wissen nichts. Uns bleibt die große Frage: Was ist dann, nach diesem Leben, was wartet drüben auf uns? Und diese Frage trägt, manchmal unausgesprochen, oft verdrängt, nicht selten von ihr bedrängt, jeder denkende Mensch in sich. Und sie kann bohrend und quälend werden, wenn der Tod wieder einmal einen lieben Menschen uns entrissen hat. Man kann nicht sagen, das sei müßige Neugier oder gar törichter Vorwitz. An dieser Frage hängt vielmehr eigentlich alles: unser Menschsein, unser Christsein, unser Lebensziel, unsere Lebensaufgabe, unser Lebenssinn. Es ist doch wahrhaftig nicht unwichtig für uns Menschen zu wissen, ob mit dem Tode alles zu Ende ist, oder ob dann erst des Lebens Vollendung und Erfüllung, das eigentliche und ewige Leben kommt.

So hat denn auch die Offenbarung auf diese entscheidend wichtige Frage eine klare Antwort gegeben: »Wir wollen nicht, daß ihr in Unwissenheit seid über die Entschlafenen, damit ihr nicht trauert wie die Menschen, die keine Hoffnung haben« (1 Thess

4,13). Wir sind dank der Offenbarung nicht in Unwissenheit. Wir wissen um das lichte Reich des Himmels, um die finstere Nacht der Hölle und um das dämmerige Zwielflicht des Reinigungsortes. Gar häufig spricht die Heilige Schrift von der Seligkeit des Himmels, recht oft auch weist sie hin auf den Abgrund der Hölle, nur selten dagegen und dunkel kommt sie auf den Reinigungsort zu sprechen. Und immer gilt: wir sehen wie im Spiegel rätselhaft, unser Erkennen ist Stückwerk. Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen (vgl. 1 Kor 2,9; 1 Kor 13).

Stellen wir zuerst kurz zusammen, was die Kirche über das Fegfeuer lehrt. Fegfeuer, das ist »der jenseitige Zustand und Aufenthalt jener Seelen, die zwar in der Gnade Gottes geschieden, aber mit noch nicht abgeübten Sündenstrafen oder auch mit noch nicht getilgten läßlichen Sünden behaftet sind und deswegen noch einer Läuterung bedürfen«. Dogmatisch festgelegt sind eigentlich nur zwei Sätze: 1. Es gibt einen Reinigungsort. 2. Wir können den Seelen im Reinigungsort zu Hilfe kommen. Dagegen hat die Kirche die Frage *nicht* entschieden, *wie* die Seelen gereinigt werden, so daß das uns so geläufige Wort »Fegfeuer« das Dogma nicht rein ausspricht, denn das Dogma sagt nichts vom Feuer und nichts vom Fegen. Selbst die Frage, ob das Fegfeuer mehr als Ort oder mehr als Zustand aufzufassen sei, ist offen. Was sich noch als theologisch gewiß ergibt, ist im wesentlichen: Die Seelen sind ihres ewigen Heiles sicher. Daraus folgt, daß sie trotz aller Leiden nicht ohne Freude sind. Sie lieben Gott mit unaussprechlicher Liebe und sind voll des Lobes und Dankes.

#### *Die jenseitige Reinigung und Privatoffenbarungen*

Wir möchten nun aber gern noch mehr wissen. Da kommt – wir dürfen wohl so sagen – Gott unserem Verlangen entgegen, indem er uns, im besonderen durch die heilige Katharina von Genua, einiges noch deutlicher erkennen läßt. Sie behandelt in ihrem Traktat über das Fegfeuer die Lage und die Leiden der Seelen im Reinigungsort. Nun haben zwar die Untersuchungen von Hügels<sup>1</sup> nachgewiesen, daß nur die ersten Kapitel der Abhandlung unmittelbar von der Heiligen selbst stammen, die übrigen aber von ihrem Freundeskreis und zumal von dem vorzüglichsten ihrer Schüler, von Hektor Vernazza hinzugefügt wurden.

Aber es ist doch ihr Geist, ihre Erkenntnis, ihr Werk, das in solcher Zusammenarbeit auf uns gekommen ist. Und schließlich dürfen wir, nachdem die Kirche diesen Geist geprüft, die Werke approbiert und die Urheberin heiliggesprochen hat, mit voller Zuversicht annehmen, daß hier ein guter Geist, der Heilige Geist, zum Leser spricht (»Die Lehre unserer Heiligen ist durchaus heilsam«, heißt es in den Kanonisationsakten). Was die Kirche im

<sup>1</sup>Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion*; dieses bedeutende Werk fand allerdings nicht den Beifall des mit dem Leben der Heiligen sehr vertrauten Kapuzinerpaters Gabriele da Pantasina. Er bezeichnet die übertragene Arbeit von Hügels als einen »unglücklichen Versuch«, eine »zerstörerische Bemühung«. »Non possiamo . . . tacere dell'infelice tentativo fatto dal Barone Von Hügel nel suo pregiato lavoro sulla Fieschi. Egli nega che S. Caterina sia autrice del Dialogo spirituale . . . e va oltre nella sua opera demolitrice mettendo pure in dubbio parte del Purgatorio . . .« (Trattato pag. VIII).

Brevier über die heilige Theresia von Avila sagt, das darf man wohl auch auf Katharina anwenden. Auch sie ist *Regis superni nuntia*, des großen Königs Heroldin, und sie ist im besonderen die Künderin der Leiden und Freuden des Reinigungsortes.

Allerdings müssen wir uns bewußt bleiben: Privatoffenbarungen, auch wenn sie an Heilige ergehen, auch wenn die Kirche sie anerkannt hat, dürfen keineswegs auch nur im entferntesten mit der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition enthalten ist, auf eine Stufe gestellt werden. Vielmehr ist ihnen gegenüber große Zurückhaltung und Vorsicht am Platze. Selbst die zweifellos echten bieten dem rechten Verständnis nicht selten große Schwierigkeiten. Ferner ist, wie Benedikt XIV. lehrt, auch gegenüber den von der Kirche anerkannten und gutgeheißenen Privatoffenbarungen eine maßvolle Kritik und eine begründete Ablehnung einzelner visionärer Berichte und darauf ruhender Meinungen sehr wohl mit der Lauterkeit und Treue katholischen Glaubens vereinbar. Mit einem Akt der göttlichen Tugend des Glaubens Privatoffenbarungen anzunehmen, ist weder pflichtmäßig noch überhaupt möglich. Es handelt sich um einen rein menschlichen Glauben, bei dem die Regeln der Klugheit anzuwenden sind.

Was im besonderen die Lehre vom Reinigungsort angeht, so hat die Kirche – auf Grund übler Erfahrungen – auf dem Konzil von Trient die Bischöfe eigens aufgefordert, sie sollten nicht dulden, daß darüber ungewisse Meinungen und Ansichten verbreitet würden. All das aber, was nur der Befriedigung der Neugier diene oder gar auf Aberglauben hinausliefe, das sollten sie verbieten. Daß nun be-

züglich der Abhandlung Katharinas in dieser Hinsicht keine Bedenken bestehen, beweist die Tatsache, daß die Riten-Kongregation am 14. 6. 1683 ihr Urteil der Billigung feierlich aussprach. Hinzu kommt noch, daß sich viele hervorragende Geister über dieses »goldene« Büchlein dermaßen anerkennend und lobend aussprechen, daß man sich Katharinas Führung voll Zuversicht anvertrauen kann. Chr. Pesch und J. B. Heinrich bringen es in ihren großen Dogmatikwerken. Franz von Sales spricht von dem »wundervollen, ganz seraphischen Traktat«. Ludwig von Granada, Josef von Görres, Leibniz schätzen es sehr hoch. Underhill sieht in der Verfasserin »ein geistliches Genie ersten Ranges, eine schöpferische Mystikerin, tiefe Denkerin, originale Lehrerin«<sup>2</sup>.

#### *Katharina von Genua im Dienst der Una Sancta*

Es wird nicht abwegig sein, hier einen Gedanken auszusprechen, der sich dem Schreiber dieser Zeilen wiederholt aufgedrängt hat: Ob nicht die tiefen und trostvollen Gedanken der heiligen Mystikerin auch den getrennten Christen den Weg ebnen und erleichtern könnten zum Verständnis und zur gläubig-dankbaren Annahme der im tiefsten so tröstenden und beglückenden Lehre vom Reinigungsort? Im Ge-

<sup>2</sup> vgl. Lex. Theol. u. Kirche V, 892f. – Wie mächtig der »Traktat über den Reinigungsort« auch heute noch suchende Menschen packen kann, beweist etwa die Tatsache, daß die endgültige Konversion des 1900 geborenen Dichters Julien Green (im April 1939) entscheidend beeinflußt wurde – neben den Gesprächen mit Maritain – durch das Büchlein der heiligen Katharina von Genua über das Fegfeuer. (Vgl. Karl Pfleger, Nur das Mysterium tröstet, S. 283.)



sprach mit den gerade auch bezüglich dieses Lehrstückes von uns getrennten Brüdern kommt man immer wieder zu der Erkenntnis und dem Geständnis: Schon die bloße Möglichkeit des Reinigungsortes, also die Möglichkeit, daß Mitmenschen, daß unsere Angehörigen, unter großen Leiden drüben vollendet werden, und daß wir ihnen Hilfe leisten könnten, schon diese Möglichkeit müßte uns als Menschen und als Christen bestimmen, ja zwingen, für die Verstorbenen zu beten.

Nun ist aber diese Möglichkeit, schon rein geschichtlich und logisch gesehen, dermaßen wahrscheinlich, daß die Gegenthese: es gibt kein Fegfeuer, durchaus unwahrscheinlich ist. Waren doch schon zur Zeit Tertullians (gest. nach 220) Jahresmessen am Todestag für die Verstorbenen üblich. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Bericht des heiligen Augustinus in den *Confessiones* über den Tod seiner Mutter Monika. Sie starb 387 zu Ostia. Wie ursprünglich menschlich und so ganz katholisch, wie alt und wie modern – es könnte gestern gesprochen sein – ist etwa das Wort der sterbenden Mutter an ihre Söhne: »Begrabt meinen Leib, wo ihr wollt, macht euch darum keine Sorgen. Nur um das eine bitte ich euch: wo ihr auch sein möget, gedenket meiner am Altare Gottes!« Und ist es nicht ganz und gar die Art, wie katholische Christen auch heute noch beten, wenn Augustinus für seine Mutter fleht: »Erhöre mich um der Wunden dessen willen, der als unser Heiland am Kreuze hing und nun zu deiner Rechten sitzend für uns Fürsprache einlegt . . . Vergib du ihr die Sünden, die sie vielleicht in den langen Jahren nach dem Bade des Heiles auf sich geladen hat. Vergib ihr, Herr, vergib

ihr, ich bitte dich, und geh mit ihr nicht ins Gericht.« Zum Schluß bittet er die Leser, sie möchten am Altare der Dienerin Gottes Monika und ihres Gatten Patrizius gedenken, »die in diesem Lichte, das rasch ist und vergänglich, meine Eltern waren und nun meine Brüder sind aus dir, dem Vater und unserer Mutter, der Kirche, die Bürger sind des himmlischen Jerusalem, nach dem dein Volk auf seiner Pilgerschaft vom Auszug bis zur Wiederkehr sich sehnt. Dann wird durch dieses mein Bekenntnis, das, worum sie mich in ihrer letzten Stunde bat, durch das Gebet vieler ihr reichlicher als durch mein eignes Gebet erfüllt«<sup>3</sup>.

Aber der Reinigungsort ist nicht bloß Wahrscheinlichkeit, er ist Wirklichkeit. Das verbürgt uns die Kirche, von der gilt: sie ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit; der gesagt ist: wer euch hört, der hört mich (1 Tim 3,15; Lk 10,16). Und sie lehrt klar und deutlich, ohne Wanken und Schwanken: Es gibt einen Reinigungsort, wo die Seelen leidend vollendet werden; wir können ihnen durch unsere Fürbitte zu Hilfe kommen.

Noch in einer anderen Frage könnte Katharina von Genua vielleicht helfen, Schwierigkeiten zu beseitigen, nämlich bezüglich des Ablasses. Ihr erster Biograph Marabotto berichtet, daß sie sich nicht besonders darum sorgte, ob sie vollkommene Ablass gewinne<sup>4</sup>. Wenn wir ihre Stellung zum Ablass zusammenfassen wollen, können wir sagen:

1. Es ist keine Frage, daß die Heilige sich mit festem und lebendigem Glauben zur Lehre der

<sup>3</sup> *Confessionum liber IX, cap. 11 und 12.*

<sup>4</sup> *Leben, 109.*

Kirche über den Ablass bekannt hat. Und die umfaßt eigentlich nur folgende Sätze: Der Ablass ist nicht Vergebung von Sünden, sondern die Nachlassung von zeitlichen Sündenstrafen. Er wird nach Vergabung der Sünden außerhalb des Bußsakramentes erteilt. Die Kirche hat die Gewalt, Ablässe zu erteilen. Ihr Gebrauch ist nützlich und heilsam. Ablässe können fürbittweise auch den Seelen der Verstorbenen zugewendet werden. – Das hielt auch Katharina fest.

2. Die heilige Mystikerin wendet sich – daher ihre Reserve – gegen den Mißbrauch des Heiligen durch Unheilige. Wir dürfen nicht vergessen, Katharina lebt im Zeitalter der Renaissancepäpste. Alexander VI. und Julius II. sind ihre Zeitgenossen. Nikolaus Paulus stellt fest: »Die mit dem Ablass verbundenen Geldspenden gaben Anlaß zu großen Mißbräuchen«. Ihre Reserve ist Protest gegen solchen Unfug.

3. Katharina warnt vor der Gefahr einer Akzentverschiebung, die dann gegeben wäre, wenn man den Ablass als probates Mittel betrachten wollte, sich leicht und mühelos den Sündenstrafen zu entziehen. Gewiß, jede Gnade ist Geschenk, ist Frucht des Opfertodes unseres Heilandes, und auch bezüglich des Ablasses gilt das Wort: »So groß ist die Güte Gottes gegen die Menschen, daß er will, daß *unser* Verdienst sei, was *seine* Gabe ist<sup>5</sup>.« Aber wir dürfen dabei nicht vergessen, daß in der Heiligen Schrift auch der Satz steht: »Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern. Gott ist es, der in euch das Wollen und Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen« (Phil 2,12). Diese beiden Sätze gehören in der Schrift und

<sup>5</sup> Denz. 810.

dem Sinne nach zusammen. Gerade weil Gott alles in uns wirkt, in uns, aber nicht ohne uns, müssen wir alles aufbieten, um so vollkommen als möglich mitzuwirken, auch beim Ablass.

4. Die Heilige sieht – klarer als viele andere – wie schwierig es ist, die Voraussetzungen zur Gewinnung eines vollkommenen Ablasses zu erfüllen, und so sagt sie: »Bedenke, daß die Beichte und vollkommene Reue, deren es bedarf, um den vollkommenen Ablass zu gewinnen, etwas sehr Schwieriges sind. Du würdest zittern vor Furcht, wenn du es recht wüßtest. Ja du wärest dann viel eher überzeugt, daß du ihn nicht gewinnst, als daß du ihn gewinnst<sup>6</sup>.«

Was vielen Frommen ein Ärgernis war, daran nahm auch sie Anstoß; aber der Mißbrauch der Heiligen durch verweltlichte Christen war ihr kein Anlaß, das Heilige deswegen zu verwerfen. Vielmehr half sie mit, soviel sie an ihrem Platz vermochte, die Unordnung und den Mißbrauch zu überwinden.

So könnte Katharina von Genua auch für das rechte Verständnis des Ablasses den Menschen guten Willens Helferin, Mittlerin und Wegweiserin werden.

#### *Lebensskizze der heiligen Katharina von Genua*

Geboren ist Katharina gegen Ende des Jahres 1447 in Genua. Sie entstammt, als jüngstes von sechs Kindern, dem hochadeligen Geschlecht der Fieschi, dem die Päpste Innozenz IV. (1243–54) und Hadrian V. (1276) angehören. Ihr Vater Jakob hatte es bis zum Vizekönig von Neapel gebracht. Mit 13 Jahren wollte sie im ungestümen Eifer erster Jugend schon

<sup>6</sup> Traktat, Kap. 5.

in den Orden eintreten<sup>7</sup>, dem ihre Schwester Limbania angehörte, wurde aber wegen ihrer Jugend abgewiesen. Drei Jahre später hielt man sie für reif genug, um ihre Jugend und Freiheit und ihre eigentliche Neigung der Familienpolitik zu opfern: Man vermählte sie mit Giuliano Adorno am Oktavtag des Epiphaniestages 1463. So wurde die Hochstrebende an einen Menschen gebunden, der »ein lockerer Geselle, ein Kind der Welt, ein Liebhaber von Pracht und Aufwand«, ein Verschwender und Genießer war<sup>8</sup>. Das Zusammenleben mit diesem minderwertigen Mann – und es dauerte 31 Jahre – wurde für die fein empfindende, innerliche, fromme Katharina zur Qual. Für sie war diese Ehe wirklich eine Art Martyrium. Eine Zeitlang versuchte sie, sich diesem Lebemenschen anzupassen, aber der Versuch war eine derartige Vergewaltigung ihres innersten Wesens und eigentlichen Berufes, daß sie noch mehr litt. Zwölf Jahre war sie verheiratet, achtundzwanzig Jahre alt, als sie (es war am 22. Mai des Jahres 1474) ein mystisches Erlebnis hatte, das ihr Leben endgültig in der Richtung hin zu Gott in steilem Aufstieg ausrichtete. Sie erkannte und erfuhr – wie eine Verwundung – die grenzenlose Liebe Gottes und zugleich ihre eignen Fehler und Mängel in solcher Erschütterung, daß sie fast ohnmächtig zusammenbrach. Zutiefst zerknirscht vor Reueschmerz rief sie aus: »Keine Welt, keine Sünde mehr!<sup>9</sup>«

Hier haben wir den entscheidenden Wendepunkt im Leben Katharinas, das tiefe Erleben der Heiligkeit Gottes und der Unheiligkeit des Menschen, die innere Abkehr von aller Welt und aller Sünde, den

<sup>7</sup> Leben, 33. – <sup>8</sup> Leben, 39. – <sup>9</sup> Leben, 47.

radikalen Entschluß, nur noch für Gott zu leben, jene Wende, die die Theoretiker der Mystik die »zweite Bekehrung« nennen. Der Mensch auf dem Wege zu Gott erlebt gewöhnlich zwei Bekehrungen: die erste, wo er sich dem Dienste Gottes zuwendet, die zweite, wo er sich ohne Vorbehalt, wirklich aus ganzem Herzen und ganzer Seele und ganzem Gemüte an Gott hingibt. Diese zweite Bekehrung »tritt infolge Nachlässigkeit bei vielen nicht ein«<sup>10</sup>.

Bei Katharina also trat sie ein, und was die Heilige in ihrem Entschluß bestärkte, war eine Vision, die auf sie den tiefsten Eindruck machte und, wie ihre späteren Äußerungen zeigen, ihrem geistigen Auge nie mehr entschwand. Sie schaute Jesus, beladen mit dem Kreuze, triefend von Blut, das so reichlich niederströmte, daß es ihr schien, als sei das ganze Haus überschwemmt davon. Der Herr schaute sie an und sagte: »Sieh meine Tochter, all dies Blut wurde auf dem Kalvarienberg aus Liebe zu dir, zur Sühnung deiner Sünden vergossen.«

Damals also begann für sie der »Aufstieg zum Berge Karmel« unter größter Bußstrenge, bei – in dieser Zeit etwas Unerhörtes – fast täglicher heiliger Kommunion. Daß sie durch die Schuld ihres verschwenderischen Mannes fast verarmt war, gereichte ihr eher zur Förderung auf diesem Weg als zur Hemmung. Das Feuer der Gottes- und Nächstenliebe wurde in ihr immer mächtiger, und Feuer muß Wärme ausstrahlen. So fing Katharina im Jahre 1479 an, sich in dem großen Krankenhaus Pammatone der Krankenpflege zu widmen. Der umsichtigen, fähigen Frau übertrug man bald das sorgen- und verantwortungs-

<sup>10</sup> Lallemand, La doctrine spirituelle Ile principe, sect. II, ch. 6, a 2.



volle Amt der Vorsteherin dieses weiträumigen Hospitals. In den Pestjahren 1493 und 1501, in denen mehr als die Hälfte der Einwohner von Genua der Seuche zum Opfer fiel, hatte sie Gelegenheit, furchtlos und liebevoll bis zum Letzten sich einzusetzen.

Aber Feuer muß auch leuchten, und so ist es nicht verwunderlich, daß das Feuer, das in ihr brannte, zu einem Leuchtfeuer wurde, das vielen Licht spendete. Gott selbst hatte sie wie eine Leuchte auf den Scheffel gestellt, als er sie in die – wenn auch begrenzte – Öffentlichkeit des Krankenhauses von Pammatoe führte. Dort sammelte sich um diese von Natur aus imponierende, geistvolle und von der Gnade her geisterfüllte und erleuchtete adelige Frau ein ganzer Kreis von Schülern und Schülerinnen. Sie war der strahlende Mittelpunkt dieses Kreises, die Mutter und Lehrerin, die *mamma dolcissima* einer erlesenen Familie, die im Kreise der Ihrigen in vertraut-anmutiger Weise Madonna Caterinetta genannt wurde. Noch heute spürt man geradezu den liebend-ehrfürchtigen Geist, der in dieser Schule einer Heiligen herrschte.

Diesem Kreise, dem Umgang Katharinas mit einer Reihe strebender und auserwählter Seelen, verdanken wir die Entstehung und Redaktion, vor allem aber auch die Überlieferung ihrer Gedanken und Werke.

Bei all dem war Madonna Caterinetta immer wieder von schweren körperlichen und seelischen Leiden heimgesucht, und so vollendete sich ihr inneres Leben in der Nacht der Sinne und des Geistes bis zur mystischen Vereinigung mit Gott, der sie mit Ansprachen und Erleuchtungen reichlich begnadete. Sechs Stunden des Tages waren dem Gebet gewidmet, und bisweilen war die Betende stundenlang in so tiefe

Beschauung versenkt, daß sie nicht wahrnahm, was rings um sie vorging.

Um das Jahr 1500 wurde die verehrte Oberin ernstlich krank. Es war eine rätselhafte Krankheit. »Zustände von Glut und von Kälte, von grenzenloser Empfindlichkeit gegen Berührungen, Farben, Geschmäcke und von Fühllosigkeit, Starre und Ruhelosigkeit; Augenblicke, wo sie dem Tode nahe und andere, in denen sie scheinbar völlig gesund war, wechselten miteinander ab<sup>11</sup>.« Friedrich von Hügel ist der Meinung, diese Krankheiten seien sehr stark psychisch bedingt. Er befaßt sich ausführlich mit der Frage, ob sich in ihrem Leben hysterische Züge finden, und führt eine Reihe von Gründen dafür und dagegen an. Wir werden im dritten Teil dieses Buches noch darauf zurückkommen.

In den beiden letzten Lebensjahren war die Heilige bettlägerig. Welches ihre Todeskrankheit war, kann aus den Berichten kaum mit Sicherheit erkannt werden. Jedenfalls litt sie schreckliche Qualen. Aber selbst in solchen Zuständen erfuhr sie wiederholt den Trost des Herrn in beglückenden Ekstasen. In ihrem »Leben« heißt es, sie habe mit ausgestreckten Armen unter solchen Schmerzen dagelegen, daß sie sich nicht einmal bewegen konnte, und in dieser Verfassung habe sie gleichwohl gesagt: »Willkommen sei mir dieses Leiden und jede andere Pein, die durch die liebliche Anordnung Gottes mir zugesandt wird. Es sind nun etwa sechsunddreißig Jahre, daß du mich, o süße Liebe, erleuchtet hast, und von diesem Augenblick an habe ich immer danach verlangt, zu leiden innerlich und äußerlich. Und weil ich dies Verlangen

<sup>11</sup> Sertorius, 20.

hatte, so glaubte ich niemals, ein Leiden gefunden zu haben, sondern es ist mir durch deine Anordnung alles sehr lieblich vorgekommen . . . und hat mir große Freude im Innern verursacht. Nun bin ich an das Ende gekommen . . .<sup>12</sup>«

Am 15. September 1510 – im Alter von 63 Jahren – gab die schwer Leidende dem Schöpfer ihre Seele zurück mit den Worten: »In deine Hände, o Herr, empfehle ich meinen Geist.« Ihr Leichnam verweste nicht. Selbst nach zweihundert Jahren, als er gelegentlich einer Umbettung und Neubekleidung untersucht wurde, war er noch vollkommen erhalten und weich und biegsam. Später aber trocknete er ein, und heute kann man ihn nur noch mumienhaft sehen, in einem gläsernen Sarg in der kleinen Kirche Santa Caterina zu Genua. Die Seligsprechung nahm Clemens X. im Jahre 1675 vor; sie wurde von dem in unseren Tagen selig gesprochenen Papst Innozenz XI. im folgenden Jahr bestätigt, von dem gleichen Papst (auch das ist von Bedeutung) der im Jahre 1687 Molinos und den Quietismus verurteilte. Am 16. Mai 1737 wurde Katharina von Genua feierlich unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Im Römischen Martyrologium liest man unter dem 22. März: Zu Genua das Gedächtnis der heiligen Katharina, ausgezeichnet durch ihre Verachtung der Welt und ihre Liebe zu Gott.

#### *Zwei Arten von Liebe*

Für die Eigenart ihrer persönlichen Religiosität ist ihr Gottesbild kennzeichnend. Gott ist vor allem der ganz Reine und Heilige, die flammende, verzehrende

<sup>12</sup> Leben, 153.

Liebe. Der schreiende Gegensatz zu Gott, der reinen, heiligen Liebe, ist die Befleckung, die Selbstliebe, die proprietà. Was der Mensch erstreben und schließlich auch erreichen muß, das ist die Befreiung von dieser hemmenden und befleckenden Selbstliebe. Immer und immer wieder kommt die Heilige auf diese Gedanken zurück. In ihnen wurzelt auch ihre Fegfeuerlehre. Mit Augustinus weiß sie, daß die bis zur Verachtung des eignen Ich gehende Gottesliebe den himmlischen Staat, die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe aber den Weltstaat im Gefolge hat, von dem Johannes sagt: was in der Welt ist, ist Habsucht, Genußsucht, Selbstsucht. Mit Basilius ist sie überzeugt, daß die Selbstliebe der Anfang alles Übels ist und in ihrer letzten Auswirkung den Untergang bringt.

Diesen Feind verfolgt sie bis in die letzten Schlupfwinkel. In tief eindringender Menschenkenntnis schildert sie die »Pest des eignen Willens, vor dem sie floh wie vor dem Teufel«. Die Selbstsucht, sagt sie, »ist so fein und innerlich, ist unter so vielen Tarnungen versteckt und weiß sich mit so starken Gründen zu verteidigen, daß sie eigentlich ein Teufel zu sein scheint. Sie weiß sich dermaßen geltend zu machen, daß sie sich auf die eine oder andere Weise doch durchsetzt. Hinter gar vielen Vorwänden verbirgt sie sich: Liebe, Notwendigkeit, Gerechtigkeit, Vollkommenheit, Leiden um Gottes willen . . . Die Eigenliebe hat den Teufel zum Lehrmeister und verdient eher Eigenhaß als Eigenliebe genannt zu werden«<sup>13</sup>.

Mit besonderer Eindringlichkeit warnt Katharina

<sup>13</sup> Leben, 61; 171; 190.



von Genua vor der noch gefährlicheren *geistlichen* Selbstsucht, die sich immer in ein frommes Mäntelchen zu hüllen weiß. »Sie ist ein sehr feines Gift, vor dem sich nur wenige bewahren. Es gibt kein verderblicheres Gift als diese unter dem Umhang geistlicher Interessen sich verbergende Art von Selbstsucht. Sie fügt eben zur Selbstsucht – wenn auch oft nicht voll bewußt – Lüge und Heuchelei hinzu. Sie ist die Wurzel allen Jammers in dieser und der anderen Welt, eine giftige Liebe, die selbst das befleckt, was man zur Vervollkommnung des Geistes tut, sagt, denkt; ein verborgenes Gift, eine unheilbare Krankheit, die so schlimm und böseartig ist, daß sie den Menschen fast bis zum Lebensende begleitet<sup>14</sup>.«

In dieser rücksichtslosen Kampfansage an die ungeordnete Eigenliebe befindet sich Katharina in voller Übereinstimmung mit den Lehrern des inneren Lebens. So sagt Dionysius der Karthäuser: »Die Selbstliebe ist Wurzel und Ursprung alles Bösen<sup>15</sup>.« Philippus a SS. Trinitate urteilt: »Die selbstsüchtige Liebe ist Gift für die heilige Liebe; nimmt sie ab, dann nimmt die wahre Liebe zu, ist sie ausgerottet, dann ist die wahre Liebe vollkommen . . . Jesus sagt: Wer sein Leben liebt (mit selbstsüchtiger Liebe), wird es verlieren, und wer sein Leben in dieser Welt haßt (indem er mit heiligem Haß die Selbstsucht ausrottet), bewahrt es zum ewigen Leben . . .<sup>16</sup>.«

Philippus geht im weiteren Verlauf seiner Abhandlung auf die Gründe ein, warum die Bekämpfung

<sup>14</sup> Leben, 195. Vgl. auch Angelus Silesius: Drei Feinde hat der Mensch: sich, Beelzebub und Welt, von diesen wird der erst' am spätesten gefällt.

<sup>15</sup> Bei Philippus a SS. Trinitate I, 342. – <sup>16</sup> a. a. O., 342.

fung und Überwindung der Selbstsucht so schwierig ist und sagt: Die Aufgabe ist kaum lösbar, denn 1. handelt es sich um eine naturhafte Liebe, 2. ist sie so sehr mit dem Menschen verwachsen und in ihm versteckt, daß man sie fast nicht gewahr wird; 3. ist sie im ganzen Menschen und dadurch fast Allherrscherin. Deshalb findet sie sich auch in denen, die sich um die Vollkommenheit mühen. Deswegen ist sie auch *mitbeteiligt bei den meisten guten Werken*, verbirgt sich allerdings unter dem Vorwand der Frömmigkeit.

Die Schwierigkeit der Aufgabe umschreibt geistvoll und tief der große Kenner des menschlichen Herzens, der hl. Augustin, mit den Worten: »Lerne dich lieben ohne dich zu lieben<sup>17</sup>!«

Des Menschen Aufgabe ist es, »in dieser Weltzeit von der besagten Krankheit zu genesen, von seiner Ichsucht frei zu werden. Gott wird ihn frei machen, wenn der Mensch das Seine tut«. Diese Befreiung, diese Reinigung wird hier in der passiven Reinigung oder drüben im Fegfeuer stattfinden. Wenn der Mensch ganz rein ist, in der reinen Liebe steht, dann erst ist er ganz fähig, das Glück der Liebe, die ja Gott selber ist, zu erfahren. Katharina bekennt: »Je weiter ich voranschreite, desto mehr erkenne ich jeden Tag, daß *das Ziel, zu dem der Mensch geschaffen ist, sicher dieses* ist: zu lieben und in dieser reinen und heiligen Liebe seine Seligkeit zu finden<sup>18</sup>.«

»Deshalb lasse sich jeder zur Liebe führen.« Diese Führung ist allerdings alles andere als lieblich. Die Liebe spricht zu dem, der sich von ihr führen lassen will: »So muß ich nun Hand ans Werk legen, denn

<sup>17</sup> Sermo 48, de divers. – <sup>18</sup> Leben, 188.

mit Worten ist nichts getan. Und dann tut sie ihr Werk auf diese Weise: sie ruiniert alles, was du liebst, durch Krankheit, Tod, Armut, durch Haß, Zwietracht, Verleumdungen, Ärgernisse, Lügen, Ehrverlust – bei Verwandten, bei Freunden, bei dir selbst . . .« Die Heilige spricht hier aus eigener leidvoller Erfahrung. Dann erfährt die Seele aber auch, wie sich ihr die Liebe zeigt »in ihrem lieblichen, hellstrahlenden Antlitz« und sie bekleidet »mit reiner, lauterer, rechtschaffener, starker, großer, entflammter Liebe«. Sie ist nur noch Liebe und ruft aus: »Ich weiß nicht, wo ich bin und will es auch nicht wissen. Ich bin so ertränkt in seiner unendlichen Liebe, als sei ich im Meer ganz unter Wasser und könnte nach keiner Seite irgend etwas berühren, sehen oder fühlen als Wasser<sup>19</sup>.« Ganz erfüllt von Gott und seiner Liebe kann sie nur stammeln: »Süßigkeit Gottes! Lauterkeit Gottes! Güte Gottes! Reinheit Gottes!« Sie hat »die Schlüssel des Hauses endgültig an die Liebe abgegeben mit der Vollmacht, alles zu tun, was nötig wäre, ohne Rücksicht auf Seele, Leib, Besitz, Verwandte, auf Freunde der Welt«. Sie will ganz »unter dem Gesetz der reinen Liebe« stehen. Da gilt ihr keine Rücksichtnahme: »Wenn der Körper stirbt, so sterbe er, wenn er es nicht ertragen kann, so lasse er es bleiben, ich kümmere mich nicht darum<sup>20</sup>.«

Bei solcher Glut der Liebe verstehen wir gut ihren Streit mit dem Franziskaner Dominikus di Ponzio. Die Vita berichtet: Dieser Ordensmann ging so weit, zu sagen, er sei kraft seines Ordensstandes, durch den er ja allem entsagt und sich Gott vollkommen übergeben habe, mehr befähigt und tauglich, Gott zu lieben als

<sup>19</sup> Sertorius, 42. – <sup>20</sup> Vgl. Leben, 210; 104; 208; 209.

sie, zumal sie ja nicht nur in der Welt, sondern sogar in der Ehe lebe. Er dagegen trage das Kleid des Ordens, des Standes der Vollkommenheit. Katharina hörte ihn ruhig an. Aber als er ausgeredet hatte, da (so berichtet der Chronist<sup>21</sup>) loderte hoch auf das Feuer der Liebe zu Gott, das stets in ihr brannte, und ganz entflammt von diesem Feuer rief sie aus: »Wenn ich glauben könnte, daß Ihr Kleid die Liebe in mir auch nur um einen Funken mehren könnte, so würde ich es Ihnen geradezu nehmen, wenn ich es anders nicht bekommen könnte. Daß Sie durch die Entsagung und Weihe des Ordensstandes mehr Verdienste haben als ich, gebe ich Ihnen ohne weiteres zu. Allein, daß ich nicht so sehr sollte lieben können, als Sie, das werden Sie mir nie und nimmer erklären und beweisen können.« Diese Worte sprach sie mit solchem Eifer und Nachdruck, daß sich ihr Kopfhaar auflöste und über ihre Schultern herabfallend sich zerstreute. Sie schien wie außer sich, bewahrte aber dennoch eine solche Anmut und Würde, daß alle Umstehenden ebenso erstaunt wie erbaut waren. Sie sagte: »Die Liebe kann nicht gehindert werden, und wenn sie gehindert wird, so ist es nicht die ganz reine und lautere Liebe.« Als sie hierauf nach Hause gekommen war, sprach sie in ihrer gewohnten Zärtlichkeit und Vertraulichkeit zum Herrn: »O Liebe, wer soll mich hindern, dich zu lieben. Wenn ich auch als Verhehelichte nicht allein stehe, ja wenn ich mich in einem Lager von Soldaten befände, so würde ich dadurch nicht gehindert werden, dich zu lieben. Könnte die Welt oder der Ehegemaal die Liebe hindern, was wäre das für eine Liebe? Aber die, die ich

<sup>21</sup> Leben, 111f.

erfahren habe, und die ich in mir fühle, finde ich als eine solche, die durch nichts besiegt, durch nichts behindert werden kann, die im Gegenteil alles besiegt und alles überwindet.«

Görres singt begeistert das Lob dieser Heroin der Liebe, der großen »Meisterin der Gottesminne: »Aus den Flammen, in die sie sich freiwillig hineingeworfen, steigt, nachdem er durch das ernste Reinigungsfeuer hindurchgegangen, der verklärte Phönix zum Himmel auf; und die Seele, die in ihrem Leben schon jene Läuterung bestanden, die sie in ihrem Purgatorium mit lebendiger Wärme uns beschrieben, schwingt sich, nun wieder zu jener Reinheit verklärt, in der die Kreatur zuerst aus Gott hervorgegangen, ein in Liebe glühender Seraph, wieder zu ihrem Schöpfer auf. Nie hat auf breiterem Gefieder ein Geist diesen hohen Flug begonnen, als der gewaltige, der dieser großen Seele eingewohnt . . . Das gesamte Altertum vermag diesem Heroismus nichts entgegenzustellen, was ihm auch nur von ferne vergleichbar wäre . . .«<sup>23</sup>

Auch Ernest Hello<sup>23</sup> ist geradezu entzückt von der Gestalt Katharinas. Er sieht in ihr einen der höchsten, feinsten, stärksten, umfassendsten und tiefsten Menschen und sagt: »Schön, geistreich, bewundert, feurig, war sie von der Natur reich bedacht worden, ehe sie vom Übernatürlichen her noch reicher bedacht wurde. Sie war mit allen Vorzügen der Frau geschmückt, bevor sie in der Verklärung der Heiligen erstrahlte.«

<sup>23</sup> Joseph von Görres, Einleitung zu Diepenbrocks »Leben und Lehre des seligen Heinrich Suso«, 1829; bei Sertorius, 11.

<sup>23</sup> Heiligengestalten, 1934.

### Das mystische Brennen

Von den mystischen Phänomenen, die wir bei Katharina von Genua finden, ist im Zusammenhang mit ihrer Fegfeuerdarstellung besonders wichtig das *mystische Brennen*. Nach Franz L. Schleyer<sup>24</sup> findet es sich bei vielen Mystikern. Von der heiligen Veronika Giuliani berichtet er: Als sie einmal die Hände und Füße in kaltes Wasser tauchte, begann es zu sieden<sup>25</sup>. Die heilige Katharina von Ricci glühte bei einem stellvertretenden Sühneleiden dermaßen, daß die Schwestern sie nicht berühren konnten, ohne sich die Hände an ihr zu verbrennen<sup>26</sup>. Ähnliches berichtet Joseph von Görres auf Grund der Acta sanctorum vom heiligen Columbinus von Siena<sup>27</sup>. Hier ist noch hinzuweisen auf Petrus von Alcantara, von dem das Brevier berichtet: Die Liebe zu Gott und dem Nächsten, die ihn erfüllte, verursachte bisweilen ein solches Glühen in ihm, daß er gezwungen war, aus der Enge der Zelle ins Freie zu eilen, um in der frischen Luft die innere Hitze zu mildern<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Die Stigmatisation mit den Wundmalen, Hannover 1948.

<sup>25</sup> a. a. O., 39. – <sup>26</sup> a. a. O., 32.

<sup>27</sup> Es ist übrigens ein Unrecht, wenn man bisweilen Joseph von Görres und sein großes Werk über die Christliche Mystik in Bausch und Bogen als unkritisch abtun möchte. Er beruft sich oft und oft auf einwandfreie historische Quellen, und wenn er Legenden anführt, dann als Legenden; er weiß wohl zu unterscheiden zwischen Poesie und Geschichte, aber er versteht auch – was manchem Kritiker abgehen mag – Legenden zu deuten. Jedenfalls hat er einen tieferen Einblick in das Geschichtliche als der Großteil derer, die ihn ad acta legen möchten.

<sup>28</sup> Brev. Rom., 19. Oktober. Ähnliches lesen wir von Philipp Neri (vgl. Birgitta zu Münster, Der heilige Philipp Neri, der Apostel Roms, 53); Magdalena von



An dieses mystische Brennen erinnern manche Hinweise im Leben der genuesischen Mystikerin. So lesen wir: »Sie brannte innerlich und äußerlich und fühlte sich so schwach, daß sie sich oft nicht regen und bewegen konnte. Sie war so gebrochen, daß man nicht wußte, wie sie leben konnte. Ihr Inneres war wie ein Glutofen und brannte so, daß der Leib die Flamme einer Kerze oder einer brennenden Kohle, die man ihr auf den Arm legte, gar nicht fühlte.« Und noch deutlicher: »Man brachte eine silberne Schale mit frischem Wasser, um ihre Hitze zu kühlen. Als sie die Hände eintauchte, teilte sich dem Wasser eine solche Hitze mit, daß es zu sieden anfang und den ganzen Fuß der Schale, der sehr hoch war, erhitzte.« Einmal wendet sie sich, von der Glut, die sie erfüllte, gequält, einem Bilde der Samariterin am Jakobsbrunnen zu und fleht: »O Herr, ich bitte dich, gib mir einen Tropfen jenes Wassers, das du der Samariterin gegeben hast, denn ich kann dieses Feuer, das mich innerlich und äußerlich verzehrt, nicht länger ertragen<sup>29</sup>.«

Sie selber deutete diese innere Glut als den übernatürlichen Brand der Liebe. Jedenfalls aber scheint soviel festzustehen, daß von diesem Erleben und Erleiden eine gerade Linie hinführt zu ihrer Schilderung des Lebens und Leidens im Fegfeuer.

Pazzis (Brev. Rom., 29. Mai); Paulus vom Kreuze (Brev. Rom., 28. April). Besonders auffällig und geradezu sensationell wurde dieser innere Brand in unseren Tagen – ungewollt – demonstriert bei dem stigmatisierten Padre Pio (San Giovanni Rotondo, Foggia). Seine plötzlichen Hitzeanfalle waren von solcher Heftigkeit, daß das Thermometer immer wieder zersprang. (Winowska a. a. O. S. 45).

<sup>29</sup> Leben, 127; 151; 133.

### *Der Traktat über den Reinigungsort*

Wenn nun auch nicht das ganze unter ihrem Namen überlieferte Schrifttum, wie schon gesagt wurde, unmittelbar aus ihrer Hand hervorgegangen ist, so sind doch diese von ihren Schülern verfaßten bzw. zusammengestellten Schriften (vom Dialog vielleicht abgesehen) im wesentlichen der Niederschlag ihres reichen Geistes und ihrer mystischen Erfahrung. Das gilt mit Vorzug von dem goldenen Büchlein über das Fegfeuer. Bischof von Keppler sagt darüber: »Nicht genug kann man empfehlen die kleine Abhandlung der hl. Katharina von Genua über das Fegfeuer . . ., schon literarisch gesehen, eines der merkwürdigsten Dokumente des Mittelalters. Die wenigen Blätter enthalten das Tiefsinnigste, was man über das Leben der armen Seelen im Fegfeuer lesen kann. Nur eine Seele, die selber im Leben ein wahres Fegfeuer durchgelitten und zeit lebens mit den armen Seelen intimsten Umgang gepflogen, deren Sehkraft für das Jenseitige noch durch übernatürliche Erleuchtung geschärft war, konnte diese Aufschlüsse vermitteln, die fast in allem die schärfste theologische Prüfung bestehen. Es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit des Denkens und Wärme des Herzens, mit welcher Schlichtheit und Natürlichkeit der Rede und mit welcher edler Maßhaltung und Selbstbescheidung hier die schwierigsten Fragen und tiefsten Geheimnisse des Jenseits verhandelt und aufgeheilt werden<sup>30</sup>.«

Sie erfährt, seelisch und körperlich leidend, das »Entwerden« als den Weg zum »Einswerden« und in

<sup>30</sup> P. W. von Keppler, Die Armenseelenpredigt, 57.

diesem Erfahren und Erleben wird ihr gnadenhaft die Erkenntnis geschenkt: Dein Weg ist auch der Weg der Seelen im Reinigungsort, der Seelen, die sich auf ihren Erdenweg noch nicht zum völligen »Entwerden« durchringen konnten, die irgendwie sich dem Willen Gottes versagten und deswegen noch das Hemmnis der Eigenliebe, den Rost der Sünde, an sich tragen. Nun erfahren sie das Gleiche wie ich, nur drüben, nur passiv, nur leidend, da für sie die Nacht bereits angebrochen ist, in der niemand mehr wirken kann (Joh 9,4). Aber im letzten ist ihr Weg und mein Weg derselbe: heraus aus der Ichverfallenheit hin zu IHM, in dem allein das Menschenherz Ruhe finden kann. So ist dies Büchlein nicht so sehr die Frucht tiefer Reflexionen, als vielmehr der Niederschlag ihres unmittelbaren Erlebens, dessen Parallelität, ja geradezu Identität mit dem Erleben und Erleiden der Seelen des Reinigungsortes sie im Lichte Gottes erkennt.

Man darf also im Trattato keinen theologischen Traktat vermuten, klar und systematisch. Im Gegenteil vieles ist dunkel, und manches scheint sogar verworren und widerspruchsvoll. Aber schon P. Martino d'Esparsa, der im Verfahren vor der Seligsprechung im Auftrag der Ritenkongregation das Schrifttum der Heiligen geprüft hat, stellt fest, daß das Dunkel in ihren Schriften nur das Dunkel aller Mystik ist<sup>81</sup>. Die Kanonisationsakten konstatieren: »Eine Weisheit, wie sie hier zutage tritt, kann weder durch Worte noch durch menschliche Übung, nicht durch Hören und nicht durch Lesen erworben sein, sondern sie zeigt sich überall als vom Geiste Gottes

<sup>81</sup> Sertorius, 83.

der Heiligen eingegossen mittels einer ganz besonderen Erleuchtung ihres Inneren<sup>82</sup>.« Im ersten Kapitel des Fegfeuerbüchleins lesen wir, daß »sie mittels der Liebesglut im Innern ihrer Seele begriff, wie es um die Seelen der Gläubigen im Orte ihrer Läuterung steht«. Von diesem »mystischen Brennen« war oben schon die Rede. In ihrem »Leben« sagt sie (Kap. 11): »Ich fühle ein solches Feuer ohne Feuer in mir, daß ich wünschte, jedermann könne es begreifen. Dessen bin ich sicher, wenn ich es gegen die Geschöpfe hinhauchen könnte, so würde ich sie alle verbrennen und mit der Flamme der göttlichen Liebe entzünden.«

Auf eine Eigenart des Traktates über den Reinigungsort muß noch hingewiesen werden: auf seine (so muß man wohl sagen) Einseitigkeit. Katharina will uns vermitteln, was sie erlebte und schaute, und dabei geht es ihr immer nur um das Fegfeuer selbst, um die Art und Weise, wie die Seelen dort gereinigt werden, was sie empfinden und erfahren. Es ist irgendwie der Versuch einer Psychologie des Reinigungsortes. Dabei wird die uns sonst so geläufige Frage: die Armen Seelen und wir, kaum berührt.

Um das Bild nun abzurunden, sei auch auf diese Frage noch kurz eingegangen, und noch einmal soll Augustinus, der 1100 Jahre vor Katharina lebte, zu uns sprechen. Er sagt: »Es läßt sich nicht leugnen, daß die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit ihrer lebenden Angehörigen Linderung erhalten, wenn für sie das Opfer des Mittlers dargebracht wird oder Almosen gegeben werden. Doch nur denen bringt dies Gewinn, die so gelebt haben,

<sup>82</sup> ebd., 85.



daß es ihnen dann Gewinn sein kann . . . Niemand aber rede sich ein, er könne *nach* dem Tode bei Gott verdienen, was er hier versäumt hat. Denn auch das muß sich der einzelne bei Lebzeiten verdienen, daß die Fürbitte für ihn wirksam sein könne. Sie ist aber nicht für alle wirksam wegen der verschiedenen Art ihrer Lebensführung in dieser Weltzeit. Wenn also das Opfer des Altares oder das Opfer des Almosens für alle getauften Verstorbenen dargebracht wird, so ist es für sehr Gute Danksagung, für nicht sehr Böse Sühneleistung. Was die im Bösen Verhärteten angeht, so kann es für solche zwar nicht Hilfeleistung sein, aber doch Quell des Trostes für die Lebenden<sup>33</sup>.«

Die Mystikerin von Genua lehrt uns, das Fegfeuer unter dem *einen* Gesichtspunkt der Liebe zu sehen: Das Fegfeuer ist Geschenk der Liebe, das Fegfeuer ist die Liebe, das Fegfeuer vollendet die Liebe, das Fegfeuer ist Aufruf zur Liebe.

Es wird bei dieser so schönen, tiefen und Gottes so würdigen Auffassung vom Reinigungsort keinem Menschen der seltsame Gedanke kommen können, das Fegfeuer sei eine grausame Einrichtung, denn Gott ist die Liebe. Andererseits wird kein ernster Christ das Geschenk des Reinigungsortes zum Anlaß nehmen, in Vermessenheit die Liebe Gottes zu verhöhnen. Es wäre Torheit und wäre Sünde, hier und jetzt sein Heil zu vernachlässigen mit der vermessenen Begründung, Gott ist ja so gut, und die anderen, die lieben Mitmenschen, werden schon für mich tun, was ich aus Bequemlichkeit und Trägheit nicht tun mochte. Wie sollten auch andere für den sorgen, der nicht für sich selber sorgen wollte?

<sup>33</sup> Enchiridion Cap. 110. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent ut haec sibi postea possent prodesse meruerunt.

Hier gilt das Wort: »Wirket solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann!« (Joh 9,4). Wir selbst sollen in dieser Weltzeit unser Heil wirken und zugleich in Liebe denen helfen, die uns vorausgegangen und auf unsere Hilfe angewiesen sind, denn »es ist ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden« (2 Makk 12,46). Und von unserer Fürbitte gilt wirklich, daß sie dem, der Fürbitte einlegt, selbst zugute kommt, ja daß sie ihm mehr nützt als dem, für den sie dargebracht wird<sup>34</sup>.

#### *Zusammenfassung der Lehre der Heiligen*

Zum Schluß dieser Einführung sei die Lehre der heiligen Katharina von Genua über das Fegfeuer zusammengefaßt mit den Worten des heiligen Franz von Sales, der folgende Sätze aufgestellt hat, die mit Ausnahme des 7. ihrem Büchlein entnommen sind und ihre Lehre fast wörtlich wiedergeben.

»Der Gedanke an das Fegfeuer ist weit mehr geeignet, uns Trost als Furcht einzuflößen. Sind auch wirklich die Peinen des Reinigungsortes so groß, daß die äußersten Schmerzen dieses Lebens nicht damit verglichen werden können, so sind doch auch die innerlichen Wonnen dort so wunderbar, daß keine Glückseligkeit und Lust dieser Erde ihnen gleichkommt. Denn

1. sind die Seelen in beständiger Vereinigung mit Gott;

<sup>34</sup> Thomas von Aquin Suppl. qu. 71 art. 4 »Non solum prodest ei, pro quo fit, sed facienti magis.« Vgl. dazu das Wort des P. Philipp Jenningen: »Ein Wohltäter empfängt mehr als er gibt und macht sich durch Geben reich.« Die Tagebücher P. Jenningens von Anton Höss, 58.

2. haben sie sich dort seinem heiligen Willen vollkommen unterworfen; ihr Wille ist so innig in den Willen Gottes umgebildet, daß sie nur wollen, was Gott will, so daß sie, wenn auch die Pforten des Himmels ihnen offen stünden, es nicht wagen würden, vor Gott zu erscheinen, solange sie noch Spuren der Sünde in sich wahrnehmen;
3. reinigen sie sich dort freiwillig und in Liebe, nur um Gott zu gefallen;
4. wollen sie dort auf die Weise sein, wie es Gott gefällt und solange es ihm gefällt;
5. sind sie unsündlich; sie haben auch nicht die geringste Regung der Ungeduld und begehen nicht den mindesten Fehler;
6. lieben sie Gott über alles, mit vollendeter, reiner und uneigennütziger Liebe;
7. werden sie dort von den Engeln getröstet;
8. sind sie ihres Heiles gewiß und in einer Hoffnung, die nimmermehr in ihrer Erwartung zu Schanden wird;
9. ist ihre bitterste Bitterkeit im tiefsten Frieden;
10. ist auch dieser Ort hinsichtlich des Schmerzes eine Hölle, so ist er doch auch ein Paradies hinsichtlich der Lieblichkeit, welche die Liebe Gottes in ihr Herz ergießt: eine Liebe, die stärker ist als der Tod und mächtiger als die Hölle;
11. ist dieser Stand mehr zu ersehnen als zu fürchten, denn die Flammen dort sind Flammen heiliger Sehnsucht und Liebe;
12. sie sind aber dennoch furchtbar, weil sie unsere Vollendung verzögern, die darin besteht, Gott zu schauen und zu lieben und durch diese Anschauung und Liebe ihn in der ganzen, uner-

meßlichen Ewigkeit zu loben und zu verherrlichen.«

Der heilige Franz von Sales spürt auch, wie diese, nicht wenigen ungewohnte Sicht des Fegfeuers vielleicht den Willen zum Helfen erlahmen lassen könnte, und er stellt die Frage: »Wenn aber dies sich so verhält, warum werden dann die Seelen im Reinigungs-ort unserem Gebet so dringend empfohlen?« Er antwortet: »Weil der Zustand dieser Seelen, ungeachtet solcher Vorzüge, sehr schmerzvoll und unseres Mitleids wahrhaft würdig ist und überdies auch die Verherrlichung verzögert wird, die sie Gott in der vollendeten Ruhe erweisen werden. Diese beiden Gründe sollen uns anregen, ihnen durch unsere Gebete, durch Fasten, durch unser Almosen und durch gute Werke aller Art, vorzüglich aber durch das Opfer der heiligen Messe zu Hilfe zu kommen, damit sie recht bald von ihrem Leiden befreit werden<sup>85</sup>.«

Zum Abschluß sollen hier noch die schönen Worte stehen, in denen Bischof W. Schneider in seinem tiefen Werk: »Das andere Leben« die Lehre vom Fegfeuer ganz im Sinne der heiligen Katharina von Genua zusammenfaßt: »Die vollkommene Ruhe inmitten der heißesten Sehnsucht, der reichste Trost in bitterstem Leid, die geduldigste Ertragung undenkbarer Peinen, die freudigste Ergebung in eine zeitweilige Verdammnis, die wunderbarste Mischung von Glück und Unglück, von Wehe und Wonne, eine Art Himmel in einer Art Hölle – das ist das Geheimnis des Fegfeuers<sup>86</sup>.«

<sup>85</sup> Geist des hl. Franz von Sales; Keppler, 59 ff.

<sup>86</sup> a. a. O., 601.

*Zweiter Teil*

DIE JENSEITIGE LÄUTERUNG

*Gerettet,  
aber wie durch Feuer*

1 Kor 3, 15

Im folgenden bringen wir den Traktat der heiligen Katharina von Genua über den Reinigungsort. Der Text ist nicht gerade leicht zu lesen, und manches Widersprüchliche muß – wenn wir uns an die überlieferte Textgestalt halten – mit in Kauf genommen werden. Aber diese Unebenheiten, die man mit Friedrich von Hügel wohl auf das Konto späterer »Verbesserer« setzen muß, bedeuten doch keine wesentliche Trübung des Ganzen, und keinesfalls dürfen sie unseren Blick für die Tiefe und den Reichtum des kleinen Büchleins trüben.

Wir wollen beim Lesen die große Linie im Auge behalten: es geht uns darum, die Beziehungen zwischen diesseitiger und jenseitiger Läuterung zu sehen, festzuhalten und auszuwerten. Statt nun die Lehre von der jenseitigen Läuterung anhand der Dogmatik systematisch darzustellen, ziehen wir es vor, sie in der Schau und Sprache der genuesischen Heiligen zu bringen. Sie selbst soll zu uns sprechen. Wenn wir uns von ihr führen lassen, wird uns vielleicht manches neu und manches besser aufgehen, und wir werden – unter dem Blickwinkel der Mystikerin die Dinge betrachtend – leichter und vollkommener die Verbindungslinien und die Verwandtschaft, ja geradezu Identität zwischen jenseitiger und diesseitiger Läuterung sehen und begreifen.



DER TRAKTAT DER HEILIGEN KATHARINA  
VON GENUA ÜBER DEN REINIGUNGSORT

*Wie die heilige Katharina durch Vergleich mit dem göttlichen Feuer, das sie im eigenen Inneren empfand, zum Verständnis des Reinigungsortes kam, und wie sie begriff, daß die Seelen daselbst zugleich zufrieden und in Peinen sind.*

Kapitel I

*Zustand der Seelen im Reinigungsort,  
und wie sie frei sind von aller Eigenliebe.*

Noch verbunden mit ihrem Körper, befand sich diese heilige Seele im Fegfeuer der verzehrenden göttlichen Liebe, die sie ganz durchglühte und reinigte, was in ihr noch zu reinigen war, damit sie beim Austritt aus diesem Leben vor das Antlitz ihrer süßen Liebe, vor Gott selber, hintreten könne. Diese Liebesglut wurde ihr zum Mittel, das sie erkennen ließ, in welchem Zustand die Seelen der Gläubigen im Reinigungsort sich befinden, und wie sie gereinigt werden von jedem Rost und jeder Makel der Sünde, die sie in diesem Leben noch nicht getilgt haben.

So wie sie selbst versetzt war in das Purgatorium der göttlichen Liebesglut und zugleich vereint war mit der göttlichen Liebe, zufrieden mit allem, was

sie in ihr wirkte, so – das ging ihr auf – muß es auch mit den Armen Seelen im Fegfeuer sein. Und sie sagte:

Die Seelen im Reinigungsorte haben (soweit ich es zu verstehen meine) keinen anderen Wunsch, als den, an diesem Ort zu sein, denn so ist es Gottes Anordnung, der in Gerechtigkeit es so bestimmt hat. Die Seelen können sich nicht mehr gegen sich selbst wenden und sagen: »Ich habe die und die Sünde getan, und dafür verdiene ich, hier zu sein.« Sie können auch nicht sagen: »ich wünschte, ich hätte diese Sünden nicht begangen, dann ginge ich jetzt ins Paradies.« Auch können sie nicht sagen: »der kommt eher heraus als ich!« oder: »ich werde eher als der herauskommen.« Es ist ihnen nicht gewährt, irgendwelche Erinnerung betreffs ihrer selbst oder anderer, in Gutem oder Bösem, zu haben, soweit sie in ihnen das Leid steigern würde über das zukommende Maß. Sie sind es durchaus zufrieden, daß sie in der von Gott gewollten Ordnung stehen, und daß er alles tut, was ihm gefällt und wie es ihm gefällt; weil sie an sich selbst nur denken könnten sich selbst zur Pein. Sie sehen nur das Wirken der Güte Gottes, der den Menschen mit so großer Barmherzigkeit zu sich führen will, so daß sie Freuden oder Leiden, die ihnen widerfahren könnten, nicht zu beachten vermöchten. Ja wenn sie darauf noch achten könnten, wären sie nicht in der reinen Liebe. Auch ist es ihnen nicht gegeben zu sehen, daß sie in diesem Leiden um ihrer Sünden willen sind. Sie sind nicht fähig, diesen Gedanken festzuhalten, denn dies wäre ein unvollkommenes Tun, das an diesem Orte nicht bestehen kann; hier kann man nicht mehr sündigen. Den Grund, warum sie im Reinigungsorte



sind, den sie in sich tragen, den sehen sie ein einziges Mal: Beim Übergang aus diesem Leben in das andere. Nachher aber sehen sie ihn nicht mehr, denn das wäre eine Hinwendung auf das Ich.

Weil diese Seelen in der Liebe stehen und nicht mehr durch eigne Schuld aus dieser Liebe herausfallen können, vermögen sie nur noch das zu wollen und zu begehren, was dem reinen Wollen der reinen Liebe entspricht. Da sie in dieser reinigenden Glut sind, sind sie in der göttlichen Ordnung, die reine Liebe ist, und von dieser können sie in keiner Weise mehr abgleiten, denn sie können weder Sünde tun noch Verdienste erwerben.

## Kapitel II

*Von der Freude der Seelen im Fegfeuer  
Ein Vergleich, mittels dessen Katharina klarmacht,  
wie sie Gott immer besser sehen.  
Die Schwierigkeit, von diesem Zustand zu reden.*

Ich glaube nicht, daß man eine Zufriedenheit finden kann, die sich vergleichen läßt mit der einer Seele im Fegfeuer, ausgenommen die der Heiligen im Himmel. Und diese Zufriedenheit wird von Tag zu Tag größer durch das Einwirken Gottes auf diese Seelen. Dieses Wirken Gottes wird immer stärker in dem Maße, in dem das ihm entgegenstehende Hindernis schwächer wird. Dieses Hindernis ist der Rost der Sünde. Die Glut verzehrt diesen Rost, und damit erschließt sich die Seele immer mehr der göttlichen Einwirkung.

Es ist gerade so wie mit einem Gegenstand, der bedeckt ist: er kann die Strahlen der Sonne nicht

empfangen. Schuld daran ist nicht die Sonne, sie strahlt immerfort, sondern die Hülle ist es, die die Strahlen abhält<sup>1</sup>. Wird die Hülle entfernt, dann ist der Gegenstand den Sonnenstrahlen zugänglich. Die Intensität der Strahlenwirkung hängt davon ab, wie weit die verhüllende Kruste beseitigt wird. – So ist der Rost (das ist die Sünde) die Hülle, die die Seele umgibt. Im Fegfeuer wird diese Hülle durch die Glut verzehrt, und je mehr sie schwindet, um so mehr nimmt die Seele zu in der Fähigkeit, das Licht der wahren Sonne, Gottes, aufzunehmen. Und so nimmt auch im gleichen Maße ihre Freude zu, in dem der Rost abnimmt und die Seele sich den göttlichen Strahlen erschließt. So wächst das eine und schwindet das andere, bis die Zeit erfüllt ist. Der Schmerz jedoch nimmt nicht ab, nur die Leidenszeit nimmt ab. – Wenn man nun die innere Haltung dieser Seelen betrachtet, so können sie nie sagen, diese Leiden seien Leiden, so sehr sind sie zufrieden mit der Ordnung Gottes, mit der ihr Wille eins ist in selbstloser Liebe<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Dante Divina Comedia, Purgatorio 2, 121:  
Correte al monte a spogliarvi lo scoglio  
ch' esser non lascia a voi Dio manifesto.  
(Eilt hin zum Berg, die Hüllen loszuwerden,  
die euch noch Gottes Anblick vorenthalten.)

<sup>2</sup> Katharinas Beichtvater Marobotto erzählt: »Das Übermaß der Liebe, das sie in sich verspürte, hatte die Folge, daß ihr Leiden und Widerwärtigkeiten, an denen es ihr niemals fehlte, wie nichts erschienen. Sie selbst sagte: Seit ich vom Herrn gerufen und von seiner Liebe verwundet worden bin, weiß ich nicht mehr, was es um das Leiden sei, inneres oder äußeres, von der Welt, vom Teufel, vom Fleisch, von was immer. Sie nahm alle Anordnungen Gottes, die jedem anderen höchst bitter und beschwerlich gewesen wären, als Gebote seiner Liebe an, die ihr nur Freude verursachten« (Leben, Kap. 24).

Andererseits leiden sie doch solch unermeßliche Pein, daß keine Zunge imstande ist, sie mit Worten zu schildern, kein Verstand, sie auch nur ein wenig zu begreifen, wenn Gott nicht besonders dazu begnadigte. Und ein klein wenig hat Gott in Gnaden dieser Seele gezeigt. Aber mit Worten kann ich es nicht ausdrücken. Jenes Gesicht, das der Herr mich schauen ließ, ist niemals mehr aus meinem Geiste geschwunden. Ich will davon sagen, was ich sagen kann. Verstehen werden es die, denen der Herr in Gnaden das Verstehen schenkt.

### Kapitel III

*Daß die Trennung von Gott das größte Leid  
des Fegfeuers ist.*

*Worin sich das Fegfeuer von der Hölle unterscheidet.*

Grund aller Leiden ist die Erbsünde oder die persönliche Sünde. Gott hat die Seelen rein, einfach und frei von jeder Makel der Sünde und mit einem gewissen Glückseligkeitstrieb hin zu Gott geschaffen. Von dieser Richtung wird die Seele abgelenkt durch die Erbsünde, der sie verfällt. Kommt dann später die persönliche Sünde hinzu, so wird sie noch mehr entfremdet, und je weiter sie abirrt, um so mehr verfällt sie dem Bösen, weil Gott nun weniger auf sie einwirkt. Da nun alles Gute nur durch Teilnahme an Gott existiert – er wirkt in den unvernünftigen Geschöpfen, wie er will und wie er es geordnet hat und fehlt ihnen niemals – kommt er auch den vernunftbegabten Seelen entgegen, mehr oder minder, je nachdem er sie rein findet vom Hindernis der Sünde. Wenn da also eine Seele ist, die dem Zustande von

Reinheit und Makellosigkeit, in dem sie erschaffen wurde, nahegekommen ist, dann entfaltet sich dieser Glückseligkeitstrieb und steigert sich immer mehr. Er wird schließlich so ungestüm, und die Glut der Liebe, die hindrängt zum letzten Ziel, wird so heftig, daß es ihr ganz unerträglich ist, wenn sie aufgehalten wird. Und je klarer sie sieht, um so tiefer ist ihr Leid.

Da nun die Seelen im Fegfeuer ohne Sündenschuld sind, steht kein Hindernis mehr zwischen ihnen und Gott als nur dieses Strafleiden, welches sie zurückhält, so daß ihr Glückseligkeitsverlangen nicht zu seinem Ziele kommen kann. Klar sehen sie, welche Bedeutung auch das kleinste Hindernis hat, und sie sehen auch ein, daß es um der Gerechtigkeit willen so sein muß, daß die Erfüllung ihres sehnlichsten Verlangens hinausgezögert wird. Dadurch entsteht in ihnen eine unsagbar brennende Glut, die dem Feuer der Hölle ähnlich ist, wenn man absieht von der Sündenschuld, die den Willen der Verdammten verstockt bleiben läßt. Ihnen kommt Gott nicht entgegen, und darum verbleiben sie in diesem bösen Willen, verstockt gegen den Willen Gottes.

## Kapitel IV

*Vom Zustand der Seelen in der Hölle  
und von dem Unterschied zwischen ihnen  
und denen im Fegfeuer.  
Erwägung der Heiligen über die,  
die ihr Seelenheil vernachlässigen.*

Daraus sieht man klar, daß es der verkehrte, gegen den Willen Gottes gerichtete Wille ist, der den Menschen schuldig macht. Bleibt der Wille verkehrt, bleibt auch die Schuld. Die Seelen in der Hölle sind aus diesem Leben geschieden mit der verkehrten Willensrichtung, und darum ist ihnen ihre Schuld nicht erlassen worden und kann nicht erlassen werden, weil sie ihre Willensrichtung nicht mehr ändern können, nachdem sie nun einmal in solcher Verfassung aus diesem Leben geschieden sind. Bei diesem Übergang wird die Seele befestigt im Guten oder Bösen, je nach dem Zustand, in dem sie sich aus freiem Willensentscheid befindet. Es steht ja geschrieben: »Wo ich dich finde« (nämlich im Augenblick des Todes, mit dem Willen zu sündigen oder im Zustand des Bedauerns und der Reue über die Sünden) »dort werde ich dich richten« (Eccl. cap. 11). Dieser Richterspruch ist dann unabänderlich, denn nach dem Tode gibt es für die Willensfreiheit kein Schwanken mehr. Der Wille beharrt in dem Zustand, in dem er sich befindet im Augenblick des Todes. Die Verdammten der Hölle wurden in der Stunde ihres Todes angetroffen mit dem Willen zur Sünde, und darum tragen sie für immer mit sich ihre Schuld und ihre Strafe. Gleichwohl ist ihre Strafe nicht so groß, wie sie es verdient hätten, doch ist sie ohne Ende.

Die Seelen im Fegfeuer hingegen haben nur das Strafleiden. Ihre Sündenschuld wurde getilgt im Augenblick des Todes, da sie nicht zu ihren Sünden standen, sondern sie bereuten. So ist ihr Strafleiden begrenzt und wird, was die Zeitdauer angeht, immer kleiner, wie schon gesagt wurde. – Ach wie groß ist doch das Elend! Und was das Schlimmste ist: die menschliche Blindheit sieht es nicht einmal!

Das Strafleiden der Verdammten ist seiner Intensität nach nicht unendlich, da die Liebe und Güte Gottes den Strahl des Erbarmens auch in die Hölle hineinfallen läßt. Zwar hätte der Mensch, der in der Todsünde gestorben ist, eine nach Grad und Dauer unendliche Strafe verdient. Aber die Barmherzigkeit Gottes hat bloß die Dauer des Strafleidens als endlos festgesetzt, das Strafleiden selbst dagegen gemildert. Nach strengem Recht hätte Gott ein viel höheres Strafmaß festlegen können, aber er tat es nicht. – Ach wie gefährlich ist die Sünde, die aus Bosheit begangen wird. Nur sehr schwer bereut der Mensch eine solche Sünde, und ohne Reue bleibt die Schuld, und sie bleibt so lange, als der Mensch mit dem Willen zu der begangenen Sünde steht oder zu neuer Sünde bereit ist.

## Kapitel V

*Friede und Freude im Fegfeuer.*

Die Seelen im Reinigungsort sind ihrer Willensrichtung nach völlig eins mit dem Willen Gottes. Darum kommt Gott ihnen entgegen mit seiner Güte, und sie selbst sind innerlich ganz zufrieden. Sie sind rein von der Erbsünde und rein von der persönlichen Sünde, soweit es sich um Sündenschuld handelt. Diese



Seelen sind also gereinigt und in dem Zustand, in dem sie waren im Augenblick ihrer Erschaffung. Sie sind nach reuevollem Bekenntnis ihrer Sünden, mit dem Entschluß nicht mehr zu sündigen, aus diesem Leben geschieden, und so hat Gott ihnen ihre Schuld vergeben. Was bleibt, ist nur der Rost der Sünden, von dem sie in der Glut leidend gereinigt werden. In diesem Zustand der Reinheit von der Sünde und der Vereinigung mit Gott durch ihre Willenshaltung, schauen sie Gott entsprechend dem Grad der Erkenntnis, den er ihnen verleiht. Sie sehen auch, was es ist um den Besitz Gottes, und wie die Seele auf dieses Ziel hin geschaffen ist. Sie gewahren in sich eine so große zur Einigung hindrängende Gleichförmigkeit mit ihrem Gott, die (durch den Trieb der Seele zu Gott hin) so mächtig ist, daß es nicht möglich ist, Ausdrücke, Bilder, Beispiele zu finden, die ausreichend wären, diese Wirklichkeit so zu erklären, wie der Geist sie tatsächlich empfindet und durch innerliches Erleben erfährt. Ich will gleichwohl einen Vergleich anführen, wie er sich mir gerade aufdrängt.

## Kapitel VI

*Ein Vergleich, der zeigen soll, mit welcher Heftigkeit  
und mit welcher Liebe  
die Seelen des Reinigungsortes danach verlangen,  
Gott zu genießen.*

Nehmen wir an, es gäbe in der ganzen weiten Welt nur ein einziges Brot, das den Hunger aller Menschen stillen müßte. Und nehmen wir weiter an, das bloße Ansehen dieses Brotes reiche aus, die Geschöpfe sattzumachen. Nun hat der Mensch, wenn er nicht krank ist, von Natur aus das Verlangen zu essen. Wenn er nun nicht äße und doch nicht verhungern würde und stürbe, dann würde der Hunger in ihm immer rasender, da das Verlangen zu essen nicht abnimmt. Wenn nun der Mensch wüßte, daß nur dies eine Brot ihn sattmachen könnte, das er eben nicht hat, so könnte sein Hunger niemals gestillt werden, und er müßte in unerträglichen Hungerqualen leben. Je mehr er sich aber dem Brote näherte, ohne es jedoch sehen zu können, desto mehr würde in ihm das naturhafte Verlangen zunehmen. Es wäre ganz und gar konzentriert auf dieses Brot, in dem seine ganze Befriedigung läge. – Wenn dann der Mensch die Gewißheit bekäme, daß er niemals dieses Brot sähe, in diesem Augenblick wäre für ihn die vollendete Hölle Wirklichkeit. Denn so ähnlich ist die Lage der Verdammten, die jeder Hoffnung beraubt sind, jemals dieses Brot zu schauen: Gott, der in Wahrheit der Retter ist. Die Seelen im Reinigungsort dagegen haben die Zuversicht, dieses Brot zu sehen und sich daran vollkommen zu sättigen. Darum leiden sie nur solange Hunger und sind nur solange



in der Pein, als sie warten müssen auf die Sättigung mit diesem Brot, das da ist Jesus Christus, in Wahrheit Gott und Erlöser, unsere Liebe.

## Kapitel VII

*Von der wunderbaren Weisheit Gottes,  
die Fegfeuer und Hölle erfand.*

Der *laute* und reine Geist findet keinen Ruheort außer Gott, da er für dieses Ziel erschaffen ist. Und so gibt es auch für die *sündige* Seele keinen anderen Ort als die Hölle, da Gott diesen Ort als ihr Endziel bestimmt hat. Darum geht die Seele in dem Augenblick, da sie sich vom Körper löst, an den ihr bestimmten Ort ohne einen anderen Führer als den, der mit der Natur der Sünde gegeben ist, wenn nämlich die Seele im Stande der Todsünde den Leib verläßt<sup>a</sup>. Fände die Seele dann die aus der göttlichen Gerechtigkeit hervorgehende Ordnung nicht vor, sie wäre in einer schlimmeren Hölle als die ist, in die sie kommt. Sie befände sich dann nämlich außerhalb der Gottesordnung, die eine Ordnung der göttlichen *Barmherzigkeit* ist; denn Gott verhängt über die Verdammten nicht die ganze Wucht der Strafe, die sie verdienen. Sie können also keinen geeigneteren Ort finden und keinen, der ein geringeres Übel für sie bedeutete, und so stürzen sie sich hinein als in den ihnen nach der Ordnung Gottes zukommende Ort.

So ist es auch mit dem Reinigungsort: Die vom Körper getrennte Seele, die in sich jene Reinheit

<sup>a</sup> Im »Dialog« (III, 13) lesen wir: »Jeder trägt den Urteilsspruch des letzten Gerichtes in sich, und er selbst ist es, der sich verurteilt.«

nicht vorfindet, in der sie geschaffen wurde, sieht, daß ein Hindernis vorhanden ist, das nur durch das Fegfeuer beseitigt werden kann, und so stürzt sie sich sofort und bereitwilligst hinein. Wenn sie diese Ordnung nicht vorfände, die geeignet ist, das Hindernis zu beseitigen, dann würde in ihr ein Brand entstehen schlimmer als das Fegfeuer, da sie sähe, daß sie wegen dieses Hindernisses nicht zu ihrem Ziele, zu Gott, gelangen könnte. Und dieses Ziel überragt so sehr alles andere, daß verglichen mit ihm, das Fegfeuer ein Nichts ist, wenn es auch (wie schon gesagt wurde) der Hölle ähnlich ist. Aber in dieser Gegenüberstellung ist es wie nichts.

## Kapitel VIII

*Von der Notwendigkeit des Fegfeuers,  
und wie schrecklich es ist.*

Ich sage noch mehr: Ich sehe, daß, soweit es auf Gott ankommt, der Himmel nicht verschlossen ist, sondern wer da eintreten will, der tritt ein, denn Gott ist reinste Barmherzigkeit und breitet uns seine Arme entgegen, um uns aufzunehmen in seine Herrlichkeit. Auf der anderen Seite sehe ich klar, daß das göttliche Wesen von so strahlender Reinheit ist (viel klarer und reiner als man sich denken kann), daß eine Seele, die auch nur den geringsten Fehler an sich wahrnimmt, viel lieber sich in tausend Höllen stürzte, als mit solcher Befleckung vor die göttliche Majestät hinzutreten. Da sie erkennt, daß das Fegfeuer dazu da ist, diesen Mangel zu beseitigen, so stürzt sie sich hinein, – und daß sie dies darf, erscheint ihr ein großer Gnadenbeweis – um von dem Hindernis frei zu werden.

Was es um das Fegfeuer ist, kann keine Zunge aussprechen und kein Verstand erfassen. Ich sehe nur, daß das Leid so groß ist wie die Hölle<sup>4</sup>. Und doch sehe ich, wie die Seele, auch wenn sie an sich nur die kleinste Makel einer Unvollkommenheit entdeckt, das Reinigungsleiden auf sich nimmt als ein Geschenk der Barmherzigkeit – wie bereits gesagt worden ist – und daß sie es fast wie nichts achtet angesichts der Makel, die ihrer Sehnsucht hindernd im Wege steht. Ich meine auch zu erkennen, daß für die Seelen im Fegfeuer die Qual über allen anderen Qualen die ist, sehen zu müssen, daß an ihnen etwas ist, das Gott mißfällt; einsehen zu müssen, daß sie mit freiem Willen sich verfehlt haben gegen die Güte selbst. Der Grund ist der: diese Seelen sind in der Gnade und sehen ganz klar das Hindernis, das sie aufhält und ihnen nicht gestattet, sich Gott zu nähern.

### Kapitel IX

*Der gegenseitige Blick zwischen Gott  
und den Seelen des Reinigungsortes.*

*Die Heilige bekennt, sich nicht ausdrücken zu können,  
wenn sie davon spricht.*

Wenn ich nun das, was ich gesagt habe, vergleiche mit der Wirklichkeit, die ich in meinem Innersten erfahren habe (soweit das in diesem Leben möglich ist), so muß ich gestehen, es ist etwas so Unfaßbares, daß jede Sicht, jedes Wort, jede Empfindung, jede Vor-

<sup>4</sup> »essere di tanta pena come l'Inferno«. Im Dialog (I, 16) heißt es: »besser ist es für uns, hier in diesem Fleische, in dieser Welt, jedes Weh zu leiden, als eine Stunde im Fegfeuer zu bleiben.«

stellung, jede Gerechtigkeit, jede Wahrheit mir vorkommen wie Lüge und leerer Schein. Ich bin ganz verwirrt, da ich nicht Worte finden kann, dies Unfaßbare zu fassen. Ich sehe eine ganz große Gleichförmigkeit Gottes mit der Seele, und sobald die Majestät Gottes die Seele in der Reinheit erblickt, in der sie geschaffen wurde, schenkt ER ihr eine solche Glut stürmischer, nach Gemeinschaft drängender Liebe, daß sie ausreichend wäre, die Seele trotz ihrer Unsterblichkeit zu vernichten<sup>5</sup>. Er bewirkt damit, daß sie nun so ganz umgewandelt wird in IHN, ihren Gott, daß sie nichts wahrnimmt außer Gott, der sie immerfort anzieht, mit Glut erfüllt und sie nicht losläßt, bis er sie zu jenem Zustand des Seins gebracht hat, in dem sie aus seinen Händen hervorgegangen ist, zu jener reinen Schönheit, in der sie geschaffen worden.

Wenn die Seele durch diesen inneren Blick sich auf solche Weise und mit solch glühender Liebe angezogen sieht, so schmilzt sie hin in dieser Glut der Liebe ihres süßen Herrn und Gottes und ist überströmt von Wonne. Sie sieht weiter in dem göttlichen Licht, daß Gott niemals aufhören wird, sie an sich zu ziehen, sie so hinzuführen zu ihrer höchsten Vollendung, und daß er dies mit so großer Sorgfalt und nie erlahmender Fürsorge tut. Sie sieht, wie er all das tut aus reiner Liebe, daß sie aber wegen der hemmenden Sünde dieser Anziehung nicht folgen

<sup>5</sup> Von dieser Gleichförmigkeit ist auch die Rede in der »Vita«: »Ich sehe, wie Gott eine so große Gleichförmigkeit mit dem vernünftigen Geschöpf hat, daß er, wenn der Teufel das Gewand der Sünde ablegen könnte, sich augenblicklich mit ihm vereinigen und aus ihm das machen würde, was er aus sich machen wollte – kraft der Teilnahme an seiner Güte« (Leben, 168).

kann, diesem einigenden Blick, den Gott auf sie geworfen hat, um sie an sich zu ziehen. Sie sieht weiter, was es bedeutet, aufgehalten zu werden und das göttliche Licht nicht schauen zu dürfen. Dazu kommt dann noch das natürliche Verlangen der Seele, ohne Hemmung zu sein, diesem einladenden, die Einigung bewirkenden Blick folgen zu können. Ich sage: die Erkenntnis von all dem, was ich genannt habe, ist es, die in den Seelen die Qualen erzeugt, die sie im Fegfeuer haben. Es ist jedoch nicht so, als ob sie den Qualen besondere Beachtung schenken, obwohl sie sehr groß sind; ihr großer Kummer ist der Gegensatz, in dem sie sich zum Willen Gottes finden, der, wie sie klar erkennen, ihnen gegenüber nichts anderes empfindet als eine unfaßbare, reine Liebe. Diese Liebe zieht sie in jenem die Einigung bewirkenden Blick so mächtig und so ununterbrochen an, als wenn sie gar nichts anderes als nur dies eine zu tun hätte. Das alles empfindet die Seele, und wenn sie ein anderes Fegfeuer fände, ein härteres, in dem sie rascher von dem Hindernis frei werden könnte, sie würde sich sofort hineinstürzen, getrieben von jener Liebe, die Gott und die Seele eint.

## Kapitel X

*Wie sich Gott des Reinigungsortes bedient,  
um die Seele vollkommen rein zu machen.  
Wie sie dort eine so große Reinheit erwirbt, daß sie,  
selbst wenn sie dort bliebe nach ihrer Reinigung,  
nicht mehr weiter leiden würde.*

Ich sehe ferner, daß von der göttlichen Liebe etwas wie glühende Strahlen und Blitze ausgehen hin zur Seele, die so durchdringend und mächtig sind, daß man glauben sollte, sie würden nicht nur den Körper<sup>a</sup>, sondern auch die Seele vernichten, wenn solches möglich wäre. Diese Strahlen bewirken ein doppeltes: sie reinigen und sie vernichten. Betrachte das Gold! Je mehr du es schmelzen lässest, desto besser wird es. Du kannst es so lange im Schmelztiegel glühen lassen, bis du alles Unedle an ihm verbrannt hast. So wirkt das Feuer bei den stofflichen Dingen. Die Seele kann sich jedoch nicht vernichten, insofern sie in Gott ist, sondern nur soweit sie sich auf sich selbst gestellt hat. Und je mehr du sie reinigst, desto mehr vernichtest du das Selbstische an ihr, und schließlich bleibt sie gereinigt in Gott. Ist das Gold geläutert bis zu vierundzwanzig

<sup>a</sup> Aus dieser Stelle erkennen wir ganz deutlich, daß Katharina von ihrem eignen Erleben spricht – es ist die Rede vom Körper, der ja bei den armen Seelen nicht gegeben ist – und wie das für sie Bild und Gleichnis ist, Weg und Mittel zugleich zum Verständnis der Lage der Seelen im Reinigungsort. Ebenso in Kap. 12. – Auch bezüglich der »Blitze und Strahlen« findet sich in ihrer Lebensbeschreibung eine Parallele: »Sie sagte, aus der konsekrierten Hostie gehe ein gewisser Strahl der Liebe in sie ein, der das Innerste des Herzens durchdringe« (Leben, 64).



Karat, dann ist nichts mehr da zum Verbrennen, du magst die Hitze noch so sehr steigern, denn verzehrt werden kann an ihm nur, was Schlacke ist. So wirkt auch die göttliche Glut in der Seele. Gott läßt sie so lange in der Glut, bis alle Unvollkommenheit verbrannt ist und sie hingelangt zur Vollkommenheit von vierundzwanzig Karat, eine jede Seele gemäß dem ihr zugemessenen Grad. Wenn sie dann rein geworden ist, verbleibt sie ganz in Gott, ohne etwas von dem Eigensein zurückzubehalten – ihr Sein ist Gott<sup>7</sup>. Wenn er die so gereinigte Seele zu sich geführt hat, dann bleibt sie leidensunfähig, da nichts mehr vorhanden ist, das verzehrt werden könnte. Und wenn diese reine Seele in der Glut zurückgehalten würde, wäre das für sie kein Leiden mehr, es wäre für sie im Gegenteil das Erfahren der Glut der göttlichen Liebe, es wäre für sie wie das ewige Leben ohne irgendeine Widerwärtigkeit.

<sup>7</sup> »Il suo essere è Dio«. Johannes vom Kreuz, der Lehrer der Mystik, sagt über diese einende, wandelnde und verwandelnde Macht der Liebe: »Jeder ist der andere, und beide sind durch die Umgestaltung der Liebe eins. Dies wollte der heilige Paulus sagen (Gal 2,20): Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir . . . Wir können also sagen, daß nach dieser *ähnlich* machenden Umgestaltung sein Leben und Christi Leben durch die Liebesvereinigung ganz und gar ein und dasselbe war« (Wechselgesang Str. 12). In dem »Leben« Katharinas lesen wir: »Gott ist Mensch geworden, um mich zu Gott zu machen. Darum will ich ganz Gott werden *durch Teilnahme*« (bei Lechner S. 116) – Wem diese Sätze zu gewagt scheinen, der möge sich erinnern der II. Nocturn in der Vigil von Epiphanie, wo die Kirche im Brevier die Sätze liest: Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus (Augustinus, sermo 13 de tempore). Daß mit solchen Ausdrücken nicht dem Pantheismus das Wort geredet wird, braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden.

## Kapitel XI

*Von der Sehnsucht der Seelen im Reinigungsort nach voller Sündenreinheit.*

*Die Weisheit Gottes, der den Seelen sofort die Mängel verhüllt,  
die sie noch haben.*

Die Seele wurde geschaffen und ausgestattet mit allen guten Gaben, deren sie nur fähig war, um zur Vollkommenheit zu gelangen, nur sollte sie ihr Leben gestalten nach der Ordnung Gottes und sich freihalten von der Befleckung durch die Sünde. Infolge der Erbsünde aber verliert sie ihre Gaben und Gnaden und bleibt tot. Sie selbst kann sich nicht zum Leben erwecken, das kann nur Gott. Ist sie dann durch die Taufe wiedererweckt, so bleibt in ihr die böse Neigung, die sie zur Sünde bereit macht und sie schließlich (wenn sie sich nicht wehrt) hinführt zur persönlichen Sünde. So stirbt sie aufs neue. Gott erweckt sie dann noch einmal mit einer neuen besonderen Gnade, denn sie ist so besudelt und auf sich selbst hingewendet, daß es all der oben genannten göttlichen Veranstaltungen bedarf, um sie zu ihrem ersten Stand, in dem Gott sie geschaffen hatte, zurückzuführen, und sie könnte ohne diese niemals mehr den Weg zurückfinden.

Wenn sich dann die Seele auf dem Weg der Umkehr befindet, ist das heiß glühende Verlangen, sich in Gott umzuwandeln, so groß, daß das ihr Fegfeuer ist. Es ist nicht so, als ob sie den Reinigungsort als Reinigungsort betrachten könnte; *was ihr Fegfeuer ausmacht, ist eben dieses glühend heiße und zugleich aufgehaltene Verlangen.*



Dieser letzte Erweis der Liebe ist es, der das Werk im Menschen vollendet ohne den Menschen. Denn in der Seele finden sich so viele Unvollkommenheiten, daß die Seele bei ihrem Anblick in Verzweiflung fallen müßte. Doch dieses letzte Stadium verzehrt sie alle. Sind sie verzehrt, dann zeigt Gott sie der Seele, damit sie das Werk Gottes erkennt, das in ihr die göttliche Liebesglut vollbracht hat, nämlich die Tilgung aller noch vorhandenen Mängel<sup>8</sup>.

## Kapitel XII

*Wie im Fegfeuer Freud und Leid verbunden sind.*

Wisse, daß das, was der Mensch in sich als Vollkommenheit ansieht, vor Gott Mangel ist. Denn in allem, was der Mensch an Leistungen vollbringt – sie mögen in der Art, wie er sie sieht, beabsichtigt, will, im Gedächtnis hat, ganz vollkommen scheinen –, wenn er nicht anerkennt, daß sie von *Gott* gegeben sind, dann beschmutzt er sich<sup>9</sup>. Denn zur Vollkommenheit eines Werkes gehört, daß es vollbracht wird in uns ohne uns, d. h. der Mensch ist nicht der Erstwirkende. Das Werk muß in Gott getan sein, der Mensch darf nicht der Erste sein wollen. Eine solche Art von Wirksamkeit entfaltet Gott in diesem letzten Wirken der reinen, lauterer Liebe. Dermaßen ergreift die Liebe die Seele und erfüllt sie mit einer solchen Glut, daß der Körper, der mit der Seele verbunden ist, in Raserei zu verfallen scheint, so etwa

<sup>8</sup> Vgl. auch »Leben« Kap. 26 und Kap. 41.

<sup>9</sup> »Ich erkenne es klar, daß alles Gute nur in Gott ist, und daß in mir ohne die göttliche Gnade nichts anderes ist als Mängel und Fehler.« (Leben, 101).

wie ein Mensch, der sich im lodernden Feuer befände, niemals zur Ruhe käme, bis ihn der Tod erlöste.

Zwar verleiht die Gottesliebe, von der die Seele – wie ich es sehe – ganz erfüllt ist, ihr eine Zufriedenheit, die so schön ist, daß man sie nicht beschreiben kann, aber das mindert auch nicht im geringsten ihre Pein. Vielmehr verursacht gerade jenes sehnstüchtige Verlangen, das sich aufgehalten sieht, jene Pein, die um so qualender ist, je größer die Liebe ist, deren Gott sie fähig gemacht hat. So haben die Seelen im Reinigungsort größte Freude und größten Schmerz, und das eine hebt das andere nicht auf<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> »Le anime in Purgatorio han contento grandissimo e pena grandissima, e l'una non impedisce l'altra«. Auch das ist persönliche Erfahrung der Heiligen. Wir lesen aus den letzten Tagen ihrer Todeskrankheit: »Die Schmerzen, die sie litt, waren so groß, daß sie laut aufschrie und alle, die sie sahen, zu Gott um Erbarmen und Hilfe riefen . . . Der Körper bog sich unter Qualen . . . Da sie wieder sprechen konnte, sagte sie: Ich finde eine solche Zufriedenheit des Geistes und einen solchen Frieden des Gemütes in mir, daß es keine Zunge aussprechen und kein Verstand es fassen kann. Dabei sind die Peinen so groß, daß alles, was ein Mensch gewöhnlich leiden kann, wie nichts dagegen ist«. Leben, 144; vgl. auch Ps 93,19; 2 Kor 6,10; 2 Kor 7,4. – Von der reinigenden, läuternden und heiligenden Kraft des »Fegfeuers der Liebe« spricht auch die heilige Theresia von Lisieux und sie wagt in froher Zuversicht zu sagen: »Ich brauche mich vor dem Fegfeuer nicht mehr zu fürchten«. Der Grund dafür? Weil in ihr das läuternde, heiligende Feuer schon brennt: die Liebe!

### Kapitel XIII

*Wie die Seelen im Reinigungsort keine Verdienste mehr erwerben können,  
und wie sie die Liebeswerke betrachten,  
die in der Welt für sie verrichtet werden.*

Wenn die Seelen im Reinigungsort sich durch vollkommene Reue reinigen könnten, dann würden sie in einem Augenblick all ihre Schuld bezahlen, so überaus heftig ist die ungestüme Glut ihrer Reue. Denn ganz deutlich sehen sie das Hindernis, das ihnen die Vereinigung mit ihrem Ziel und ihrer Liebe, mit Gott, unmöglich macht, und sie wissen auch mit ganz klarer Einsicht, daß ihnen von der Schuld nicht das geringste erlassen wird, da es so festgelegt ist durch Gottes gerechtes Gericht. Das ist ihre Lage von Gott her gesehen. Vom Gesichtspunkt der Seelen her ergibt sich dieses: Sie haben nicht mehr die Möglichkeit einer selbstischen Wahl, sie können nurmehr wahrnehmen, was Gott will. Sie möchten auch gar nichts anderes wollen als das, was Gott will, denn so ist nun ihre endgültige Haltung.

Wenn von den Menschen auf dieser Erde ein Almosen für sie gegeben wird, das ihre Leidenszeit verkürzen soll, so können sie – soweit es auf sie ankommt – nicht mit Lust und Neigung darauf sehen, wenn sie dabei nicht zugleich übereinstimmen mit der unbestechlich gerechten Waage des göttlichen Willens. Sie überlassen alles Gott, der die Schuldzahlung so annimmt, wie es seiner göttlichen Majestät gefällt. Könnten die Seelen sich hinwenden, um diese Almosen zu sehen außerhalb der Ordnung des göttlichen Willens, so wäre das etwas Selbstisches, das ihnen alsbald die Schau des göttlichen Willens

entzöge, und das wäre für sie die Hölle. So stehen sie in friedvoller Hingabe zu allem, was Gott über sie bestimmt, sei es Freud oder Leid. Nicht mehr können sie fernerhin um das eigne Ich kreisen, sie sind ganz und gar umgewandelt und innerlichst mit Gott verbunden. Sie wollen nur, was Gott will, und sind alleweg von Herzen im Einklang mit seiner heiligen Ordnung.

### Kapitel XIV

*Wie die Seelen im Reinigungsort sich dem göttlichen Willen unterordnen.*

Stellte man eine Seele, der nur noch ein klein wenig fehlte bis zur vollkommenen Reinigung, so vor das Angesicht Gottes, man täte ihr eine große Unbill an: das wäre für sie ein größeres Leid als ein zehnfaches Fegfeuer. Sie könnte in diesem Zustand die reine Güte und unbestechliche Gerechtigkeit Gottes nicht ertragen. Es ist einfachhin unmöglich, von Gott und von der Seele her gesehen, daß sie zur Gottschau kommen könnte, bevor sie nicht bis zum letzten genuggetan hätte; nicht das geringste darf noch ausstehen. Etwas derartiges wäre für die Seele unerträglich, und sie ginge eher in tausend Höllen – wenn sie die Wahl hätte – als vor Gott zu stehen, ohne vollkommen rein zu sein.

### Kapitel XV

*Vorhaltungen, die die Seelen im Reinigungsort den Menschen in der Welt machen.*

Und so sagte denn jene heilige Seele, als sie die eben angeführten Dinge im göttlichen Lichte sah: Ich wollte, ich könnte so laut schreien, daß alle Menschen

auf Erden in Schrecken gerieten, und dann würde ich ihnen sagen: Ihr armen Menschen, warum laßt ihr euch so blenden von dieser Welt, daß ihr für eine so notvolle und wichtige Entscheidung, wie es die Todesstunde ist, nicht Vorsorge trefft? Wie könnt ihr euer Heil für gesichert halten in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes? Die ist ja so groß, sagt ihr . . . Aber was ihr nicht seht, ist dies, daß gerade die große Güte Gottes euch zum Gericht wird, wenn ihr nämlich gegen den Willen eines so gütigen Herren handelt. Gerade seine Güte müßte euch zwingen, in allem seinen Willen zu tun. Keinesfalls dürfte sie euch zu dem vermessenen Gedanken verleiten, ihr könntet, weil er ja gut ist, ungestraft Böses tun. Man darf seine Gerechtigkeit nicht außer Acht lassen. Ihr muß, so oder so, bis zum letzten genuggetan werden. Mach dir auch keine falsche Hoffnung, indem du dir einredest, ich gehe beichten, gewinne den vollkommenen Ablass und bin dann sofort von allen Sünden rein und gerettet. Bedenke, daß die Beichte und die vollkommene Reue, deren es bedarf, um den vollkommenen Ablass zu gewinnen, etwas sehr Schwieriges sind. Du würdest zittern vor Furcht, wenn du das recht wüßtest, und wärest eher davon überzeugt, ihn nicht zu gewinnen als ihn zu gewinnen<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Diese Skepsis der Heiligen wird durch die Lehre der Kirche über den vollkommenen Ablass durchaus gerechtfertigt. Im Lex. Theol. und Kirche I,34 heißt es: »Was den vollkommenen Ablass betrifft, so ist es noch eine *Streitfrage*, ob ein derartiger Ablass den vollständigen Erlaß aller zeitlichen Strafe bewirke oder nur dem ganzen Nachlaß der früheren kanonischen Bußen zu vergleichen sei . . .«. Ferner müssen zur Gewinnung eines vollkommenen Ablasses folgende Voraussetzungen erfüllt sein:

## Kapitel XVI

*Die Heilige zeigt noch, wie die Leiden der Seelen im Reinigungsort durchaus nicht ihren Frieden und ihre Freude hindern.*

Die Seelen im Reinigungsort gewahren, wie ich sehe, ein doppeltes Geschehen. Das eine: sie leiden und leiden mit Freuden jene Qualen. Ja sie halten dafür, daß Gott ihnen große Barmherzigkeit erwiesen hat, wenn sie überlegen, was sie verschuldet haben und was Gott nun einfordert. Hätte seine Liebe nicht die Gerechtigkeit barmherzig gemildert, indem sie mit dem kostbaren Blute Christi Genugtuung leistete, so würde eine einzige Sünde tausend Höllen verdienen. Darum leiden sie diese Pein auch gern, und sie möchten nicht ein Gran davon hergeben, da sie zutiefst davon durchdrungen sind, daß sie diese Strafe verdienen, und daß es so die Ordnung Gottes ist. Darum beklagen sie sich so wenig über Gott (soweit der Wille in Frage kommt), als sie es im ewigen Leben täten.

Das andere: Sie sind zufrieden, sie erkennen die Ordnung Gottes und sehen, wie liebevoll und barmherzig er mit den Seelen verfährt. – Diese doppelte Wahrnehmung schenkt ihnen Gott in einem Augenblick, und sie, von der Gnade getragen, begreifen und verstehen so wie sie sind, je nach dem Grad ihres Fassungsvermögens.

Aus dieser Erkenntnis erwächst ihnen eine große Zufriedenheit, die sie nie verläßt, die vielmehr zu Reinheit von schwerer Sünde, Reinheit von läßlicher Sünde, Reinheit von jeder Anhänglichkeit und Geneigtheit zur läßlichen Sünde.



nimmt in dem Maße, in dem sie Gott näher kommen. Diese Wahrnehmung machen die Seelen nicht in sich selbst, nicht aus eigener Kraft, sondern sie schauen alles in Gott. Mit ihm sind sie viel mehr beschäftigt als mit den Qualen, die sie ausstehen, und dies in einem Ausmaße, daß nichts auch nur irgendwie damit verglichen werden könnte. Denn jede Schau, die man von Gott haben mag, und sei sie noch so geringen Grades, übertrifft jedes Leid und jede Freude, die ein Mensch überhaupt erfahren kann. Aber selbst wenn sie noch weit darüber hinausginge, sie nähme jenen Seelen nicht ein Tröpfchen ab von Freude oder Schmerz.

### Kapitel XVII

*Die Heilige schließt ab, indem sie das,  
was sie über die Seelen im Reinigungsort gesagt hat,  
in Beziehung setzt zu dem,  
was sie in ihrer eignen Seele empfindet und erfährt.*

Diese Art der Reinigung, die ich bei den Seelen im Reinigungsort sehe, erfahre ich in mir selber besonders deutlich seit zwei Jahren, und von Tag zu Tag empfinde und sehe ich hier klarer. Ich sehe, daß meine Seele sich in meinem Körper befindet wie in einem Reinigungsort, der dem wirklichen Fegfeuer entspricht und ähnlich ist<sup>19</sup>. Jedoch ist ein bestimmtes

<sup>19</sup> Dieser etwas merkwürdige Gedanke, den Leib gleichsam als Reinigungsort zu betrachten, findet sich auch in ihrer Lebensbeschreibung: »Da die Seele sich an den Körper gebunden sieht, . . . erwartet sie mit sehnlichem Verlangen die Trennung, den Tod, durch den sie vom Körper scheidet, geradeso wie sie aus dem Reinigungs-orte austritt, um in das Paradies einzugehen. Denn Gott macht aus Gnade in gewisser Weise einigen *ihren*

Maß gegeben: eben soviel als der Körper ertragen kann ohne zu sterben. Dies wird aber immer mehr gesteigert, bis er dann schließlich doch stirbt. Ich sehe den Geist gelöst von allen Dingen, die ihm Nahrung geben könnten, auch von den geistigen, wie Freude, Ergötzung oder Trost. Er hat nicht die Macht, etwas zu genießen, nichts Zeitliches, nichts Geistliches, weder mit dem Willen noch mit dem Verstand, noch mit dem Gedächtnis, so daß ich etwa sagen könnte: ich habe mehr Gefallen an dieser als an jener Sache.

Mein Inneres ist auf solche Weise »belagert«, daß alles, woran sich das geistliche oder körperliche Leben labten, ihm nach und nach entzogen wurde. Nachdem ihm all das genommen ist, erkennt der innere Mensch: das waren nur Dinge zum Genuß und zur Erholung. Sind sie aber erst einmal vom Geiste als solche erkannt, dann sind sie ihm auch innerlich zuwider, so daß der Verzicht nicht schwer fällt. Denn der Geist hat das Verlangen, sich von all dem frei zu machen, was ihm hinderlich sein könnte bei seinem Mühen um die Vollkommenheit. Er geht

*Leib* zu einem *Reinigungsort*. Je mehr er den Geist durch jenen Trieb an sich zieht, desto mehr entzündet er in ihm das Verlangen, immer näher zu Gott zu kommen. Und wenn er die Seele auf den letzten Weg geführt hat und sie aus dem Körper heraus in das Vaterland führen will, dann hegt die Seele ein so starkes Verlangen, aus dem Leib zu scheiden und sich mit Gott zu vereinigen, daß ihr der Leib in Wahrheit als ein Reinigungsort erscheint, der sie vom Gegenstand ihrer Liebe fernhält . . .« (Leben, II. Teil, Kap. 6, S. 135). – Auch im Dialog findet sich die gleiche Auffassung: »Wisse, ich bereite der Seele aus ihrem Leibe ein Fegfeuer und vermehre dadurch ihre Herrlichkeit, indem ich sie ohne *anderes* Fegfeuer an mich ziehe« (II,6).



dabei mit einer geradezu grausamen Rücksichtslosigkeit zu Werke, und er würde sich sozusagen in die Hölle stürzen lassen, um sein Ziel zu erreichen. Darum schiebt er all das beiseite, was dem inneren Menschen ein Genügen gewähren könnte, und führt mit solcher Strenge die »Belagerung« durch, daß er auch nicht die geringste Unvollkommenheit durchgehen läßt. Er sieht sie und verabscheut sie.

Was nun die Beziehung nach außen angeht, so ist auch sie (da der Geist sich auf nichts einläßt) dermaßen »belagert«, daß die Seele nichts findet auf Erden, woran sie sich entsprechend ihrem naturhaften Verlangen, erfreuen könnte. Es bleibt ihr kein anderer Trost als eben dieser Gott, der all dies wirkt, und er tut es in großer, barmherziger Liebe, um so der Gerechtigkeit genugsutun. Diese Einstellung zu den äußeren Dingen bringt der Seele tiefen Frieden und große Freude. Aber diese innere Zufriedenheit mindert in keiner Weise die innere Pein und Bedrängnis. Und andererseits wäre die Seele keineswegs bereit, sich der göttlichen Ordnung zu entziehen, um diesen großen Schmerzen zu entgehen. Sie verläßt das Gefängnis nicht und versucht es nicht einmal herauszukommen, bis Gott getan hat, was zu tun ist. Meine Zufriedenheit besteht darin, daß Gott zufrieden ist. Ich könnte keine größere Pein finden als die, außerhalb der Ordnung Gottes zu stehen, denn ich sehe, daß sie ganz gerecht ist und ganz barmherzig. – All das Gesagte sehe und erfahre ich innerlich, aber ich weiß nicht, die rechten Worte zu finden, um auszudrücken, was ich schildern möchte. Was ich gesagt habe, erfahre ich deutlich in meinem Innersten, und deswegen habe ich es ausgesprochen.

Das Gefängnis, in dem ich mich – wie mir scheint – befinde, ist die Welt, die Fessel der Körper. Die von der Gnade erleuchtete Seele erkennt, was es bedeutet, zurückgehalten oder doch aufgehalten zu werden und so nicht zum Ziele zu kommen. Das bereitet ihr große Pein, da sie sehr fein empfindet. Dazu empfängt sie von Gott einen gewissen Adel, der sie Gott ähnlich macht. Ja noch mehr: er macht sie eins mit sich (*una cosa medesima*), indem er ihr Anteil gibt an seiner wesenhaften Güte. Wie es nun ganz unmöglich ist, daß irgend ein Leid Gott erreichen könnte, so geht es auch den Seelen, die sich ihm nähern: je näher sie ihm kommen, desto mehr empfangen sie von dem, was ihm eigentümlich ist. Die Verzögerung, die die Seele erfahren muß, ist es, die ihr die unerträgliche Qual bereitet. Denn durch dies peinvolle Aufgehaltenwerden wird die Seele ja um die Entfaltung ihrer persönlichsten, naturhaft gegebenen oder gnadenhaft geschenkten Anlagen gebracht. Sie ist nicht fähig, das zu verwirklichen, woraufhin sie doch angelegt ist, und so verbleibt sie in einer Pein, die in ihrer Größe der Wertschätzung entspricht, die sie für Gott hat; und diese ist um so größer, je vollkommener die Erkenntnis der Seele ist, und die Erkenntnis ist um so größer, je reiner die Seele von Sünden ist. So wird das Hindernis, das im Wege steht, in seiner ganzen schrecklichen Größe gesehen, da die Seele so ganz in Gott gesammelt ist und nichts sie ablenkt. Sie erkennt klar, was ist, und nichts kann sie über diese Wirklichkeit hinwegtäuschen.

Wie ein Mensch, der sich lieber umbringen läßt, als Gott zu beleidigen, zwar das Sterben als schmerzlich empfindet und darunter leidet, wie aber das

Licht Gottes, das ihn erfüllt, ihm solch einen inneren Schwung verleiht, daß ihm die Ehre Gottes mehr gilt als sein Leben, so ist es auch mit der Seele. Sie erkennt die Ordnung Gottes, und diese Ordnung schätzt sie höher als alle möglichen und noch so schrecklichen inneren und äußeren Qualen. Denn Gott, für den sie das auf sich nimmt, überragt alles, was sich empfinden und erdenken läßt. Dazu kommt noch, daß *die göttliche Berührung*, die der Herr der Seele verleiht, und sei sie selbst sehr geringen Grades, die Seele so sehr mit seiner Majestät befaßt sein läßt, daß sie etwas anderem gar keine Beachtung schenken kann. So läßt sie alle selbstische Rücksicht auf das eigne Ich fahren; es mag sie Schaden treffen oder Leid, sie sieht es nicht, spricht nicht davon, beachtet es nicht. Und all das erkennt sie – wie oben gesagt wurde – in einem Augenblick, wenn sie nämlich aus diesem Leben hinübergeht.

Am Schlusse stehe die innige Bitte: Gott möge all das vergehen lassen, was vom Menschen stammt, und das reinigende Feuer möge ihn läutern.

## NACHWORT ZUM TRAKTAT ÜBER DEN REINIGUNGSORT

Beim Lesen der Abhandlung über den Reinigungsort werden wir bisweilen die Empfindung gehabt haben: das ist ja fast traumhaft, manches scheint sogar verworren und widersprechend! Wieviel von den wirklichen Mängeln auf das Konto der Mitarbeiter und »Verbesserer« zu setzen ist, läßt sich – trotz der sorgfältigen Arbeit von Hügels – wohl kaum je ganz klarstellen. Aber trotz aller Unzulänglichkeiten und trotz des geringen Umfanges haben wir im Trattato ein überragendes Werk vor uns, dem die kompetentesten Beurteiler – wir hörten einige Stimmen – höchstes Lob spenden. Es wird hier eben die jenseitige Reinigung auf eine Weise dargestellt, die irgendwie neuartig ist, die bei allem tiefen Ernst erhebend ist und befreiend.

Was ist es also um die jenseitige Reinigung? Es ist ein Erfahren der unendlichen Liebe Gottes, eine »göttliche Berührung«, ein Überströmtwerden von der Gewalt dieser Liebe, ein Entbrennen in der Glut dieser Liebe, ein Hingerissensein zum Gott der Liebe, ein Jubeln und Danken, ein Glühen und Brennen vor Liebe.

Und zugleich: ein tiefes Erleiden der Sünde, ein Belastetsein mit der Wucht der Schuld, eine schmerzende Scham über soviel Undank, ein peinvolles

Empfinden der vielfältigen Befleckung, ein qualvolles Erleiden der Gottesferne, ein hilfloses Gebundensein, ein sehnsüchtiges Heimweh nach Gott, ein immer neues Erfahren der hemmenden Fesseln, ein heißes Sehnen nach Sühne und Reinheit, ein brennender Durst nach den Quellen des lebendigen Wassers, ein Gebranntwerden und Durchglühtwerden, ein Verbranntwerden und Verzehrtwerden wie das Gold im Schmelztiegel geglüht und gereinigt wird, ein namenloses, unsagbares, zermalmendes Leid, ein Meer von Weh und Schmerz, von Feuer und Glut – fast wie die Hölle. Im Dialog lesen wir (I,16): Besser hier tausend Jahre Leid als drüben eine Stunde Fegfeuer.

Aber es ist auch – und je weiter die Seele voranschreitet um so mehr – wie ein Aufblitzen der Seligkeit des Himmels. Freilich ohne daß diese Seligkeit das Leid auch nur im geringsten mindert oder gar aufhebt. Immer jedoch ist es die Liebe Gottes, die die Seele erfährt, die Liebe Gottes, die die Seele an sich zieht, die Liebe Gottes, die sie ziehend reinigt, die Liebe Gottes, die sie reinigend immer näher, immer enger an sich zieht. Bis dann mit der Auflösung der letzten hemmenden Bande, mit der Verbrennung der letzten lichtfremden Kruste, die Seele, ganz Licht geworden, ganz Glut geworden, ganz lodernde »lebendige Liebesflamme« geworden, ganz heilig, nun ihr Teilhaben an der göttlichen Natur erfahrend und erlebend, untergeht in dem Feuerbrand, dem Strom von Leben und Liebe, eingeht in die Seligkeit und Herrlichkeit ihres Gottes, eingeht in die Freude ihres Herrn.

Nun ist der Glaube ins Schauen übergegangen, die Hoffnung Besitz geworden, die Liebe entfaltet und

entbrannt in ihrer ganzen Fülle und Glut und Seligkeit. Jetzt erfährt sie, was sie geglaubt hat: »Mit einem Strom von Wonne wirst du sie sättigen« (Ps 35,9). Nun jubelt die Seele – endlich am Ziel –: »Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein! (Hohesl 2,16)

So werden wir gelehrt, die jenseitige Reinigung neu zu sehen: sie steht ganz und gar im Zeichen der Liebe. Die Möglichkeit der jenseitigen Reinigung ist *Geschenk der Liebe Gottes*. Dieser Blick auf die jenseitige Reinigung wird Aufruf an den Menschen, der noch in dieser Welt hier weilt, Aufruf zur Liebe. Aufruf zur wirklichen *Gottesliebe*: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen . . . (Lk 10,27), »Aufruf zur helfenden *Nächstenliebe* gegenüber den »Armen Seelen«, Aufruf zur rechten *Selbstliebe*. Und dieser letzte Aufruf heißt ganz präzise: Du mußt den Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung *hier* gehen und hier zu Ende gehen, wenn du den unvorstellbaren Qualen der jenseitigen Reinigung entgehen willst.

Wenn wir so die Reinigung der Seelen im Jenseits in der Glut der göttlichen Liebe betrachten, kommt uns ein wirklich erregendes Moment zum Bewußtsein: Diese reinigende Liebe Gottes ist nicht nur und nicht erst drüben am Werk. Sie will wirken und wirkt zuerst und vor allem *hier*. Die Reinigung drüben ist nur ein gnadenvolles, barmherziges Nachholen des vom Menschen hier Versäumten. Die Reinigung drüben ist eigentlich etwas, das nicht sein sollte. Die Liebe Gottes erfaßt und erfüllt, entzündet und durchglüht schon jetzt und hier die Seelen der Berufenen. »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Geist Gottes, der uns gegeben ist« (Röm 5,5).



Hier in dieser Zeit, in diesem Leben, sollen wir uns der Liebe Gottes ganz erschließen, ganz überlassen, ganz in sie eingehen, ganz in ihr, aus ihr, zu ihr hin leben, Gott liebend mit allen Kräften und den Nächsten wie uns selbst.

Das reinigende, erleuchtende und zur Einigung drängende Element ist die Liebe Gottes. Die Seele ist entbrannt in der Liebe und dieses Feuer läutert sie<sup>1</sup>.

Die Reinigung, die Erleuchtung und die Einigung, all das soll sich also hier vollziehen. Wenn wir treu sind, steigen wir dann hinan in spiralförmig ansteigenden Kreisen, immer wieder auf dem Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Jeder Abschluß wird wieder Anfang: Neues Licht, neue Liebe lassen neue Mängel, neue Fehler sichtbar werden, und deren Tilgung mehrt wieder die Aufnahmefähigkeit für reicheres Licht und größere Liebe. So steigt die Seele aufwärts, bis der Gipfel gewonnen ist: Die Fülle der Reinheit und Liebe gemäß dem ihr von Gott zgedachten Gnadenmaß, die Einigung mit Gott, die sich vollzieht in der Liebe, die ja die *virtus unitiva*, die einigende Tugend, ist.

Wir stehen vor einem unerbittlichen Entweder-Oder. Entweder gehen wir hier den Weg der Reinigung und Einigung in der Kraft der Gnade und verdienstlich, in Entfaltung all unserer Kräfte, oder

<sup>1</sup> Auch Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit ist mit solchen Gedanken vertraut. Bei ihr lesen wir: »Vielleicht werden wir (bei der Gewissensforschung) Fehler entdecken oder Mangel an Treue. Stellen wir sie der Liebe anheim, sie *ist* ein alles verzehrendes *Feuer*. Büßen wir so in der Liebe unser Fegfeuer ab.« (Lob der Herrlichkeit, 61).

wir müssen die Reinigung erleiden in der Nacht, da niemand mehr wirken kann.

Mit diesen Gedanken sind wir beim dritten Teil dieses Buches angelangt, der von der diesseitigen Reinigung handelt, die wir auf dem Wege der Ascese und Mystik erreichen sollen.



*Dritter Teil*

DIE DIESSEITIGE LÄUTERUNG

*Dem Sieger*

*will ich von dem verborgenen Manna geben*

Offb 2,17

1. DIE EINE LÄUTERUNG  
IN IHRER ZWIEFÄLTIGEN GESTALT

*Das sind jene, die aus der großen Drangsal  
kommen und ihre Kleider reingewaschen haben  
im Blute des Lammes*

(Offb 7,14)

Bisher haben wir von der jenseitigen Reinigung gesprochen, nun befassen wir uns mit der diesseitigen. Ausgehend von dem Grundgedanken der heiligen Katharina von der Beziehung und Verwandtschaft, ja wesentlichen Gleichheit der Reinigung hier und drüben, kommen wir zu dem Satz: Entweder gehen wir hier, in dieser Welt und Zeit den Weg der Reinigung *oder* wir müssen drüben die qualvolle Läuterung bestehen.

In diesem ersten Kapitel stellen wir uns die Aufgabe, die Erkenntnis von der wesentlichen Gleichheit der diesseitigen und jenseitigen Läuterung zu vertiefen. Dabei wird uns die Folgerung noch mehr einleuchten, daß die eine für die andere eintreten kann, daß die jenseitige eigentlich nicht sein sollte, daß sie sozusagen nur ein von Gott in barmherziger Liebe gewährter Ersatz, eine Notlösung ist, daß eben die Läuterung sich eigentlich hier, in dieser Welt, vollziehen sollte.

Wir werden hierzu neben Katharina von Genua noch andere von der Kirche anerkannte Zeugen hören. Im weiteren Verlauf der Abhandlung wollen wir dann versuchen, die aus solcher Einsicht sich ergebenden Folgerungen möglichst umfassend darzustellen. Wir werden wohl dabei erkennen und

geradezu spüren, wie uns das ganz persönlich angeht, wie das hineinreicht und hineingreift in unser persönlichstes religiöses Leben und Streben. Und es mag sein, daß wir auf diesem Wege richtiges – für uns wenigstens! – Neuland entdecken und staunend und erfreut hineinschauen und, erst zagend und dann froh beschwingt, hineinschreiten in bisher kaum geahnte Welten und Weiten, Höhen und Herrlichkeiten.

Das Entweder-Oder drängt uns, die ragende Bergwelt lockt uns, der liebende Gott zieht uns.

Beginnen wir also wiederum mit Katharina. Bei der Beschäftigung mit ihrer Fegfeuerlehre drängt sich der Gedanke auf: Ist es legitim, ist es berechtigt, wenn die Heilige es unternimmt, von ihren persönlichen körperlichen Zuständen und Erfahrungen aus auf den Zustand und das Erleben der Seelen im Reinigungsort zu schließen? Man muß zwar sagen, daß die »Heroldin des Reinigungsortes« in ihren Aussagen sehr zurückhaltend ist. Immer wieder schränkt sie ein: »wie ich es sehe«; »soweit ich es erkenne«; »wie mir scheint« usw. Aber sie ist dabei doch überzeugt, daß ihre Erkenntnisse echt und von Gott ihr geschenkt sind. Sie sagt ganz schlicht: »Gott hat es mir in Gnaden gezeigt.« Ihr persönliches Erleben ist ihr Weg zur Erkenntnis. Erlebend, erfahrend, erleidend erkennt sie, indem sie mit ziemlicher Unbefangenheit ihr eigenes inneres Erleben auf die Seelen im Reinigungsort überträgt.

Ihre Erkenntnisse sind also nicht die Frucht suchenden forschenden Denkens, sie fließen ihr vielmehr zu im Innersten ihrer Gott verbundenen, Gott erfahrenden »Seelenspitze«. Dieser Weg ist nicht der alltägliche, es ist der mystische. Katharina

ist Mystikerin, die die höchsten Stufen der Beschauung erfahren hat, und von dorthier kommt im letzten ihre Erkenntnis und ihr Zeugnis. Mystische Erfahrung aber ist eine solche, die durch eigne Tätigkeit nicht erreicht werden kann, sie ist »eingegossene Beschauung«. Das spezielle Gebiet nun, bezüglich dessen der hl. Katharina besondere Erleuchtungen und Erkenntnisse zuteil wurden (eben vor allem durch ihr mystisches Erleben), ist die reine Liebe und im Zusammenhang damit das Fegfeuer, die Seele im Reinigungsort.

Daß diese ungelehrte Frau bei diesem Schluß von sich auf die Seelen im Reinigungsort, von ihrem mystischen Erleben auf den Zustand der Armen Seelen, doch nicht willkürlich verfuhr, daß sie vielmehr, unbewußt vielleicht, einer bestimmten Gesetzmäßigkeit folgte, ergibt sich aus einer näheren Betrachtung des mystischen Weges. Diese führt uns zu der zuerst überraschenden, dann aber leicht einleuchtenden Erkenntnis, daß im tiefsten der Reinigungsweg hier und drüben der gleiche ist. Denn wir haben hier und dort das gleiche Ziel: Reinigung als Voraussetzung der Einigung; das gleiche Hemmnis: die ungeordnete Selbstliebe; die gleiche Weise der Vollendung: passive Reinigung; den gleichen seelischen Zustand: tiefstes Leid und höchste Freude geheimnisvoll verbunden; die gleiche sozusagen örtliche Situation: Endstrecke des Weges zu Gott; das gleiche Feuer: die reinigende, peinigende und zugleich beseligende Liebe Gottes.

Wenn wir bei der Behandlung dieser schwierigen und zugleich so wichtigen Fragen weithin zurücktreten und möglichst nur anerkannte und kompetente Autoren zu Wort kommen lassen, so wird der

Leser das wohl begreifen und begrüßen. Der Gewinn kann ein mehrfacher sein: Das Gebotene ist überzeugender; was problematisch ist, wird vielleicht einer Lösung näher gebracht; und schließlich geht es ja nicht darum, Neuheiten aufzubringen und zu vertreten, sondern das gute Alte wieder mehr zur Geltung zu bringen, und da vermag »eine Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1) mehr als eine einzelne unbekannte Stimme. Und dann hat die Kirche ja nicht umsonst Bernhard, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales zu Kirchenlehrern erhoben, und die Lehren einer hl. Theresia, die der hl. Papst Pius X. Lehrmeisterin der Mystik nennt, als caelestis (himmlich) bezeichnet.

Im Dialog der genuesischen Mystikerin, von dem man trotz der Vorbehalte von Hügel sagen kann, daß er – mindestens in dieser Frage – ganz im Sinne der Heiligen spricht, werden im 3. Kapitel des zweiten Teiles die großen und mannigfachen Leiden des mystischen Reinigungsweges geschildert. Da heißt es: Es ist »ein liebliches und zugleich grausames Fegfeuer auf Erden, obwohl es nicht erkannt wird«. Viele sehen eben diese Beziehung und Verwandtschaft nicht. Dieses Fegfeuer hier auf Erden ist »lieblich im Vergleich mit dem Fegfeuer des anderen Lebens, uns Blinden aber scheint es grausam zu sein. Allein was uns Grausamkeit scheint, ist große Barmherzigkeit. Wir sind ja alle Sünder und können die Reinigung nicht umgehen, wieviel besser ist es da, hier geläutert zu werden als im anderen Leben. Wer in dieser Welt seine Läuterung vollbringt, zahlt einen Heller, und der wird ihm für tausend Dukaten gerechnet wegen seines freien Willens in Verbindung mit der eingegossenen Gnade«.

Hier ist eindeutig ausgesprochen: das mystische Leiden ist ein Fegfeuer auf Erden. Es ist besser, hier geläutert zu werden als im anderen Leben, denn die Läuterung hier ist Wirken bei Tag, sie ist leichter und ist zugleich verdienstlich. Aber der Mensch muß die Läuterung hier wollen, erstreben und auf sich nehmen, denn »Gott setzt den Menschen niemals in solche Läuterung, ohne daß er dazu seine Zustimmung gegeben hat«. Der Mensch muß sich ganz in die Hände Gottes geben, »daß Gott mit ihm nach Belieben verfare«.

Und nochmals wird der fragenden Seele der Leidensweg des Mystikers und eines jeden, der mit Christus sein Kreuz trägt, gedeutet: »Ich bereite der Seele aus ihrem Leibe ein Fegfeuer und vermehre dadurch ihre Herrlichkeit, indem ich sie ohne anderes Fegfeuer an mich ziehe«<sup>1</sup>. Welch ein tröstlicher Gedanke! Der Leib und das mit dem Leib gegebene Leid kann *das* Fegfeuer werden, das das andere ersetzt!

Die Notwendigkeit, auf dem Wege der Reinigung die mystische Stufe zu erreichen und zu durchstehen, ergibt sich einfach daraus, daß eben erst auf dieser Stufe, in ihrem Licht, die letzte feine Verwurzelung und Verflechtung der ungeordneten Selbstliebe erkannt und ausgeglüht werden kann... Ist der Mensch erst einmal auf dem Wege der Reinigung und Erleuchtung höher und höher emporgestiegen, dann sieht er im Strahl des immer heller leuchtenden Lichtes all das, was er vorher übersehen hatte. Jetzt erst entdeckt er seinen »geheimen Diebstahl« an Gottes Eigentum und Ehre, indem er sich und seiner

<sup>1</sup> II, 6.



Kraft zuschrieb, was Gottes Gabe und Geschenk war. Bisher hatte er das in Selbstsucht und Verblendung gar nicht bemerkt. Die Seele »gab bisher nicht alles in Einfalt und Lauterkeit Gott zurück, sie genoß die Gaben Gottes, als seien sie ihr Eigentum, als habe Gott sie ihr für ihre Verdienste gewährt«.

Erst in dem neuen Licht kann sie ihren »Diebstahl und Raub« erkennen und zugleich sehen, was noch weiter an Läuterung nötig ist. Die Aufgabe ist nicht leicht. »Erkenne es, wie vieles da zu tun ist, wenn eine Seele hienieden schon geläutert und zu ihrer ersten Reinheit zurückgeführt werden soll *ohne Fegfeuer* in der anderen Welt, zumal dann, wenn Gott sie zu einem hohen Grad der Herrlichkeit führen will.« – Überläßt der Mensch sich ganz Gott, dann hält die mystische Reinigung so lange an, »bis die Seele ganz geläutert ist, so daß sie ohne Fegfeuer zu ihrem Ziele kommen kann«<sup>2</sup>.

Diese Gedanken verdichten sich zu folgendem Gebet: »Du hast mir o Herr ein anderes Licht gezeigt, in welchem ich sah, wie alles sonst Eigenliebe war, und daß selbst jene Werke, die so voll Liebe von dir und für dich, zu sein schienen, durch mich befleckt waren. Sie gingen durch mich hindurch, und ich eignete sie mir im Stillen an. Aber das war mir verborgen. Dem Anschein nach waren sie dein, und darin, o Herr, beruhigte ich mich. Aber nachdem ich deine reine einfache lautere flammende Liebe in ihren Wirkungen erfahren habe, bin ich ganz verloren in sie, und jede andere Liebe erscheint mir wie Selbstsucht, ja schlimmer noch als Selbstsucht. O göttliche Liebe! Was kann ich von dir noch sa-

<sup>2</sup> Dialog III, 10.

gen? Ich bin von dir besiegt und überwunden«. Die göttliche Liebe ist das Licht, das leuchtet, und zugleich das Feuer, das läutert: »O Flamme der Liebe, du verzehrest jeden Rost und vertreibst aus der Seele die Finsternis der Sünde und zwar so gründlich, daß nicht der mindeste Schatten der Unvollkommenheit mehr vor dir erscheinen darf. So tief innerlich wirkst du auf die Seele, daß du sie selbst von dem reinigst, was man *nur mit deinen Augen* sehen kann, in welchen das, was anderen als Vollkommenheit erscheint, fehlerhaft und mangelhaft ist«.

Es ist keine Frage: für Katharina von Genua ist Fegfeuer und mystische Reinigung das Werk der Liebe, ja die reinigende Liebe Gottes selbst, für sie gehören mystische und jenseitige Reinigung zusammen, die eine kann für die andere eintreten, bzw. muß für die andere eintreten, die Reinigung sollte eigentlich hier vollendet werden.

Das ist auch die Meinung des hl. Johannes vom Kreuz: »Wie die noch nicht gereinigten Geister, um zur seligen Vereinigung mit Gott zu gelangen, im anderen Leben durch die Peinen des Fegfeuers hindurchzugehen haben, so müssen auch jene, die zur vollkommenen Vereinigung in diesem Leben erhoben werden, das Feuer dieser genannten Peinen erdulden, das auf die einen mehr, auf die anderen weniger intensiv und längere oder kürzere Zeit wirkt, je nach dem Grade der Vereinigung, zu dem Gott sie erheben will, und im Verhältnis zu den Fehlern, von denen sie gereinigt werden müssen«.

Wir haben auch hier die deutliche Gleichung: wie im Fegfeuer so im mystischen Weg, beide bezwecken Reinigung

<sup>3</sup> II, 4.

<sup>4</sup> Joh. v. Kreuz, Leb. Liebesflamme, 2. Str. 5. Vers.

als Voraussetzung der Einigung. Und Reinigung muß sein, wenn nicht hier, dann drüben.

Garrigou-Lagrange faßt, in tiefer Vertrautheit mit der Theologie im allgemeinen und der mystischen im besonderen, seine Überzeugung in die Worte: »Die passiven Läuterungen scheinen außerordentlich zu sein, weil sie sehr schmerzhaft sind und die Natur überraschen. Sie sind in Wirklichkeit ein vorweggenommenes Fegfeuer<sup>5</sup>.«

Katharina von Siena betet: »Du bist das Feuer, das immer brennt und niemals erlischt, das Feuer, das alle Eigenliebe der Seele verzehrt, das jedes Eis schmilzt und alles erleuchtet. Dieses Licht ist ein Meer, in das sich die Seele immer mehr versenkt und den Frieden findet<sup>6</sup>.« Gott, seine Liebe, ist das Feuer!

»Der Herr sprach zu mir« – berichtet Theresia von Avila aus einer Stunde tiefsten Leides – »ich sollte mich nicht fürchten . . .« In dieser Pein werde die Seele gereinigt und gebildet, wie das Gold im Feuerofen geläutert wird. Es gehe hier jene Reinigung vor sich, die sonst im Fegfeuer geschehen müßte<sup>7</sup>.

So sehr gleichen sich die Leiden des Reinigungsweges und des Reinigungsortes, daß wir beim Lesen der Schilderung Chardons<sup>8</sup> erst am Ende merken, von welchem Weg er spricht: »Wenn Bilder und Formen im Geiste vergehen; nimmt Gott ihm auch zuweilen noch das Wissen um seine Gegenwart. Dies stürzt den Geist in tiefste Qualen. Dann lebt er in

<sup>5</sup> Mystik und christl. Vollendung, 157.

<sup>6</sup> Dialog Kap. 167 bei Garrigou-Lagrange, Die drei Bekennerungen und die drei Wege, 109.

<sup>7</sup> Leben, Kap. 20.

<sup>8</sup> Dominikaner, geb. 1595, gest. 1651; bei Bremond, Das wesentliche Gebet, 213.

voller Finsternis, hilflos wie in einer Gruft, ohne den Ort, wo er sich aufhält, erblicken zu können, ohne zu wissen, wie er hereinkam, und wie er je von hier entweichen könnte. Nicht als wollte er entweichen . . . vielmehr fügt er sich völlig in seine Lage. Die Qual, in der er lebt, hindert nicht den Frieden, der ihn erfüllt. *Sein Zustand gleicht vollkommen dem der Seelen im Ort der Reinigung.*«

Der schlimmste und zugleich zäheste Feind der Seele auf dem Wege zu Gott ist die Eigenliebe. Immer wieder – wie wir bereits früher gesehen haben – spricht Katharina von der proprietà, von dem Eigensein, der Ichsucht, der Eigenliebe. Und dieser Feind ist schwer zu fassen. Er weiß sich in tausend Formen und Weisen zu tarnen. Die Große Theresia, diese gründliche Kennerin der menschlichen Seele und ihrer verborgenen Abgründe, sagt einmal: »Unsere Eigenliebe ist von der Art, daß es ein *Wunder* ist, wenn wir uns selbst schuld geben und uns selbst erkennen.« Aber sie muß sterben, hier oder drüben und drüben unter größeren Schmerzen noch als hier! Die unerschöpfliche Nachfolge Christi betont im 2. Buch im 11. Kapitel: »Wenn ein Mensch all seine Habe hingibt, das ist noch nichts. Wenn er große Bußwerke tut, das ist noch nichts Besonderes. Wenn er viel weiß, er ist noch weit weg vom Wichtigsten. Wenn er große Tugend hat und glühende Frömmigkeit, ihm fehlt noch viel, das eine nämlich, das von dringlichster Notwendigkeit ist. Was ist das? Er muß, wenn er alles verlassen hat, aus *sich selbst vollständig herausgeben* und darf *nichts von Selbstliebe* zurückbehalten.« Diese Forderung kehrt bei Katharina immer und immer wieder. Nicht minder oft schärfen Theresia und Johannes vom

Kreuz diese Mahnung ein. Aber letzte Befreiung und vollkommene Lösung muß Gott uns geben. Wir müssen uns Seinem Wirken überlassen: »Wenn wir dem göttlichen Willen zustimmen, stimmen wir dem Tod und der Vernichtung unseres Eigenwillens zu, denn nichts anderes ist ja der Wille Gottes mit der Seele, als zu zerstören, was ihr von *eigenem Willen* übrig bleibt<sup>9</sup>.« In ähnlichem Sinne spricht Noulleau, der auch der »Französischen Schule« angehört: »Der Christ, der nur die Heiligkeit Gottes im Sinn hat, widersteht keiner Willensäußerung Gottes, der als der Heilige in ihm wirkt und nicht abläßt, in ihm einzureißen, um aufzubauen; wegzunehmen um zu geben; einzuebenen um aufzurichten; auszulöschen um anzuzünden; aufzuzehren um zu reinigen; abzutöten, um das edelste Leben zu stiften<sup>10</sup>.« Und wiederum: das muß geschehen hier oder drüben.

Auch Katharina von Siena wird nicht müde, von diesem Hauptfeind der Seele zu sprechen: »Die Seele muß die Wurzel der Eigenliebe ausreißen, die ihre Taten vergiftet, um in Wahrheit völlig der göttlichen Liebe leben zu können.« »Du weißt, daß alles Böse seinen Ursprung in der selbstsüchtigen Liebe zum eignen Ich hat, daß diese Liebe wie Finsternis ist, die das Licht der Vernunft bedeckt<sup>11</sup>.« »Die Selbstliebe ist die Ursache jeder Sünde« stellt Thomas von Aquin nüchtern fest<sup>12</sup>.

Zusammenfassend äußert sich Mager in seinem bedeutenden Werk »Mystik als seelische Wirklichkeit, eine Psychologie der Mystik«, über die mysti-

<sup>9</sup> Piny, bei Bremond, 267. — <sup>10</sup> Bremond, 115.

<sup>11</sup> Dialog, Kap. 51 und 63.

<sup>12</sup> I. II. q. 77 art. 4. — Padre Pio urteilt: L'amor proprio è figlio della superbia e più malizioso ancora della madre.

schen und jenseitigen Reinigungsleiden folgendermaßen: »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 und Qualen machen, denen die passive Reinigung mystische Seelen überantwortet. Sie kommen nach einmütiger Auffassung aller Mystiker *den Qualen des Fegfeuers gleich* . . . Das Fegfeuer 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 selbstsüchtigen Verhaftetseins in die Sinnlichkeit, immer wieder aufreißt . . . Die bildliche Sprache vergleicht die Qualen mit denen, die das Feuer verursacht. Darum ist die Rede von dem Feuer des Fegfeuers 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, Strafe des Verlustes), sondern auch, daß es Schmerz empfindet (poena sensus, Strafe der Sinne). Gottes übernatürliches Gnadenlicht in der todsündigen Seele verursacht nicht bloß, daß sie ihn nicht sehen kann (poena damni), sondern bewirkt auch höchste Qual (poena sensus). Das sind auch die beiden Leiden, die die hl. Menschheit Christi als poena sensus in der Todesangst am Ölberg und als poena damni in der Gottverlassenheit am Kreuze erduldet hat<sup>13</sup>.«

<sup>13</sup> a. a. O., 344.



In dem ganz hervorragenden Buch über das christliche Gebetsleben sagt Moschner ohne Wanken: »In der Beschauung, im beschauenden Gebet, und nur da und nur so verwandelt Gott die Seele zu sich hin, verwandelt er, soweit es für seine liebende und allweise Allmacht möglich ist – und wo sind ihre Grenzen? – die Seele in sich. So wahr ist dies, daß die Seele, die auf Erden nicht in die Beschauung eingetreten war und in und durch Beschauung vollendet wurde, unter allen Umständen die Läuterung des Reinigungsortes auf sich nehmen muß . . . Zwischen dem, was im Reinigungsort geschieht, und dem, was die Seele in der Beschauung durchmacht, besteht kein Wesensunterschied<sup>14</sup>.«

Es ergibt sich aus dem Gesagten wohl das eine mit aller Deutlichkeit: Zwischen diesseitiger und jenseitiger Läuterung besteht kein Wesensunterschied.

<sup>14</sup> a. a. O., 236.

## 2. VON DER ASZESE ZUR MYSTIK

*Siehe, ich siehe vor der Türe und klopfe an*

(Offb 3,20)

Wir sind also vor die Entscheidung gestellt: Läuterung hier oder Läuterung drüben. Und so kommen wir zur Frage: Worin besteht die *diesseitige* Läuterung? Nun wenn sie mit der jenseitigen wesensgleich ist, dann muß auch sie vor allem im Wirken Gottes bestehen. Freilich muß das Wirken des Menschen hinzukommen. »Gott wirkt in uns das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen« (Phil 2,13), und wir wirken mit. Wenn wir bei der Betrachtung dieses Zusammenwirkens den Nachdruck auf das menschliche Tun legen, dann haben wir das, was wir Ascese nennen. Das Wort kommt von dem griechischen *askein* (1 Kor 9,25) und heißt auf Deutsch üben. Ascese ist das beharrliche Ringen des Menschen, mit Hilfe der Gnade die Vollkommenheit zu erlangen. Sie ist das ernste Bemühen, gemäß dem Wort des Herrn zu leben: »Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Mt 16,24).

Genügt aber die Ascese, um das Ziel, Läuterung, Erleuchtung und Einigung, zu erreichen? Die Antwort heißt: Die Ascese genügt nicht, sie muß vielmehr ihre Vollendung und Krönung in der Mystik finden. Und warum genügt die Ascese nicht? Weil sie eben nur ein Teilstück des Weges zu Gott ist, nur



die erste Hälfte, nur ein Anfang. Wir werden später noch einmal auf die Begründung zurückkommen.

Versuchen wir nun zuerst einmal klarzustellen, was mit Mystik gemeint ist. Viele haben da ganz verworrene Vorstellungen. Sie verwechseln Mystik mit Mystizismus, sie unterscheiden nicht zwischen höchstentfalteter Religiosität und krankhafter oder pantheistischer Entartung. Sie vergessen, daß auch hier der Satz sich bewahrheitet: *Corruptio optimi pessima*, wenn das Erhabene entartet, ist es besonders schlimm.

Was ist also Mystik? Wir bringen zuerst einige Begriffsbestimmungen und lassen dann das Leben und Erleben selbst zu Wort kommen. J. V. Bainvel S. J. definiert: »Mystik ist das bewußt gewordene, erfahrungsgemäß erkannte Gnadenleben<sup>1</sup>.«

Das Wesen der mystischen Einigung und Umwandlung erklärt Kleutgen S. J. als einen »Zustand, in welchem die Seele jene Vergöttlichung, welche die Väter als die eigentümliche Wirkung der Gnade bezeichnen, in sich wahrnimmt und erfährt (empfindet)<sup>2</sup>.«

Scheeben schreibt: »Die Mystik im engeren Sinne ist nur eine höhere und mehr in die Empfindung und Erscheinung übertretende Entwicklung der allen wahren Christen gemeinschaftlichen Grundlage der Übernatur<sup>3</sup>.« Er schließt daraus: »Mit Recht wird demnach gesagt, daß *jeder* Christ der Wirklichkeit

<sup>1</sup> *La vie de la grâce devant conscience, connue expérimentalement*. Einleitung zu A. Poulain, *La grâce d'oraison*, XXX.

<sup>2</sup> *Theologie der Vorzeit II*, 125. Vgl. Alfred Eröss, *Matth. Jos. Scheeben – ein Mystiker der Neuscholastik*, In: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 1936, 175.

<sup>3</sup> bei Eröss, a. a. O.

nach . . . ein Mystiker ist, wenn er wenigstens das Leben des Glaubens lebt.« Und nochmals »Selig der, dem es gegeben ist, schon in diesem Leben die ganze Innigkeit und Süßigkeit dieser Liebe zu verkosten. Ihm offenbart sich schon einigermaßen das mystische Leben, das in allen Christen, die im Stande der Gnade und Liebe Gottes sind, verborgen ist<sup>4</sup>.«

Hören wir nun den hl. Bernhard. Er bringt uns nicht exakte Definitionen, er legt – wider seinen Willen – Zeugnis ab von dem, was er selbst beglückt und erschüttert erfahren hat. Er unterscheidet im Anschluß an das Hohe Lied (1,1) einen dreifachen Kuß des Bräutigams: Den Kuß der Füße; durch ihn schenkt Gott dem Sünder die Vergebung. Den Kuß der Hände; durch ihn wird der Mensch zu guten Werken befähigt. Den Kuß des Mundes: die Gabe der Beschauung<sup>5</sup>. Ja der Kirchenlehrer von Clairvaux geht so weit, daß er im mystischen Kuß, der mystischen Vereinigung, gewissermaßen eine neue Inkarnation sieht und die Beschauung geradezu neben die Menschwerdung des Sohnes Gottes stellt<sup>6</sup>.

Nur mit Ergriffenheit kann man lesen, wie der hl. Abt von Clairvaux zagend und stammelnd – ein anderer Paulus – von seinem mystischen Erleben Zeugnis gibt. Mit der glühenden Sprache einer

<sup>4</sup> ebd., 266; vgl. auch L. Lercher, *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie*, In: *Zeitschrift für kath. Theologie* 1918, 1–45.

<sup>5</sup> Vgl. *Sermo 87 de diversis*, Migne 187, 703.

<sup>6</sup> In *Cant. 2,3 de div. 87,3*; *incarnari = osculari ab ore Dei*; *contemplari = osculari ab osculo oris Dei*; vgl. R. Linhart, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, 225.

Seele, die ganz und gar Sponsa Verbi (Braut des Wortes) geworden ist, deren spes et res amor ist, deren eins und alles die Liebe ist, der jede Liebe verdächtig ist, die irgend etwas neben der Liebe im Auge hat, deren Sprache dem Nichtliebenden die eines Wahnsinnigen (amans amens!) zu sein scheint, wendet sich Bernhard kurz vor seinem Tode an seine Brüder: »Ich sehe die Gefahr, die mir droht, und weiche ihr nicht aus. Ihr habt mich zum Reden gezwungen . . . so hört mich denn, einen Menschen, der nur zitternd reden und doch nicht schweigen kann. Mag mir für dieses Wagnis als Entschuldigung dienen eben mein Zittern und Beben, und vielleicht werden auch diese meine Tränen in Gnaden angesehen . . . Ertragt ein wenig meine Torheit. Ich will sagen, wie es mit mir steht. Es fällt mir schwer, aber ich will mich preisgeben, um euch zu nützen (prodar ut prosim). Wenn ihr voranschreitet, so wird mich das trösten für meine Torheit, wenn nicht, so will ich eben meine Torheit kundtun. Ich bekenne, daß auch zu mir das Wort gekommen ist; in Torheit rede ich, es war nicht nur einmal. Und wenn es wieder und wieder zu mir kam, ich habe nicht bemerkt, wie es kam. Ich fühlte, es ist da, ich erinnerte mich, es war da. Sein Kommen konnte ich ahnen, feststellen aber nie und ebensowenig sein Gehen . . .?«

In den Gnadenstunden der Beschauung – er bedauert, daß sie so selten sind und nur kurz dauern (eheu, rara hora, parva mora) – ist Bernhard bisweilen von solchem Glück, solcher Freude und Süßigkeit erfüllt, daß er fast vermeint, schon der Seligkeit der Heiligen teilhaft zu sein. Wehmütig

<sup>7</sup> In Cant. sermo 74.

ruft er aus: o si durasset, o hätt's doch immerfort gedauert! Über die Beschauung selbst sagt er im gleichen Zusammenhang: »Sie bedrückt nicht, sie beglückt; sie weckt nicht unruhige Neugier, sie macht ruhig; sie regt nicht auf, sie macht still. Sie schafft wirklich Ruhe. Der ruhige Gott macht alles ruhig, und den Ruhigen anschauen heißt selbst ruhig werden<sup>8</sup>.«

Weg, wenigstens zu einigem Verständnis der Mystik, der Seligkeit und dem Leid der Beschauung, kann für manche vielleicht auch das so irdisch-sinnliche und zugleich so überirdisch-geistliche Lied der Lieder werden, das Hohe Lied, das gerade in der Schilderung der körperlichen Schönheit und bräutlichen Liebe das Übersinnliche und Übernatürliche veranschaulicht. »Für das Unsagbare der mystischen Einung muß das Sägliche der irdischen, für das ›Weislose‹ das Bild gesetzt werden<sup>9</sup>.« Das irdische Liebesleben und -Erleben bis hin zu Sexus und Sexualität ist Bild und Gleichnis, Schatten und Abglanz des tiefsten religiösen Sehnsens und Suchens, Erlebens und Erfahrens und seiner letzten Erfüllung und Vollendung. Werden doch die höchsten Stufen mystischen Erlebens mit ›Verlobung‹ und ›Vermählung‹ angedeutet. Denn »auch die höchste Liebe gleicht der sinnlichen in der Unbedingtheit der Leidenschaft und des Willens zur Vermählung<sup>10</sup>.«

Wer würde es wagen, in solchen Bildern und Gleichnissen zu reden, wenn nicht die vom Heiligen

<sup>8</sup> In Cant. sermo 23.

<sup>9</sup> Felix Braun, Sämtliche Dichtungen des hl. Johannes vom Kreuz, Einführung, 30.

<sup>10</sup> ebd.

Geist inspirierte heilige Schrift es so ausgiebig und unbefangenen täte? Wir dürfen also – wie es der Heilige Geist im Hohen Lied nahelegt – das gesamte Liebes- und Eheleben auch in seiner körperlichen Sphäre unter das Wort stellen: »dieses Geheimnis ist groß« (Eph 5,32). Es bildet ab und deutet an die Liebes- und Lebensgemeinschaft Christus und Kirche, Gott und Seele, die in der Gnadengemeinschaft beginnt, in der Beschauung sich dem höchsten auf Erden erreichbaren Gipfel nähert und in der ewigen Vermählung vollendet wird.

So begreifen wir, daß gerade Mystiker sich so sehr zum Hohen Lied hingezogen fühlen, daß sie sich so gern seiner Formulierungen und Bilder bedienen, um ihrem tiefsten Erleben einigermaßen angemessen Ausdruck zu geben. Man kann nur mit Verwunderung und Bewunderung etwa den gewaltigen Folianten zur Hand nehmen, den Ludwig de Ponte über das Hohe Lied geschrieben hat, wo er unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt der Liebe das ganze innere Leben behandelt. Und wenn Johannes vom Kreuz sich auf dem Sterbebett aus dem Hohen Lied vorlesen läßt, so wird uns erschütternd deutlich, wie dieser Heilige schon ganz in der Region beheimatet war, wo sie weder heiraten noch verheiratet werden, wo sie sind wie die Engel Gottes.

Was ist Mystik? Liebe, die Vollendung der Liebe, bräutliche Liebe. Die Seele ist, erfüllt vom Geist der Liebe und seinen sieben Gaben, mehr mota als movens (mehr bewegt als bewegend), und immer mehr erfährt sie in der Entfaltung der Gabe der Weisheit die scientia sapida, die wohlschmeckende Wissenschaft, das Wohlgefallen, den Wohlgeschmack, sie kostet, wie »süß der Herr ist« (1 Petr 2,3; Ps 33,9).

Wie weit wir uns entfernt haben von dieser scientia sapida, wie sehr wir in Voluntarismus und Intellektualismus gefangen sind, wird augenfällig etwa an der Weise, wie man immer wieder in dem Gebet zum Heiligen Geiste recta sapere übersetzt. Man setzt unbekümmert sapere = intelligere und so kommt zustande: das was recht ist *verstehen!*

Freilich all das Gesagte kann nicht das Begreifen schenken, aber es kann Wege weisen. Ich kann ja auch mit Worten nicht klar machen, was es um die Süßigkeit des Zuckers ist. Ich muß ihn schmecken, nicht nur logisch oder chemisch untersuchen. Von der Beschauung gilt: »nur der begreift sie, der sie empfängt<sup>11</sup>.«

Nun könnte vielleicht jemand fragen: was hat denn das alles mit der Läuterung zu tun? Nun, sehr viel! Die Seele, die so im göttlichen Lichte steht, die sich so geliebt weiß und so liebt, ist feinfühlig und hellhörig geworden. Jede Abweichung und Untreue, auch die kleinste, kommt ihr ins helle Bewußtsein. Wir wissen (und werden es nun besser verstehen), wie große Heilige in aller Ehrlichkeit und Überzeugung von sich gesagt haben, sie seien die größten Sünder. Wir wissen aber auch, wie große Sünder sich für gerecht halten können. Je mehr Licht und Liebe die Seele erfüllen, um so feiner wird das Gewissen und seine Antwort. So mehrt die Einigung mit Gott das Licht in der Seele und tilgt in Liebesreue die Mängel, immer wieder und immer vollkommener, bis dann das Ziel erreicht ist: vollkommene Reinigung, vollkommene Einigung. Und Heil dem Menschen, der es am Ende seines irdi-

<sup>11</sup> Philippus 2. S. Trin. III, 394.



schen Weges erreicht hat: er wird sofort eingehen ins ewige Leben.

Die besondere Bedeutung der Mystik für die Heiligung besteht darin, daß sie immer wieder über Reinigung und Erleuchtung zu höheren Stufen der Einigung führt. Johannes vom Kreuz sieht in der Reinigung die Hauptaufgabe der Mystik. Durch sie muß der Mensch bezüglich des Sinnenfalligen und Geistigen umgestaltet werden und in Ordnung und Ruhe kommen entsprechend dem Stand der Unschuld, den er in Adam besaß<sup>12</sup>. Diese Umwandlung, dieses Einswerden mit dem göttlichen Willen, dieses Eingehen in den göttlichen Rhythmus kann nicht ohne große Schmerzen und Leiden geschehen. Der Mensch muß geradezu »umgedreht« werden, aus der *conversio in creaturas* zur *conversio ad Deum*, aus der Hinwendung zu den Geschöpfen muß er zur geraden Ausrichtung auf Gott hin gelangen. Und dieses Umdenken, diese Bekehrung vollzieht sich auf dem Wege durch die doppelte dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Es ist hier selbstverständlich die Aszese unentbehrlich, aber sie reicht nicht aus.

Wenn man die Mystik auch beschreibt als Vornahme (*anticipatio*) und Vorgeschmack (*praegustatio*) des ewigen seligen Lebens, so ist das eben doch nur eine Seite, der aber meist eine Art Hölle oder Fegfeuer vorausgeht und die immer wieder unterbrochen oder begleitet ist von Leiden, die wie ein Vorgeschmack von Fegfeuer und Hölle sind. Immer wieder entspricht, wie schon gesagt wurde, der größeren Lichtfülle ein tieferes Erkennen der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes und zugleich im

<sup>12</sup> Dunkle Nacht II, 24.

Kontrast dazu der Unheiligkeit und Sündhaftigkeit der eignen Seele, alles dessen, was die Seele noch befleckt und von dem Ziel ihres Sehnsens zurückhält, wie es Katharina immer wieder so ergreifend schildert. Es ist also nicht so, daß man sagen könnte: diese Seele ist nun auf dem Wege der Reinigung, jene auf dem der Erleuchtung, eine dritte auf dem der Einigung. Jedes Fortschreiten auf dem Wege zu Gott geschieht immer wieder in diesem Dreiklang. Es ist wie eine Spirale, wie eine Wendeltreppe. Ich gehe, wenn ich emporsteige, immer wieder denselben Weg, den nämlichen Kreis, aber in einer höheren Ebene.

Abschließend kann man mit Dimmler sagen: »Es gibt zwar eine starke Bewegung, die darauf abzielt, die Überlieferung bezüglich der Mystik in allem wieder aufzunehmen. Aber sie ist noch nicht (noch lange nicht!) überall durchgedrungen. Nicht daß sie große Widerstände fände, aber es fehlt vielfach das Verständnis. Nur sehr schwer geht vielen der Gedanke ein, daß es sich bei der Mystik nicht um eine Schwärmerei, sondern um eine Lebensfrage der Kirche Gottes handelt<sup>13</sup>.«

<sup>13</sup> E. Dimmler, *Beschauung und Seele*, 215. Es ist wirklich eine Lebensfrage für die Kirche Gottes und eine Lebensfrage für den einzelnen. Und eine solche Frage darf man nicht leichtthin abtun.



### 3. MYSTIK UND AUSSERORDENTLICHE PHÄNOMENE

*Ich weiß von einem Menschen,  
daß er ins Paradies entrückt wurde  
und unaussprechliche Worte hörte*

(Kor 12,3)

Ein ruhige, nüchterne, fleißige Bauersfrau wird nachts um 11 Uhr plötzlich wach. Ihr Sohn ruft: Mutter, Mutter! Sie ist nun hellwach und sagt sich: Du mußt geträumt haben, Hans ist doch gar nicht daheim, er ist ja in Frankreich. Und sofort kommt die Angst: hoffentlich ist ihm nichts Schlimmes widerfahren. Drei Tage später bekommt sie einen Brief: ihr Sohn ist gefallen. Es war in der Stunde, da sie ihn hatte rufen hören . . .

Diese kleine Geschichte aus dem Alltag kann veranschaulichen, wie schwierig es ist, auf dem Gebiet des Okkulten (um den allgemeineren Ausdruck zu gebrauchen) recht zu sehen, zu scheiden und zu unterscheiden. Man wird sich vielleicht bescheiden und sagen müssen: Zum Wesen des Okkulten gehört, daß es irgendwie verborgen, unzugänglich ist und – trotz aller Forschung – wohl auch bleibt. Verborgene, ungewöhnliche, seltsame Dinge im Bereich des Religiösen machen da keine Ausnahme.

Wir wollen uns aber hier mit diesem Fragenkomplex nicht näher befassen. Nur einiges Grundsätzliche sei gesagt:

Mystik ist nicht gleichzusetzen mit den Phänomenen, die bisweilen als Begleiterscheinungen auftreten.

Die Übernatürlichkeit bzw. der übernatürliche Bezug solcher Phänomene wird durch die Heiligkeit ihrer Träger erwiesen. Nicht umgekehrt! So sind etwa Stigmata weder für heroische Heiligkeit noch für mystische Begnadung eindeutiger Beweis.

Es entspricht der Lehre Benedikts XIV. und dem Sinn der Kirche, bei Erscheinungen, die mystischer Art sein könnten, so lange an einer natürlich-selt-samen Verursachung festzuhalten, als nicht Gründe besonderer Art in die Übernatur verweisen.

Eine Überschätzung und Unterschätzung solcher Phänomene ist gleicherweise zu vermeiden.

Als Phänomene kommen in Frage: Stigmatisation, Visionen, innere Ansprachen, Schweben des Körpers, Lichtausstrahlung, Nahrungslosigkeit, Formen von Telepathie und Hellsehen, Herzenskunde, Sprechen und Verstehen fremder Sprachen, Blick in Vergangenheit und Zukunft.

Joseph Bernhart meint: »Eine kritisch ernsthafte Parapsychologie hat das Gebiet des Okkulten bis zur Spruchreife durchgesehen. Im allgemeinen geht das Bemühen auf die Einbefassung dieser Phänomene ins Bereich des Natürlichen, dessen Grenzen sich notgedrungen um sie erweitern müssen . . . Was im vollen Sinn für übernatürlich gelten soll, muß über *alle* Kräfte der geschaffenen Natur erhaben sein. Wer wollte dies aber von jenen zwar ungewöhnlichen, aber weitem auch außerhalb des christlichen Heiligtums auftretenden Phänomenen behaupten? – So werden Theologie und Hagiographie am sichersten vorgehen, wenn sie diese Dinge als *natürliche* Möglichkeiten der menschlichen Physis betrachten und demgemäß die Frage nach der Übernatürlichkeit der Erscheinungen als solcher an sich ganz aus dem

Spiele lassen . . . Sie sind nicht Zeichen der Heiligkeit, und deshalb sind sie – anders als bei anderen – Natur in der Hand der Übernatur . . . Stigmen sind nichts anderes als nach außen tretende pathologische Zeugnisse für die Macht einer Vorstellung oder Suggestion und der besonderen Empfindsamkeit des Organismus, der von seiner Vorstellung überwältigt wird<sup>1</sup>.«

Diese außerordentlichen Vorkommnisse sind für das Ganze des mystischen Lebens also unwesentlich, und ein Streben nach ihnen wäre ausreichender Beweis gegen die Echtheit religiösen Lebens. Die Heiligen und die wahrhaft nach Heiligkeit Strebenden bemühen sich nicht um solche Dinge. So lesen wir etwa von Katharina von Genua: »Sie hatte keine vorherrschende Neigung für irgend etwas, selbst nicht für das, wofür geistliche Menschen oft eingenommen sind: für Gefühle der Andacht, für erhabene Betrachtungen, für Gesichte und innere Ansprachen. Sie hatte *Furcht* vor diesen Dingen und floh davor so weit sie konnte<sup>2</sup>.« Aus solcher Haltung heraus betet sie in einer Stunde, da sie überströmt ist von dem Gefühl der göttlichen liebenden Nähe: »O Liebe, möchtest Du mich mit solchen Süßigkeiten zu dir hinziehen? Ich will sie nicht, denn ich will nichts als dich und dich ganz. Du weißt ja, daß ich von Anfang an um die Gnade gebetet habe, keine Visionen und äußeren Erquickungen zu haben . . .<sup>3</sup>.«

Der heilige Johannes vom Kreuz, der Kirchenlehrer der Mystik, findet für außergewöhnliche Dinge die sehr nüchternen Worte: »Man darf sie *niemals*

<sup>1</sup> Joseph Bernhart, Heiligkeit und Krankheit, In: Geist und Leben 23 (1950), 177.

<sup>2</sup> Leben, 106. – <sup>3</sup> Leben, 64.

als etwas Sichereres ansehen und sie bejahen. Man soll ihnen vielmehr *völlig aus dem Wege* gehen und nicht einmal zu ergründen suchen, ob sie vom guten oder vom bösen Prinzip herrühren.« Diesen grundsätzlichen Bemerkungen fügt er sechs Gründe an für seine ablehnende Haltung und weist besonders hin auf die Gefahr für den vollkommenen Glauben und die echte Demut<sup>4</sup>. Solche Zurückhaltung ist durchaus gesund und richtig und entspricht auch der Haltung der kirchlichen Frühzeit: »Die gewöhnlichen Tugenden, die man sich durch eigene Anstrengung und Übung aneignet, werden höher gewertet als die außergewöhnlichen Gaben und Visionen. Denn die herrlichste Vision ist ein Mensch, der sich auszeichnet durch Reinheit und Demut seiner Seele.« Im gleichen Sinne sagt Franz von Sales: »Eine ganz liebenswürdige und heilige Ekstase . . . ist die Ekstase der Tat und des Lebens<sup>5</sup>.«

Man würde diese Äußerungen allerdings mißdeuten, wenn man in ihnen eine Herabwertung der echten mystischen Gnadenerweise sehen wollte. Was sie bezwecken, ist die rechte Wertung und Einordnung dieser Phänomene. Wenn solche Erscheinungen echt sind, mit wirklicher Mystik verbunden sind und

<sup>4</sup> Lhermitte, 21.

<sup>5</sup> Marcel Viller und Karl Rahner, Aszese und Mystik der Väterzeit, 1939, 93; Franz von Sales, Traité VII, 6; vgl. auch die wertvollen Artikel in der Zeitschrift für Aszese und Mystik: Hubert Thurn, Außergewöhnliche religiöse Erfahrung im Lichte der Psychologie (21. Jhrg., 170–176), Karl Rahner, Über Visionen und verwandte Erscheinungen (ebd. 177–213), Carlos Maria Staehlin, Mystische Täuschungen (27. Jhrg., 276–296); sehr zu beachten ist auch Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956.

in der Beschauung wurzeln, dann darf man wohl (über alle Erklärungsversuche hinausgehend) in diesen bisweilen erhabenen und erschütternden Vorgängen den Einbruch der Welt der Übernatur in unsere sonst auf das Diesseitige begrenzte irdische Wirklichkeit sehen. Wir haben dann etwas wie eine *Anticipatio*, eine Vorwegnahme, des Standes und Zustandes der Vollendung, ein Aufleuchten dessen, was drüben sein wird: das Strahlen des ewigen Lichtes, die Verklärung des Leibes, die Seligkeit des Himmels, die Wonne der Gottgemeinschaft. Das ist auch die Meinung der heiligen Theresia. Sie sagt von den rein geistigen Anreden und Visionen: »Gott fängt an, ohne Worte zu sprechen. Das ist die Sprache des Vaterlandes, des Himmels. Daß es eine solche Sprache gibt, war mir stets vollständig unbekannt<sup>6</sup>.« Solche Zeichen können selbst an Toten auftreten. So bleibt der hl. Didakus († 1463) monatelang unberührt, aber sein toter Leib strömt statt Verwesungsgeruch den angenehmsten Duft aus, als ob er schon mit Unverweslichkeit bekleidet wäre<sup>7</sup>.« Es sind manchmal ermutigende und beglückende Taborstunden auf dem Kreuzweg des Lebens, die denen, die sie erfahren – mittelbar oder unmittelbar –, Licht und Kraft, Trost und Frieden schenken. Denen, die sie *erfahren*, die sie als Geschenk – zugleich auch als Kreuz – empfangen. Wer sich da eindringen wollte, wem es wie Simon Magus um Äußeres ginge, der könnte auch hören müssen: Du hast keinen Anteil daran, denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott (Apg 8,9 ff).

Eine unberechtigte Herabsetzung und Unterbe-

<sup>6</sup> Leben, Kap. 27/28. – <sup>7</sup> Brev. Rom.

wertung solcher Phänomene, ja geradezu eine arrogante Haltung wäre es, wollte man diese geheimnisvollen Zeichen einfach ignorieren (und sei es auch unter dem Vorzeichen der Wissenschaftlichkeit), einfach so tun, als gäbe es sie überhaupt nicht, als sei die Beschäftigung mit ihnen eines »gebildeten Menschen« unwürdig. Man muß sich wirklich wundern, wie borniert, im Ursinn dieses Wortes, manche sonst kluge und aufgeschlossene Menschen diesen Phänomenen gegenüber sein können. Sie verschließen sich, machen buchstäblich die Augen und die Ohren zu, sie wollen damit nichts zu tun haben, denn »so etwas gibt es nicht«. Schon Joseph von Görres wendet sich mit scharfen Worten gegen »jenes freche Verwerfen der ausgemachtesten Tatsachen, jenes stupide Verneinen und Ableugnen vor aller Untersuchung, dieses geflissentliche Sichselbstverblenden, dieses dämonische Anfeinden alles Höheren, weil es dem Tier im Menschen, das Staub frißt und auf dem Bauche kriecht, ein Abscheu ist und ein Grauen, kurz die Sünde gegen den Heiligen Geist in allen ihren Formen und Gestalten, eine Sünde, die nicht vergeben wird und darum die Verdammnis dieser Zeit begründet«<sup>8</sup>.

Sehr einleuchtend ist, was Schamoni in seinem Buch »Stigmata, Hysterie oder Gnade«<sup>9</sup> sagt. Er spricht den Gedanken aus: Christus hat mit Zeichen und Wundern sein Wort bekräftigt. Man sollte dann annehmen, »daß auch seine Stiftung nicht ohne eine

<sup>8</sup> Görres, Die Christliche Mystik, 1836, Bd. I. 9f. Man nehme dazu noch die geistvollen Sätze im gleichen Band S. 432, die wie Peitschenhiebe niedersausen auf die aufgeklärten Überklugen, die nur glauben wollen, was sie begreifen. – <sup>9</sup> Credo-Verlag, Wiesbaden 1951.



Fülle von Erscheinungen geblieben ist, welche den gottsuchenden Menschen zum Nachdenken und Nachforschen über die Kirche zwingen«. »Wenn ER Wunder nicht verschmähte, dann sollte man erwarten, daß auch die Christen Notiz nähmen von jenen leuchtenden übernatürlichen Phänomenen, für deren Echtheit sich die Kirche auf Grund ihrer Untersuchungen verbürgt«. Er weist in diesem Zusammenhang auf die große und schöne Aufgabe hin, die hier der Theologen noch harret (ähnlich wie es Langbehn schon vor 50 Jahren getan hat), nämlich die Erforschung der Fülle von Erscheinungen und Geschehnissen, wo das Übernatürliche für uns irgendwie sichtbar, greifbar, meßbar, feststellbar wird, und erinnert an die ungehobenen Schätze, die allein in den mehr als 60 Folioebänden der Acta sanctorum der Ausmünzung harren.

Und wiederum trifft sich Schamoni mit Langbehn, wenn er sagt: »Wenn etwa Lourdes oder die Stigmatisation für Millionen von Menschen Zeichen sind, dann mag es für einen Katholiken noch so logisch und theologisch richtig sein zu sagen: Man brauche so etwas für seinen Glauben nicht, man glaube wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, *psychologisch* ist es nicht, besonders den Andersgläubigen gegenüber, diese *Wegweiser zur Kirche* unleserlich werden, sie mit trüber Brühe übertünchen oder mit gelehrter Druckerschwärze anschwärzen zu lassen<sup>10</sup>.«

Wie die Kirche zu den außerordentlichen Phänomenen steht, wird besonders deutlich an zwei Festen, die gerade hintereinander gefeiert werden: Ein-

<sup>10</sup> Schamoni, a. a. O., 7.

prägung der Wundmale des heiligen Franz von Assisi und Fest des heiligen Josef von Cupertino, am 17. und 18. September. Am Fest des Heiligen von Assisi heißt es im Brevier: »Du hast, o Herr, deinen Diener Franziskus mit den Zeichen unserer Erlösung gezeichnet«, und im Kirchengebet finden sich die Worte: »Herr Jesus Christus, du hast zu einer Zeit, da die Welt zu erkalten begann, am Leibe des heiligen Franz die heiligen Wundmale deines Leidens erneuert, um unsere Herzen mit dem Feuer deiner Liebe zu entflammen . . .« Die Kirche sieht also in diesen Stigmen ein Wirken Gottes, das zum Ziele hat, die religiös erkaltende Welt anschaulichst und eindringlichst hinzuweisen auf den Gekreuzigten und seine Liebe bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuze. Freilich ist damit nichts gesagt über die Entstehung der Stigmata.

Der heilige Josef von Cupertino ist »eine der interessantesten Gestalten christlicher Mystik. Deren auffallendste Symptome, z. B. Erfassen des Übernatürlichen mittels der körperlichen Sinne, Vorhersagungen, stundenlange Ekstasen, Körperflug, Wunder aller Art waren im Alltagsleben des kindlich fröhlichen, schlichten Josef so häufig, daß er vor die Inquisition berufen und schließlich, zum Teil unter harter Prüfung, in abgelegenen Klöstern den Augen des Volkes entzogen werden mußte<sup>11</sup>.« Die Kirche bringt die auffallenden Erscheinungen im Leben dieses Ordensmannes in Parallele zu dem Erleben des heiligen Paulus, wie er es 2 Kor 12 beschreibt, indem sie in der 2. Nokturn des Festes diese Verse liest. Welch ein Leuchten bekommen die Worte des

<sup>11</sup> Lex. Theol. und Kirche V, 571.



Commune in diesem Zusammenhang, wo es heißt: Vidit mirabilia magna – Er hat wundersame Dinge geschaut. Zum Benedictus wird gesungen: Der Herr zeigte mir den Strom des lebendigen Wassers, der leuchtend war wie Kristall und hervorging von dem Thron Gottes und des Lammes. Der Introitus spricht von der »Liebe Gottes, die da ist erhabene Weisheit, die denen liebenswürdig aufleuchtet, die sie in Gesichtern schauen und so erkennen die Herrlichkeit Gottes«. Die Kirche weiß um das Entrücktsein ins Paradies, sie weiß um die geheimen Worte, die kein Mensch aussprechen kann, sie anerkennt die echten mystischen Phänomene. *Aber* in der Lesung des Festes betont sie mit Nachdruck: Und wenn ich mit Menschen- und Engelzungen rede, Wunder wirke und Künftiges künde, habe aber die *Liebe* nicht, so nützt es mir nichts, so bin ich nichts! Nichts, gar nichts nützen die Charismen, wenn die Liebe fehlt! Wer mystische Symptome aufweisen könnte ohne die Liebe, der würde am Ende hören: *Hinweg von mir, du Übeltäter, ich kenne dich nicht!* (Mt 7,23) Das Größte aber ist die Liebe (1 Kor 13,13).

#### 4. SIND ALLE AUF DEN MYSTISCHEN WEG GERUFEN?

*Siehe ich stehe vor der Türe und klopfe an*

(Offb 3,20)

Versuchen wir nun eine Antwort zu geben auf die Frage – die leider fast zu einer Streitfrage geworden ist –: Sind alle auf den Weg der Mystik gerufen oder nur einzelne auserwählte Seelen? Es handelt sich hierbei nicht um eine Spitzfindigkeit, sondern um »eines der wichtigsten Probleme des geistlichen Lebens«<sup>1</sup>.

Man könnte auf diese Frage von vornherein antworten: Wenn der mystische Weg zur diesseitigen Reinigung hinzugehört, dann muß ihn *jeder* gehen, der den Gipfel erreichen will.

Von Katharina von Genua her kann man folgendes sagen: Das Fegfeuer sollte eigentlich nicht sein, das Feuer der Gottesliebe sollte uns hier auf Erden schon reinigen und vollenden. Das heißt also: jeder sollte hier den mystischen Weg erreichen und zu Ende gehen. Es gibt nur die Wahl: Reinigungsweg hier oder Reinigungsweg drüben.

Warum aber gehen so wenige diesen Weg hier? Johannes vom Kreuz sagt dazu: »Hier müssen wir auf den Grund hinweisen, warum die Zahl derjenigen so gering ist, die zu diesem erhabenen Stand der vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangen. Die

<sup>1</sup> Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, 14.

Ursache ist nicht darin zu suchen, daß Gott nur wenige Seelen dazu erheben will – vielmehr würde er gern alle vollkommen sehen –, sondern darin, daß er nur wenige Gefäße findet, die diese schwierige und erhabene Bearbeitung ertragen. Prüft er sie auch nur ein wenig, so findet er sie so schwach, daß sie alsbald die Anstrengung fliehen; sie weigern sich, geringfügige Trostlosigkeiten und Abtötungen auf sich zu nehmen sowie mit beharrlicher Geduld zu wirken. Und da er sie nicht stark und treu findet in so geringfügigen Dingen, wodurch er ihnen die Gnade erweisen würde, das Werk der Läuterung und Vollendung zu beginnen, so sieht er, daß sie noch viel weniger in größeren Dingen in Treue bestehen. Und so führt er sie auch nicht weiter vorwärts, um sie durch Werke der Abtötung zu reinigen und aus dem Staub der Erde zu erheben. Denn dazu würde eine größere Kraft und Beständigkeit erfordert werden, als sie an den Tag legen.

Darum gibt es viele, die den Wunsch hegen, vorwärts zu schreiten, und Gott sehr anhaltend bitten, er möge sie zum Stand der Vollkommenheit führen und geleiten. Aber wenn Gott damit beginnen will, sie durch die ersteren Beschwerden und Abtötungen, so weit es nötig ist, zu erheben, wollen sie dieselben nicht auf sich nehmen, sie weichen dem Stoß geschickt aus, fliehen den engen Weg des Lebens und suchen den breiten Weg des Trostes, der ihnen zum Verderben wird. Sie geben Gott keine Gelegenheit, das von ihm zu empfangen, um was sie ihn bitten, und so bleiben sie unnütze Gefäße. Denn wenn er sie zu dem Stande der *Vollkommenen* erheben will, lassen sie sich nicht auf dem Wege der Beschwerden dahin führen, sondern wollen kaum die ersten Schritte auf

demselben machen und sich nicht einmal in unbedeutenden Dingen ganz gewöhnlicher Art überwinden<sup>2</sup>.«

Johannes vom Kreuz spricht hier allerdings eingangs von dem »erhabenen Stand der vollkommenen Vereinigung«, aber es geht ihm bei seiner Darlegung nicht nur um den Gipfel, sondern vor allem um den Weg zum Gipfel, und er spricht ausdrücklich gerade auch von den Anfängen und dem Beginnen. Schon da versagen viele und kommen nicht weiter, weil sie vor den Schwierigkeiten zurückschrecken. Der Höhenweg ist ihnen zu steil und das Steigen zu beschwerlich. »Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und nur wenige sind's, die ihn finden«, sagt der Herr (Mt 7,14).

Alois Mager fügt den Worten des heiligen Johannes vom Kreuz folgende Erwägung bei: »Im mystischen Leben wirkt keine andere als die heiligmachende Gnade... Auch haben alle Menschen dieselbe Seelenstruktur. Gott verpflichtet die Menschen allerdings nur zur Haltung seiner 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 darauf beschränkte, würde nie, weder zu niederen noch zu höheren mystischen Stufen gelangen. Dazu bedarf es eines ungleich größeren Ausmaßes sittlicher Anstrengung. Zu dieser aber sich zu entschließen, finden nur wenige inneren Antrieb und Mut. – Dazu kommt, daß

<sup>2</sup> Leb. Liebesflamme Str. II, 5.

manche Menschen eine zu schwierige Natur besitzen, um sie so meistern zu wollen, daß sie die Voraussetzung für ein mystisches Gnadenleben bieten.« Auch der heilige Papst Gregor der Große weist schon auf diesen Gesichtspunkt hin: »Nicht alle Menschen sind gleich geeignet für die Beschauung. Gewisse Menschen sind so unruhig, daß sie sich mit dem tätigen Leben zufrieden geben und durch dieses den Himmel verdienen müssen. Für sie wäre es ein Mißgriff und ein Irrtum voll gefährlicher Konsequenzen, sich zur Beschauung erheben zu wollen, für die sie nicht geeignet sind<sup>3</sup>.« Das von den Vorfahren ererbte seelische Gut ist von nicht zu unterschätzendem Einfluß . . . Daß Gott besondere Gnaden verleihen kann und auch verleiht, die auf ungewöhnlichem Wege zur Beschauung führen, steht außer Zweifel. Es steht dem aber *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<sup>4</sup>.« Das gilt »ganz bestimmt für die beiden größten unter ihnen, Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila. Sie kennen nicht einen asketischen und einen mystischen Weg zu Gott in dem Sinne, als seien es zwei Wege«. Für Johannes vom Kreuz etwa ist die Strecke von der Mitte bis zum Endziel der mystische, und was davor liegt, der asketische Weg<sup>5</sup>. Bremond weist darauf hin, daß auch »Bérulle und der heilige Franz von Sales die gleiche

<sup>3</sup> Moral. VI. c. 37 n. 57; bei Viller-Rahner, a. a. O., 275.

<sup>4</sup> Mager, 389.

<sup>5</sup> ebd., 174 und Theresia, Leben Kap. 11; Seelenburg V, 1.

Ungeneigntheit zeigen, aus der mystischen Gnade gleichsam eine Abnormität zu machen, das Vorrecht weniger Übermenschlichen. Stand der Gnade, mystischer Zustand, ist für sie ein und dasselbe<sup>6</sup>.«

Vom rein Theologischen her behandelt und beantwortet Michael Schmaus in seiner Dogmatik die vorliegende Frage und kommt zu einer eindeutig bejahenden Antwort. Er schreibt: »Viel erörtert und verschieden beantwortet ist die Frage, ob die Mystik die *normale Entfaltung* des göttlichen Lebens in uns darstellt oder ob sie eine über die gewöhnliche Gnade hinausgehende außerordentliche Begnadigung und ein über das gewöhnliche Gnadenleben hinausliegendes außerordentliches Leben bedeutet. Wenn man mit der gesamten älteren Theologie und mit dem heiligen Thomas von Aquin und der Thomistenschule in der *Mystik* das *Innewerden* des in der *Taufe* begründeten göttlichen Lebens sieht, dann wird man *den Zustand der Mystiker als die normale Entfaltung betrachten müssen*. Dann ist *jeder*, der zur *Taufe* berufen ist, *auch zum Mystiker* berufen. Das Erlebnis des Mystikers ist nach dieser Lehre *nicht artmäßig*, sondern nur *gradmäßig* von dem Leben des Durchschnittschrists verschieden. Es gibt nach der Offenbarung *nicht zwei Gnadenordnungen*, eine gewöhnliche und eine für den Mystiker, sondern *nur* eine, die in verschiedener Mächtigkeit durchdringt.«

Der bedeutende Dogmatiker geht dann auch auf die Frage ein, wie es denn komme, daß offenbar nur wenige den Stand der Mystik erreichen und bemerkt dazu: »Wenn man darauf hinweist, daß der my-

<sup>6</sup> Bremond, 105.



stische Zustand verhältnismäßig selten ist, so muß man sagen, daß es hierüber keine Statistik gibt, daß Mystik nicht nur Beschauung ist und daß die etwaige Seltenheit ebensowenig ein Einwand gegen die allgemeine Berufung zur Mystik ist, wie die Seltenheit echter Demut und Wahrhaftigkeit ein Einwand gegen die allgemeine Berufung zu diesen Tugenden. Der *Durchschnittschrist* ist nicht der normale Christ. Wenn wenige zum Zustand des Mystikers gelangen, so kann dies im Mangel an menschlicher Großherzigkeit oder im Übermaß irdischer Pflichten und Sorgen oder in einer sonstigen Überspannung des aktiven Lebens begründet sein.« Das sind klare, tiefe und einleuchtende Feststellungen, aus denen sich eindeutige, zwingende und zugleich erhebende Folgerungen ergeben.

Abschließend stellt Schmaus fest: »Wenn man aus der mystischen Erfahrung die Verschiedenheit der mystischen und der gewöhnlichen Gnade erschließen wollte, so würde dies dazu führen, daß die Mystik nicht der Theologie, sondern der Experimentalpsychologie, d. h. der Naturwissenschaft, zuzuweisen wäre.«

Auch Engelbert Krebs vertritt die These, daß die mystische Erkenntnis »allen verheißen ist, die das Glaubenswort bewahren und befolgen, ihr Herz reinigen und durch Gebet anhaltend um die Gabe des Geistes bitten«. Er zitiert D. Joret O. P.: »Die mystische Beschauung ist wesentlicher Bestandteil der christlichen Vollkommenheit, und jede Seele, die im Stande der Gnade ist, hat die Möglichkeit, sie zu er-

<sup>7</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2*; siehe auch *Credo-Reihe*, Wiesbaden 1953: Vom Geheimnis des in uns wohnenden Gottes, 57.

reichen.« Ebenso betont er in der Einleitung zu dem Büchlein von Jakob Margreth: die »Übung der Mutter Klara Fey«, dessen 15. Auflage er besorgte, diese Übung könne sehr viele zu jener mystischen Gotteinigung führen, »zu der alle Getauften durch die Einpflanzung in den mystischen Leib Christi berufen sind«.

Sehr aufschlußreich und bezeichnend für die immer mehr sich durchsetzende Erkenntnis von der Bedeutung der Mystik ist das große Werk von Jacques Maritain: »Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir«, im Deutschen erschienen unter dem Titel: *Die Stufen des Wissens, oder Durch Unterscheidung zur Einung*. Karl Holzhamer nennt<sup>8</sup> das hervorragende Buch die »Summa« dieses großen Philosophen und Theologen. Es ist wirklich eine Summe, die in gleicher Weise exakte Naturwissenschaft und weltentrückte Mystik umfaßt. Die Stufen des Wissens sind: Philosophie, Theologie und – weithin noch unerhört! – Mystik. Das sind die Stufen des Wissens, die sich »im wahren Sinn des Wortes gegenseitig überhöhen und überwölben, ohne daß einem dieser drei Bereiche von seinem Wesen etwas genommen werden könnte«.

Für diesen bedeutenden Denker und Christen ist die Mystik also wahrlich nichts Nebensächliches und Entbehrliches, sie ist vielmehr die Krone des ganzen geistigen Baues, die höchste Stufe des in dieser Welt möglichen Wissens und Lebens. Bei dieser tiefen, großartigen und durchaus einleuchtenden Sicht wundert es uns nicht, wenn Maritain durchaus kon-

<sup>8</sup> E. Krebs, *Dogma und Leben*, 2. Teil, Paderborn 1925, 270.

<sup>9</sup> in der Einleitung zur deutschen Ausgabe, S. XIII.



sequent feststellt: »daß die mystische Erfahrung und eingegossene Beschauung ganz mit Recht als das *normale Ziel* des Gnadenlebens erscheinen, ja man kann sagen: als der Gipfel, zu dem *jedes* Menschenleben hinstrebt<sup>10</sup>.«

Es muß nun allerdings auch gesagt werden, daß sich bei Johannes vom Kreuz in der »Dunklen Nacht<sup>11</sup>« eine Stelle findet, die anzudeuten scheint, daß auch er einen anderen Weg neben dem der Mystik anerkennt. Es heißt da: »Nicht alle, die vorsätzlich auf dem Wege des Geistes sich üben, erhebt Gott zur *vollkommenen* Beschauung. Das Warum weiß er allein.« Aber es scheint nur so, denn er spricht hier von solchen, die bereits auf der zweiten Wegstrecke sind, und seine Frage heißt, warum kommen sie nicht alle zur *vollkommenen* Beschauung. – Im übrigen ist es selbstverständliche Forderung pädagogischer Klugheit – ein anderes Verhalten wäre unverantwortlich –, daß die Anfänger dazu angeleitet werden, erst einmal die Mitte zu erreichen, und das ist die Aufgabe der Aszese. Dazu aber ist soviel Kraft und Mühe nötig, daß der Durchschnitt der nach Vollkommenheit Strebenden praktisch über die Mitte nicht hinauskommen wird (Mager). Und *nach* dieser beginnt ja erst der mystische Weg.

Auch die heilige Theresia scheint nicht so ganz überzeugt zu sein, daß der mystische Weg der Weg *aller* ist. So sagt sie: »Es liegt viel an der Einsicht . . ., daß Gott nicht alle diesen Weg führt, aber vielleicht steht derjenige, der auf einer sehr niedrigen Stufe zu stehen schien, in den Augen Gottes sehr hoch . . . Die Kontemplation ist etwas, das Gott verleiht; und

<sup>10</sup> a. a. O., 296. – <sup>11</sup> vgl. auch Mager, 77.

weil sie zur Seligkeit nicht notwendig ist, und weil Gott sie nicht als Leistung von uns fordert, so denke niemand, sie werde als *Leistung* von uns verlangt. Es kann auch eine Schwester, die sie nicht hat, sehr vollkommen sein<sup>12</sup>.« Aber im gleichen Kapitel fügt die große Lehrerin bei: »Gott wird die Beschauung gewiß schon hier verleihen, wo er eine wirkliche Losschälung von allem und wahre Demut vorfindet.« Man muß schon Mager beipflichten, wenn er meint, Theresia spreche hier in einer gewissen Verlegenheit und wolle eben *den* Schwestern etwas Tröstliches sagen, die nicht zur Beschauung gelangen. »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 die Beschauung<sup>13</sup>.« Für diese Auffassung spricht auch das, was sie selbst in ihrem reifsten Werk sagt: »Zwar sind dies Gnaden, die der Herr denen erweist, denen er sie erweisen will, allein wenn wir ihn so liebten, wie er uns liebt, würde er sie *allen* verleihen<sup>14</sup>.« So sind also doch wohl die beiden bedeutendsten unter den Mystikern der gleichen Meinung: *Der Weg* zu Gott ist einer und heißt in seiner Endstrecke Mystik.

Es soll freilich nicht verschwiegen werden, daß auch manche Theologen aus dem Karmel, mit Berufung auf Johannes vom Kreuz und Theresia, die Lehre vertreten, zur übernatürlichen Gotteserfahrung sei eine besondere unverdienbare Gnade notwendig. Folgerichtig lehnen sie die These von der allgemeinen Berufung zur Mystik ab. So steht immer

<sup>12</sup> Weg zur Vollkommenheit, Kap. 17.

<sup>13</sup> Mager, 174.

<sup>14</sup> Seelenburg, 6. Wohnung, 4. Kap.

noch These gegen These, und die Frage ist wohl noch nicht endgültig geklärt.

Eine gewichtige Stimme für die Allgemeinheit der Berufung zur Beschauung liegt in der nüchternen Feststellung: »Es gibt wohl kaum einen Heiligen, der nicht irgendwie Mystiker war<sup>15</sup>.«

Hier meldet sich der Einwand: Wenn die Kontemplation zur Heiligkeit wesentlich erfordert wäre, müßte sie auch eine Rolle im Prozeß der Heiligsprechung spielen. Das ist aber keineswegs der Fall. Diesen Einwand erhebt schon Bainvel SJ., und de la Taille S. J. hat im wesentlichen folgende durchaus einleuchtende Antwort gegeben: Der Kanonisationsprozeß gründet sich auf Zeugenaussagen. Die Beschauung ist etwas durchaus Innerliches, und der einzige, der darüber aussagen könnte, ist der, dem sie verliehen ist. Der aber kann in eigener Sache nicht Zeuge sein.

Ferner: Auch wenn die Kontemplation zur vollen Entfaltung der Heiligkeit notwendig ist, ist sie doch nicht selbst die Heiligkeit. Sie ist nur Mittel, das die Übung der Tugenden und vor allem der Liebe fördert, ohne selbst Tugend zu sein. Der Prozeß aber befaßt sich mit den Tugenden. Es geht dabei darum, festzustellen, ob der Betreffende die Tugenden heroisch geübt hat; nicht darum, welche Mittel ihm dabei geholfen haben<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Lex. Theol. und Kirche VII, 410.

<sup>16</sup> Siehe dazu Poulain, Des Grâces d'oraison, Introduction à la dixième édition par J. V. Bainvel, LXXXIV. Die Frage heißt: An constet de virtutibus theologalibus Fide, Spe, Caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de virtutibus cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia, Fortitudine earumque adnexis in gradu heroico in casu et ad effectum de quo agitur.

Aber trotz alledem bleibt doch die Frage: ist nicht der asketische Weg der normale, *der* Weg? Wenn wir diese Frage so hartnäckig stellen, beweisen wir damit nur, wie sehr wir Kinder unserer Zeit und wie sehr wir der neuzeitlichen Terminologie verhaftet sind. Noch bis ins 18. Jahrhundert hinein behandelte man unter dem Titel »Mystische Theologie« nicht nur die Mystik in ihren verschiedenen Stufen und Graden, sondern auch die christliche Vollkommenheit im allgemeinen mit Einschluß ihrer Anfänge. Diese Gesamtschau ist uns weithin verlorengegangen. Wir haben Askese und Mystik zu sehr voneinander getrennt und sind der Gefahr nicht ganz entgangen, die Mystik als etwas Zusätzliches, Unwesentliches auszuklammern und damit das Höchste und Schönste, die Krönung und das Ziel des geistlichen Lebens fast aus dem Auge zu verlieren.

Die Unterscheidung zwischen Askese und Mystik ist erst seit der Nachscholastik, besonders seit Scaramelli († 1752) üblich. Aber da die Sache doch *eine* ist – das Vollkommenheitsstreben, die Entfaltung der keimhaft angelegten Vollkommenheit ist ein organisches Ganzes – so blieb doch, trotz der Zweiteilung, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit dieser beiden Teile, Askese und Mystik, im tiefsten lebendig. Man vergaß so des öfteren die unnatürliche Zweiteilung und begriff dann etwa unter dem Wort Askese auch die Mystik mit und umgekehrt.

Der Streit um Askese und Mystik mag des öfteren nicht um sachliche Differenzen gehen, sondern eher um Streit um Worte sein, als Folge unklarer Begriffsbestimmungen. Unter *Askese* verstehen wir, entsprechend der Wortbedeutung, das Einüben der

Tugenden. Ihr Kernstück ist die Selbstüberwindung. Beides, das Einüben und die Abtötung, vollzieht sich mit Hilfe der Gnade. Aber, wenn wir von Ascese sprechen, so liegt der Nachdruck auf dem Tun des *Menschen*. Wenn wir vom mystischen Weg reden, liegt der Nachdruck auf dem Tun *Gottes* im Menschen, Gott ist aktiv, der Mensch mehr passiv als aktiv, freilich nie untätig. Der Satz des heiligen Augustin: »Der dich schuf ohne dich, rechtfertigt dich nicht ohne dich<sup>17</sup>«, gilt auch in der Mystik. Theresia beschreibt den Übergang von der asketischen zur zweiten, der mystischen, Weghälfte mit den Worten: »Was nun folgt ist ein anderes neues Buch, ja ein anderes neues Leben. Das Leben, das ich bisher geführt habe, ist mein Leben; das Leben aber, das ich von da an geführt, wo ich die oben erklärten Gebetszustände erfahren habe, ist nach meiner Ansicht ein Leben, das *Gott in mir lebt*<sup>18</sup>.«

Warum reicht nun die Ascese nicht aus? Können wir nicht mit ihr die Reinigung als Vorstufe der göttlichen Vereinigung erreichen? »Da arbeiten wir doch an uns; rothen Laster und Fehler und schlimme Gewohnheiten und Neigungen aus; bauen das Schöne und Heilige auf, gestützt auf die immer bereite und anregende und weiterdrängende Hilfe der Gottesgnade! Schon recht: nur – alles bleibt da im Ansatz stecken. Nie werden wir da fertig. Nie dringen wir wirklich bis in unsere Verborgenheit hinab . . . Wer und wie wir wirklich sind, bekommen wir nie zu Gesicht. Wir werden sterben in unseren Jämmerlichkeiten, ohne sie überhaupt je wirklich gesehen zu haben . . . Die Ascese ist unter allen Umständen ge-

<sup>17</sup> sermo 163. – <sup>18</sup> Leben, Kap. 23.

boten . . . doch sie reicht nicht im entferntesten aus . . . Sie führt uns an unsere Leistungsgrenze, an der wir trauernd stehen bleiben . . . In der Ascese gehen wir, gestützt auf die Gnade, soweit auf Gott zu, als es uns nur gelingen mag, und nun muß ER uns emporheben, an sein Herz uns nehmen, denn das können unsere Kräfte aus seiner Gnade heraus nicht mehr. Und das ist gut so. Hier erfährt die Seele, daß sie nichts und Gott alles ist, erfährt es für immer<sup>19</sup>.«

Schon den Begründern des ägyptischen Mönchtums im 4. Jahrhundert war der Gedanke geläufig, daß die Ascese auf dem Wege zu Gott *nicht* ausreicht. Die Aufgabe der *Ascese* ist es, dem strebenden Menschen die »Apatheia«, die Leidenschaftslosigkeit zu erringen, die wesentliche Vorbedingung der Mystik ist. Diese Apatheia ist nicht Gleichgültigkeit und Stumpfheit, vielmehr ist darunter verstanden »die vollkommene Freiheit des Geistes, die vollkommene Hingabe an Gott als Frucht des Verzichtes, des vollkommenen Abstreifens aller Dinge, der Demut, der ständigen Abtötung und Verachtung des Leibes<sup>20</sup>.«

So weit kann und soll die Ascese den um Gott sich Mühenden bringen, aber die letzte Reinigung und Bereitung muß von Gott her kommen. Der Geist muß ganz bloß, ganz rein werden. Diese Reinigung, diese Leere des Geistes liegt natürlich jenseits des dem Menschen natürlich-psychologisch Möglichen. Darum ist der letzte Aufstieg »überströmende Gabe der Gnade, unlehrbar und unlernbar, nur Christus kann sie uns geben<sup>21</sup>.«

Wenn man diese Gedanken auf sich wirken läßt,

<sup>19</sup> Moschner, 233. – <sup>20</sup> Viller-Rahner, 107.

<sup>21</sup> So fassen Viller-Rahner zusammen (a. a. O., 103; dort auch die näheren Quellennachweise).



wird man die Frage begreifen, die Garrigou-Lagrange an die stellt, die eifrigen Seelen vom Wege der Mystik abratet, als sei das gegen die Demut. Er fragt: »Ist das nicht ein ähnlicher Irrtum wie die Verweigerung der täglichen Kommunion unter dem Vorwand, mit Demut sei es unverträglich, so hoch zu streben?«<sup>22</sup>

Abschließend sei noch dieses beigefügt: Wenn man die Frage, ob alle zum mystischen Weg berufen sind, bejahend beantwortet, so sollen deswegen keine überspitzten Aussagen gemacht werden und noch viel weniger falsche. Falsch wäre es, zu sagen: Diese Seele ist beschaulich, also ist sie vollkommener als die andere, die nicht beschaulich ist. Dazu stellt Garrigou-Lagrange fest: »Es gibt Seelen, die schneller zum mystischen Gebet gelangen als andere, die fortgeschrittener sind als sie. Auch trifft man solche, die größeren, und andere, die geringeren Nutzen daraus ziehen. Es gibt Seelen, die mehr tugendhaft sind als beschaulich, und solche, die mehr beschaulich sind als tugendhaft«<sup>23</sup>.

Solche Einsicht ist geeignet, manche Spannung zu beseitigen und sowohl törichtem Dünkel wie häßlichem Neid einen Riegel vorzuschieben.

Zum Ganzen der Fragestellung wird man wohl dem maßvollen Blossius († 1566) recht geben müssen, der in einem Briefe folgendes schreibt: »Nicht alle sind für die höheren Grade der Beschauung geeignet. Es wäre etwas Unerhörtes, wenn der, dem der König den Auftrag gegeben hat, bei Tisch zu stehen und zu

<sup>22</sup> Mystik und christliche Vollendung, 22. Von hier aus verstehen wir Philippus a SS. Trinitate, der die These aufstellt, alle müssen nach der übernatürlichen Beschauung streben (II, 299). – <sup>23</sup> Garrigou-Lagrange, 221.

bedienen, von sich aus, ungerufen, zum königlichen Tisch sich drängen und da Platz nehmen wollte. Nicht weniger ungehörig wäre es, wollte jemand sich gänzlich (se totum) der Muße der Beschauung überlassen, den Gott nicht eigens dazu berufen hat. Im himmlischen Reich sitzen alle Seligen an der Tafel des höchsten Königs, dort sind alle durch die Liebe mit Gott vollkommen vereint, dort ruhen alle glücklich geborgen in ihm und werden gesättigt von dem Strom der Seligkeit Gottes. Hier aber wird das nicht allen Auserwählten gewährt, und es wäre dies nicht einmal gut«<sup>24</sup>.

Philippus a SS. Trinitate fügt diesen Worten des Benediktinerabtes seinerseits folgendes hinzu (obwohl er selbst die These vertritt, daß die Mystik die normale Entfaltung des inneren Lebens ist): »Diejenigen, die solche Wonnen nicht erfahren, sollen Geduld üben, sich solcher Gnade für unwürdig halten und vertrauensvoll zu Gott sprechen: »Ich werde gesättigt werden, wenn Deine Herrlichkeit erscheint«. Wenn sie jedoch ihrem Willen nach vollkommen mit Gott verbunden sind, gefallen sie Gott mehr und gewinnen größere Verdienste, als wenn sie die Gabe der Beschauung hätten. Denn die Vollkommenheit der Liebe besteht in dieser Vereinigung des Willens. Zu ihr muß jeder hinstreben, und gemessen an ihr ist die Beschauung nur ein Hilfsmittel«<sup>25</sup>.

Weder Blossius noch Philippus lehnen die Beschauung ab. Wer die obige Stelle von Blossius als Ablehnung wertet, hat zwei Worte übersehen:

<sup>24</sup> bei Philippus a SS. Trinitate, Summa theol. myst. pars II, tract. III, art. VI.  
<sup>25</sup> ebd.



»plenius« (in höherem Maße) und »totum« (gänzlich). Der ehrwürdige Benediktinerabt will sagen: Nicht jeder ist zu den höheren Graden des mystischen Lebens geeignet (»idoneus«).

Die Lösung ist wohl gegeben in folgender Erwägung: Auf der Höhe des geistlichen Lebens treten die Gaben des Heiligen Geistes immer deutlicher in Erscheinung. Dabei passen sie sich machtvoll und zugleich zart wirkend, der Persönlichkeit und ihrer Aufgabe an. So »wird der Heilige Geist bei gewissen Seelen vornehmlich die Gaben des Verstandes und der Weisheit hervortreten lassen, andere wieder wird er mehr auf dem Wege der Tätigkeit leiten, indem er die fünf anderen Gaben zum Wirken bringt. So wird man alle Arten vollkommener Seelen haben: die einen mehr beschaulich (mit den Verschiedenheiten der Beschauung als der läuternden oder der wonnevollen), die anderen mehr tätig als beschaulich<sup>26</sup>«.

Es geht also *alle* an, was der Braut im Psalm 44 gesagt wird: »Höre Tochter und sieh und neige dein Ohr. Vergiß dein Volk und deines Vaters Haus. Der König verlangt nach deiner Schönheit. Er ist dein Herr. Folge ihm!«

Streiten wir doch nicht um Worte! Ob wir von Ascese sprechen oder von Mystik, was liegt schließlich daran, es geht um die *Sache!* Wir sind gerufen, gerufen zum Höchsten, zum Leben mit Gott, und wir sollen – wenn wir treu sind – hier schon kosten dürfen, wie gut der Herr ist. Und gerufen sind *alle*, wirklich alle. »Kommet alle zu mir, ich will euch erquicken« (Mt 11,28).

Hören wir eine Stimme, die uns über 800 Jahre

<sup>26</sup> Dom Vital Lehodey bei Garrigou-Lagrange, 485.

hinweg mit Glut und Feuer anruft: »Jede Seele ist geladen zur Hochzeit mit dem Worte«, jede, sei sie auch mit Sünden beladen, in Lastern erstickt, von Lüsten gefangen, in Verbannung gehalten, an den Leib gebunden, am Schlamme klebend, in Schmutz erstarrend, durch die Glieder angeheftet, von Sorgen gefesselt, von Kummer zerrissen, von Ängsten erdrückt, von Schmerzen heimgesucht, in Irrtümer verloren, von Kümmernissen eingeengt, von Argwohn beunruhigt und schließlich fremd in feindlichem Lande und nach dem Wort des Propheten (Bar 3,11) mit Toten zusammen, verbunden mit denen im Abgrund, sei sie auch so ausgestoßen und voller Verzweiflung, sie ist gerufen.

Nicht nur auf Vergebung darf sie hoffen, nein sie darf auch streben nach der Hochzeit mit dem Worte (ad nuptias Verbi), mit Gott selbst darf sie ohne Zagen den Bund der Gemeinschaft schließen, mit dem König sich vereinen im Joch der Liebe. Sie darf es zuversichtlich wagen, »da sie als edles Abbild Gottes sich erkennt, voll Herrlichkeit aus ihrer Ähnlichkeit mit IHM. Die Seele ist Gott ähnlich, auf Gott hin geschaffen. Unsere Menschennatur ist schon von Hause aus (originaliter) von wundersamer Schönheit. Durch die Liebe wird dann der Mensch Gott so sehr gleichförmig, daß die Seele Braut werden und dem Worte Gottes verbunden werden kann. Sie ist zur Hochzeit mit dem Worte fähig, weil sie Gott ähnlich ist<sup>27</sup>«. »Mit dem Himmelreich verhält es sich wie mit einem König, der seines Sohnes Hochzeit feierte. Er sandte seine Knechte aus, um die Geladenen zu Hochzeit zu rufen. Doch die woll-

<sup>27</sup> »eo nubilus quo similis« S. Bernardus (in Cant. serm. 83; Migne 183, 1181 ss.).

ten nicht kommen . . .« (Mt 22,1ff) Sie sollen nicht zweifeln, sie sind geladen, sie dürfen alle kommen, selbst die Krüppel und Blinden und Lahmen, die an den Zäunen und Wegen. Sie alle sind gerufen, ihnen allen gilt: »Alles steht bereit, kommet zur Hochzeit!«

## 5. WIE DIE MYSTIK INS HINTERTREFFEN KAM

*Meine Brüder, ich konnte zu euch nicht  
wie zu Geistesmenschen reden*

(1 Kor 3,2)

Wenn also die Mystik zur normalen Entfaltung des Gnadenlebens gehört, dann meldet sich die quälende Frage: Aber wie konnten wir, und besonders wir in Deutschland, so weit von der Mystik abkommen? Wenn es erlaubt ist, hier etwas Persönliches einzufügen, so muß ich sagen: mir ist nicht bewußt, daß wir in der Zeit unserer theologischen und persönlichen Ausbildung jemals auch nur von ferne auf die erhabene Welt der Mystik wären hingewiesen oder in der mystischen Gebetsweise wären unterwiesen worden. Unsere Haltung zur Mystik war wohl meist die: Mystik, das ist etwas Ungewöhnliches, etwas Außerordentliches, ja geradezu Gefährliches, das gewissen Heiligen vorbehalten ist, für uns aber nicht notwendig und nicht einmal gut ist. Also etwas, womit man sich am besten nicht befaßt und nicht belastet. Es war mir eine wirkliche Entdeckung von Neuland, als ich zum erstenmal bei Tanquerey den *ganzen Weg* dargestellt fand, eine Anleitung zum Vollkommenheitsstreben, die Ascese und Mystik in organischer Verbindung sieht und entsprechend als zusammengehörig darstellt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ad. Tanquerey, Précis de Théologie, Ascétique et Mystique; deutsch in der Übersetzung v. Johannes Sternaux.

Bremond und ihm folgend A. Mager sind geneigt, diesen auffallenden Rückgang der Mystik dem Einfluß des Jesuitenordens zuzuschreiben. Tatsache ist, daß der heilige Ignatius sich zweimal mißbilligend über Gegenstände der Mystik ausgesprochen hat, obwohl er selbst im eminenten Sinne Mystiker war, nein, weil er es war. Ignatius von Loyola wendet sich nicht gegen die Mystik, sondern gegen die Verzerrung der Mystik, im speziellen Falle gegen die Überbewertung von Verzückungen und Visionen. Und damit steht er in einer Linie mit Johannes vom Kreuz. Man muß Ignatius dafür dankbar sein, gerade im Interesse der echten Mystik, denn immer wieder taucht die Gefahr auf, daß man das Unwesentliche und Unwichtige, das in die Augen Fallende und Außerordentliche für das Eigentliche ansieht und damit die Mystik selbst in Mißkredit bringt und gefährdet. Wenn irgendwo, dann gilt hier: »Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind« (1 Joh 4, 1). Der erleuchtete Ordensstifter wünscht, daß seine Ordensmitglieder sich bemühen um Frömmigkeit und vertrauten Umgang mit Gott ohne Rücksicht auf und ohne Verlangen nach Erscheinungen und Ekstasen, wobei ja so viele Täuschungen möglich sind. Wir Modernen können mit vollem Nachdruck dem Heiligen nur recht geben. Die gesicherten Ergebnisse der neueren Psychologie bestätigen diese Haltung als durchaus richtig, ja fordern sie als die einzig berechnete.

Aber hat nicht der General Mercurian, der Nachfolger des heiligen Franz Borja, der mystischen Richtung im Orden, wie sie besonders P. Balthasar Alvarez vertrat, endgültig Tür und Tor verschlossen? Hat er nicht verboten, die mystische Gebets-

weise zu lehren? Alois Mager sieht im Anschluß an Bremond die Entwicklung etwa folgendermaßen: Die Jesuiten erhoben die *Ascese* zur grundsätzlichen Richtung. Sie aber waren die Erneuerer des geistlichen Lebens der Neuzeit, und so setzte sich ihre Richtung im gesamten Bereich des geistlichen Lebens durch<sup>2</sup>.

»Es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir darin den Grund sehen, warum die mystische Überlieferung nicht nur in Vergessenheit geriet, sondern auch vom kirchlichen Allgemeinbewußtsein als etwas angesehen wurde, zu dem man sich als etwas »Außerordentlichem« mit größter 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 auf katholischem Boden in verschiedenen Ländern in Illuminismus<sup>3</sup> sich zu verlieren drohte, ein entschiedenes Gegengewicht geschaffen wurde. Es konnte nur in einer nachdrücklichen Betonung der Grundwahrheit be-

<sup>2</sup> Über die Formung der neuzeitlichen Frömmigkeit durch die Jesuiten sagt Lortz in seiner Kirchengeschichte (S. 230): Soweit die Frömmigkeit nicht einfach die mittelalterlichen Haltungen beibehält, wird die Praxis weitgehend bestimmt durch die scharf umrissene Eigenart des größten religiösen Erziehers der Neuzeit, des Jesuitenordens. Die Eigenart seiner Frömmigkeit, die sich am schärfsten in seiner soldatischen Gehorsamsidee und in den Exerzitien spiegelt, ist auch die Eigenart der neuzeitlichen Frömmigkeit.«

<sup>3</sup> Die »Alumbrados« = die Erleuchteten, im 16. Jahrh. in Spanien, führten ein Leben des Gebetes und der Zurückgezogenheit. Manche verfielen quietistischen Entartungen und beriefen sich auf ihre besondere Erleuchtung und Führung durch den heiligen Geist.



stehen, daß wie ein Haus, ohne auf festem Fundament zu ruhen, zusammenbrechen muß, auch die Mystik ohne den sicheren Untergrund der Aszese 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 . . . Jene Zeiten sind *vorüber*. Die Gefahren, die ihnen drohten, haben aufgehört. Neue Zeiten mit neuen Gefahren sind angebrochen. *Ihnen muß man mit mystischen Waffen begegnen.*«

Auch Jacques Maritain scheint für unsere gottferne Zeit die Rettung von der Mystik her zu erwarten. Er schreibt: »Es haben sich wichtige Zeichen am äußersten Horizont des traurigen Europa erhoben. Der zur Staatsreligion erhobene Atheismus verurteilt alles, was nicht sein Genüge an der Erde findet; und wenn er zum Töten auch noch Vorwände sucht, so sind doch tatsächlich schon viele wegen des Verbrechens des Widerstandes gegen diese negative Religion geopfert worden. Eine glückliche Zeit kündigt sich an. In ihr wird der Mensch für Gott allein sterben können. Nicht für das Volk, noch für die Menschheit, die Revolution, den Fortschritt, die Wissenschaft – für Gott ganz allein. Zynischer, brutaler als die Erziehung des abendländischen Liberalismus, welcher die Jugend durch die Leere erstickt, amputiert eine aufmerksame pädagogische Chirurgie die Seelen, um das Bild Gottes aus ihnen zu entfernen . . . Gott hat uns gewarnt: Er erträgt keine Lauheit. Unser zu tiefes Verfangensein in die Dinge dieser Welt lassen ihm nur noch harte Mittel, um sein Haus reinzufegen.«

Nach dieser apokalyptischen Schilderung der gegenwärtigen Zeit weist Maritain mit Nachdruck auf die Mystik hin und im besonderen auf Johannes vom Kreuz: »Wenn wir nach Belehrung über die Dinge des Geistes suchen, wir werden sie beim heiligen Johannes vom Kreuz finden. Er kennt die Pfade des Berges, auf dem Gott wohnt, eines Berges, wohlbestellt mit Gnade, voll von Weisheit und Güte. Er zeichnet die Karte vom Aufstiege zum Berge Karmel für alle, die entschlossen sind, durch die geistige Nacktheit zu gehen<sup>4</sup>.«

Es ist wiederum weise Fügung göttlicher Vorsehung, daß Pius XI. im Jahre 1926 den heiligen Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer erhob und damit seiner Lehre die volle kirchliche Anerkennung gab. »Wenn aber etwas Lehre des heiligen Kirchenlehrers ist, so sicher die *wesentliche und organische Zusammengehörigkeit* von Aszese und Mystik. Wird Aszese 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 der nie versiegende Quell der Aszese . . .<sup>5</sup>.«

Soviel ist sicher, daß unter dem Einfluß der Reformation die Mystik in Mißkredit geraten war, und das in einem solchen Ausmaße, daß auch der Traktat Katharinas 1598 in Spanien auf den Index Quirogas gesetzt wurde. Selbst Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz machten wiederholt mit der mißtrauisch gewordenen Inquisition peinlich Bekanntschaft.

<sup>4</sup> Jacques Maritain, Die Stufen des Wissens, 398 f.

<sup>5</sup> Mager, 76.

Die Stellung der Jesuiten zur Mystik umschreibt noch der bedeutende Pater Moritz Meschler († 1912) als »vorsichtig zurückhaltend, doch in keinem Falle feindlich«. Für Meschler ist der mystische Weg eben doch der außergewöhnliche, und er meint, es sei eine irrije Annahme, daß alle Christen oder der größere Teil zur eigentlichen Mystik berufen seien. »Gott hat außer der Mystik noch andere Wege, zur Vollkommenheit zu führen«. Ob er heute noch so schreiben würde, nachdem Johannes vom Kreuz als der Lehrer der Mystik anders urteilt? Aber es wäre ein Unrecht, diese Reserve als grundsätzliche Ablehnung zu deuten. Sie war zeitbedingt. Eine Parallele finden wir in der ebenfalls durch den Mißbrauch der Reformatoren bedingten Vorsicht der Kirche im Gebrauch der Heiligen Schrift in der Landessprache. Sie entsprach wahrlich nicht der Feindschaft gegen das inspirierte Gotteswort. Nicht der Gebrauch, sondern der Mißbrauch sollte getroffen bzw. verhindert werden. Alles zu seiner Zeit! Man wird wohl sagen müssen: nur so konnte – zumal nach den Entgleisungen, die mit dem Namen Miguel de Molinos (1628–1696) und seinem Quietismus verbunden sind – die wahre Mystik gerettet werden.

Es wäre auch einseitig, etwa nur Merkurian zu nennen (der übrigens seine guten Gründe hatte) und nichts zu sagen von der großen Zahl bedeutender Jesuiten, die auf dem Gebiet der Aszese und Mystik führend waren und sind. Genannt sei nur Aug. Poulain. Wenn in unseren Tagen das Interesse für Mystik neu erwacht ist, so ist Poulain mit seinen »Grâces d'oraison« einer der ersten und einfluß-

<sup>6</sup> M. Meschler, *Aszese und Mystik*, 179.

<sup>7</sup> ebd., 174.

reichsten Wegbereiter gewesen. Das gilt trotz der Vorbehalte gegenüber seiner Grundthese<sup>6</sup>.

Wenn die Mystik in Mißkredit kam, dann vor allem deswegen, weil sie mißbraucht wurde. Man berief sich auf Mystik und lehnte Kirche und Scholastik ab. Scholastik war manchen Neuerern »erstarrtes Knochengebein, tot für die lebendige Frömmigkeit«, die Mystik dagegen »die edle Tochter des Evangeliums«. Man berief sich auf Mystik und vertrat den Quietismus bis zur Amoral. Hier ist vor allem an Michael de Molinos zu erinnern. Gegenüber solcher Verwirrung und Verirrung mußte die Kirche einschreiten, und da der Orden des hl. Ignatius an der vordersten Front stand, fiel ihm bisweilen die Hauptlast des Kampfes zu. Es wäre ein sonderbarer Dank, den Soldaten daraus einen Vorwurf zu machen. Sie mußten so handeln um der Wahrheit, um der Kirche, und auch um der Mystik willen. So wurde die Spreu von dem Weizen geschieden, wenn auch beim Worfeln der Weizen ebenfalls in die Höhe geworfen wurde, aber gerade so wurde er als echter Weizen erwiesen.

<sup>6</sup> vgl. die Besprechung des Magerschen Buches durch Heinrich Bleienstein (in: *Geist und Leben* 1947, 312ff.), worin der Vorwurf des Aszeticismus zurückgewiesen wird.

<sup>7</sup> R. Linhart, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, 1. Hier sei noch hingewiesen auf das meisterhafte Werk von Ronald A. Knox. *Enthusiasm*, deutsch erschienen mit dem Titel: »Christliches Schwärmertum, ein Beitrag zur Religionsgeschichte«, bei Jakob Hegner, Köln u. Olten 1957. Es ist – ohne daß diese Absicht vorläge – eine Rechtfertigung für eine gewisse Reserve gegenüber der Mystik, indem es einen geradezu erschütternden Anschauungsunterricht darüber gibt, was alles möglich ist, wenn haltlose oder selbsterherrliche Schwärmer im Mantel der Mystik ihr groteskes Spiel treiben.

Ein weiterer Grund für das mangelnde Verständnis der Mystik liegt in ihrer Erhabenheit. Ludwig de Ponte S. J. († 1624), ein großer Schüler des großen Suarez, nennt zwei Gruppen von Feinden der Mystik: 1. die *carnales* in der Kirche, also die rein irdisch Gesinnten, 2. die Menschen, die nur die Arbeit kennen und die Kontemplation für Müßiggang und Zeitverschwendung halten<sup>10</sup>. Der hl. Paulus stellt fest: »Der bloß natürliche Mensch erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt. Es gilt ihm als Torheit, und er kann es nicht verstehen« (1 Kor 2,14).

Nicht geringe Schuld an der Fremdheit der Mystik trägt auch die Sprache vieler Mystiker. Sie ist die Ursache mancher überflüssiger Kontroversen und läßt gar viele zu den Werken der Mystiker keinen Zugang finden. Nun, diese Eigenart der Sprache liegt in der Natur der Sache. Es ist immer wieder nur das stammelnde Bemühen, Unsagbares zu sagen, in Worte zu fassen. Sie sprechen die Sprache der Liebenden und, so sagt etwa der heilige Bernhard selbst, ein Liebender kann dem Nichtliebenden wie ein Wahnsinniger vorkommen. Wer nicht mitläuft, kann mit einem, der läuft, nicht Schritt halten, ihn nicht verstehen. Auf diesem Gebiet wird nur soviel verstanden als erfahren wird. Überall spricht die Liebe, und wenn einer begreifen will, was er liest, dann muß er lieben, denn nutzlos hört das Lied der Liebe wer nicht selber liebt. Es kann das Wort der Liebe nicht erfassen ein Herz das starr vor Kälte ist, wie den, der Griechisch spricht, der nicht versteht, dem Griechisch unbekannt . . . So ist der Liebe Wort dem fremd, der selbst nicht liebt<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cant. Cantic. tom. I p. 1054. – <sup>11</sup> De consid. Praef.; ep. 254; in Cant. serm. 22; in Cant. serm. 79.

Der Weg zum Verstehen? Bernhard sagt: Liebe! Und damit trifft er sich mit dem Liebesjünger, der den Satz geschrieben hat: »Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, erkennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,7f.).

Im letzten mag die Spannung und Kontroverse, aszetischer Weg – mystischer Weg, nichts anderes sein als eine Auswirkung und ein Echo der Kontroverse in der Gnadenlehre Thomismus – Molinismus. Die einen betonen – vielleicht auf Grund ihrer Anlage und geformt durch eine entsprechende Schule, verbunden mit ihrer Lebensweise und Berufserfahrung – mehr das Tun und Mühen des Menschen, obwohl auch sie sich klar des Pauluswortes bewußt sind: »Gott ist es, der in euch das Wollen und Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen« (Phil 2,13). Die anderen stehen mehr unter dem Eindruck der Allursächlichkeit und Allwirksamkeit Gottes und dem Wunder der Gnade, das sie vor allem als Einwohnung Gottes im gerechtfertigten Menschen bewundernd betrachten. Auch bei ihnen tragen Anlage und Schulung, Lebensform und Lebenserfahrung ihren wichtigen Teil bei. Solche sind dann eher geneigt, das Wirken Gottes zu betonen, sich dem Wirken Gottes zu überlassen, ohne daß sie dabei das notwendige Arbeiten und Kämpfen, Ringen und Laufen, wozu der gleiche Paulus aufruft, vergäßen. Aber trotz der Unterschiede in ihrer Auffassung stehen die einen und die anderen zum Wort des heiligen Paulus, das beide Gesichtspunkte zusammenfaßt: »Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen. Vielmehr habe ich mehr gearbeitet als sie alle – nicht ich, nein, die Gnade Gottes in mir« (1 Kor 15,10).



## 6. MYSTIKER UND ASZESE

*Ich züchtige meinen Leib und mache ihn mir untertan*

(1 Kor 9, 27)

Wenn wir im Interesse des religiösen Lebens die Forderung erheben, der Mystik den ihr zustehenden Platz wieder einzuräumen, so ist mit der Forderung der Rückkehr zur Mystik keineswegs die Forderung der Abkehr von der Aszese gemeint oder verbunden. Im Gegenteil Die Aszese gehört dazu, sie ist ein Teil, ein notwendiger Teil, aber eben doch nicht das Ganze. Mystik, recht verstanden im Sinne der Alten, umfaßt auch die Aszese, aber Aszese meint gewöhnlich nicht auch die Mystik. Man prüfe nur, was die Mystiker zur Aszese zu sagen haben, und wie sie in ihrem Leben zur Aszese standen. Man wird kaum rigorosere Aszeten finden als die Mystiker. Theresia betet: *Aut pati aut mori*, leiden oder sterben! Johannes vom Kreuz legt sich den Namen »vom Kreuz« bei. Das war keine bloße Formalität, das war ein Lebensprogramm. Und dem entsprach seine Bitte an den Herrn: *Pati et contemni pro te*, Ich möchte leiden und verachtet werden für dich! Man kann schließlich kaum radikalere Anforderungen an den nach Vollkommenheit Strebenden stellen als die, die Johannes vom Kreuz unbekümmert und rücksichtslos ausspricht. Man lese etwa das 13. Kapitel im »Aufstieg zum Berge Karmel«. Und wie kann sich Theresia für den herben Aszeten Petrus von Alcantara begei-

stern, diesen »gesegneten und heiligen Mann«, der ihr einmal anvertraute, daß er seit vierzig Jahren bei Tag und bei Nacht nie mehr als anderthalb Stunden geschlafen habe, dessen Körper aussah, als sei er »aus lauter Baumwurzeln geflochten<sup>1</sup>«. Wenn die Heilige von Avila auch die mystischen Gnaden sehr hoch schätzt, so sieht sie doch nicht in ihnen, sondern in Demut und Abtötung den sichersten und deutlichsten Beweis des guten Geistes. Im Bericht an P. Alvarez heißt es: »Immer verlangte sie nur Tugenden und sonst nichts, und dies hat sie auch ihren Schwestern eingeschärft, indem sie ihnen erklärte: *Die demütigste und am meisten abgetötete ist auch die am meisten geförderte im Geiste.*« – Die sich um die Vollkommenheit mühen, mögen sie nun von Aszese sprechen oder von Mystik, werden das Wort der (übrigens nur von der Mystik her ganz zu verstehenden) Nachfolge Christi durchaus bejahen: *Tantum proficies, quantum tibi ipse vim intuleris* – So viel kommst du voran, als du dir selbst Gewalt antust. Es ist wohl so: Wahre Aszese bejaht die echte Mystik und führt hin zu ihr, und echte Mystik wird immer mit strengster Aszese Hand in Hand gehen. Mystik ohne Aszese ist ein Uding, Aszese ohne Mystik ein Torso.

Auf die Zusammenhänge zwischen Selbstverleugnung und Beschauung weist E. Raitz von Frentz hin in seinem gründlichen Werk: *Selbstverleugnung*, ein Kernstück christlicher Frömmigkeit<sup>2</sup>. Er zitiert da Tertullian, der schon als Wirkung der Abtötung anführt: Sie empfiehlt Gott unsere Gebete, bekräftigt unsere Bitten, öffnet das Ohr Christi, vertreibt

<sup>1</sup> Leben, Kap. 27. – <sup>2</sup> S. 239 f.

seine Strenge, weckt seine Milde<sup>3</sup>. Ferner Gerson, der als einer der ersten auch auf psychologische Gesichtspunkte achtet und feststellt, wie Strenge in körperlichen Dingen die Seele geradezu zwingt, im Inneren und Höheren Ruhe und Heimat zu suchen. Der »doctor christianissimus« lehrt: »Die körperlichen Kasteiungen machen die Seele weit für das Höhere und eng für das Niedere. Die Seele, die nicht findet, wohin der Fuß ihres Begehrens sich setzen und Ruhe finden kann, da die Wasser der Trübsal das Land der Sinne überschwemmt haben, sieht sich genötigt, mit der Taube in die Arche der inneren Ruhe sich zurückzuziehen. Wer aber die Rauheit des Fastens und anderer Strenghheiten ständig von sich weist, wird nicht zur Höhe der Beschauung gelangen.« Nach Gerson ist also mystische Erfahrung ohne strenge Ascese nicht möglich.

An der gleichen Stelle weist Raitz von Frentz auch hin auf die Bedeutung des nächtlichen Wachens, das uns Modernen so »schrecklich mittelalterlich«, untragbar und unhygienisch vorkommt. Freilich feiernd oder tanzend, in der Studierstube oder am Fließband ganze Nächte zu durchwachen, findet man durchaus nicht unerhört. Hier spürt man wieder, wie sehr alles verschoben und verworren ist, wie uns – weit hin – Gott nicht mehr das Höchste Gut, der Herr, ist. »Das nächtliche Wachen fördert erfahrungsgemäß das Gebetsleben überhaupt und führt so leichter zur Beschauung. Die äußere Ruhe der Umgebung, mehr noch die innere des Körpers sowohl, der seine vegetativen Funktionen zum Teil einstellt, als auch der

<sup>3</sup> De pat. cap. 13; Migne I, 1381.

<sup>4</sup> Tract. de non esu carniū, Carthusianos II, Antwerpiae 1706, 726 sq.

Seele, die die vielfältigen Zerstreuungen des Tages vergißt, erleichtert die Konzentration, sobald das Schlafbedürfnis eingeschränkt ist<sup>5</sup>.«

Mit diesem Hinweis soll nun nicht leichtfertig für eine Pflege des Gebetslebens auf Kosten des notwendigen Schlafes eingetreten werden, obwohl wir auch da – wie die Praxis der »Welt« beweist – nicht allzu ängstlich zu sein brauchen. Vielleicht könnten doch die Kinder des Lichtes auch hier von den Kindern der Welt lernen.

Aber eine feine Bemerkung von Moschner<sup>6</sup> darf wohl hier eingefügt werden: »Beim Stilliegen kann sich die Seele zuweilen sehr gut in Gott sammeln. Man sollte sich bemühen, dafür das nächtliche Erwachen auszuwerten, das sonst nur häufig Anlaß zum Ärger und zum Greifen nach einer »Tablette« ist. Nehmen wir das Aufwachen an als eine freundliche Erinnerung Gottes daran, daß Er da ist und sich einen liebenden Gruß von uns wünscht – jetzt wo wahrscheinlich vieles gegen seine heiligen Gesetze, gegen seine Liebe gesündigt wird. Wenn man dann ganz still zu liegen sucht, nicht etwa »Gebete spricht«, sondern nur »bei Ihm zu sein« sich bemüht, so kommt das der Seele und dem Leibe gleichermaßen zugute. Gott ist »da« –, und wir sind »bei Ihm« – mehr braucht es ja gar nicht. Es ist das liebevolle Wissen um Sein Wesen, Seine Nähe, Seine Treue . . .«

Anstelle langer theoretischer Ausführungen sei hier ein kleines Begebnis mitgeteilt, das sich im Leben des heiligen Johannes vom Kreuz findet<sup>7</sup>. Die Sakristanin hatte vergessen, zur rechten Zeit das Korporale für die heilige Messe auf den Altar zu legen.

<sup>5</sup> a. a. O., 23. – <sup>6</sup> a. a. O., 100.

<sup>7</sup> H. Chandebois, Portrait de Saint Jean de la Croix, 38.

Sie wandte sich an den Pater Johannes vom Kreuz und bat ihn, er möge doch die Güte haben und das Korporale auf dem Altar ausbreiten. »Ich habe es vergessen, und unsere Mutter Theresia darf nichts davon merken!« Johannes gab der Schwester wirklich eine – wie der alte Biograph schon urteilt – meisterliche Antwort: »Gehen Sie nur selbst, liebe Schwester, und fliehen Sie nicht vor der *Krone* des Tadels und der Beschämung! Nehmen Sie es ganz offen in die Hand und gehen Sie ruhig vorbei an der Stifterin des Klosters. Und wenn sie fragt, was das sei, dann sagen Sie: das Korporale!«

Diese kleine Szene ist höchst bezeichnend und aufschlußreich. Sie zeigt uns ein Stück Leben und erlaubt uns einen Blick in den Alltag der zwei größten Mystiker. Theresia tritt nur im Hintergrund auf als gestrenge Oberin, die so leicht nichts durchgehen läßt. Und Johannes vom Kreuz! Wie deutlich wird an diesem kleinen Zwischenspiel seine persönliche Art, seine durchaus übernatürliche Haltung und seine ganz jenseitig orientierte Seelenführung. Wir haben Mitleid mit der kleinen verwirrten Schwester, und wir wären wohl fast alle gern bereit gewesen, ihr den erbetenen Gefallen zu tun. Johannes nicht. Er ist nicht so liebenswürdig. Aber seine Haltung entspringt nicht einem Mangel an Liebe, sondern sie ist Erweis höherer Liebe. So ist seine Seelenführung herb und streng, aber im tiefsten liebevoll und freundlich. Er scheint und ist auf den ersten Blick bisweilen ungefällig – wie in diesem Falle – aber er ist es nur, weil er mehr sieht, weiter und tiefer als die verlegene Schwester und – wir. Er weist sie hin auf die Krone, die sie jetzt gewinnen kann, die er ihr nicht nehmen will durch ein kurzsichtiges Entgegen-

kommen. Nicht fliehen soll sie vor der *Krone* der Beschämung und des zu erwartenden (von der heiligen Theresia zu erwartenden!) Tadels. So führen Heilige, Mystiker! Sie schonen sich und die, die ihnen sich anvertrauen, durchaus nicht.

Ob Johannes dabei wohl an das »verwandelte Kreuz« seiner geistlichen Tochter Theresia gedacht hat? Denn Mystiker haben auch in Bezug auf die Aszese den Vorzug der Beschauung. Sie erfahren, mehr als andere, irgendwie greifbar, sichtbar, erlebend, die Wirklichkeit, daß Kreuz Gnade, Verdemütigung Erhöhung wirkt und darum im letzten ist. Wenn wir lesen: »Die augenblickliche leichte Bedrängnis verschafft uns eine überschwengliche, ewige, alles aufwiegende Herrlichkeit« (II Kor 4,17), so nehmen wir das gläubig an. Sie aber spüren, erfahren, ja sehen es zu Zeiten, daß es so ist. Das gibt ihrer Aszese den herrlichen Schwung, die rücksichtslose Härte und die jubelnde Bereitschaft. Nur von daher verstehen wir es, wenn etwa Johannes, als er jämmerlich mißhandelt und geschlagen worden war, sagen konnte: »Diese Schläge kamen mir süß vor, wie dem Stephanus die Steinwürfe<sup>a</sup>.« Theresia schreibt aus dem Gefängnis: »Ich bin hier mit dem allergrößten Vergnügen. Ich kann in Wahrheit sagen, das Gefängnis, die Beschwerden, die Verfolgungen, Mißhandlungen, die Schmähungen und Beleidigungen sind wie ein Freudenmahl für mich<sup>a</sup>.« Das Leid ist für sie einfach verwandelt.

Im Leben der heiligen Theresia finden wir folgende eigentümliche Geschichte, die ja den in modernen Vorurteilen Befangenen (es sind eben doch

<sup>a</sup> Chandebois, 129. – <sup>b</sup> ebd. 114.



*Vor-Urteile*, auch wenn sie modern sind) nichts bedeuten wird, höchstens als Symptom, das sie dann, je nach Schule, »deuten« werden. Theresia also berichtet: »Als ich einst das Kreuz, welches ich an meinem Rosenkranz trug, in der Hand hatte, nahm ER es in seine Hand, und als er es mir wieder stellte, war es aus vier großen Edelsteinen zusammengesetzt, die übernatürlich anzuschauen und unvergleichlich kostbarer waren als Diamanten . . . Die fünf Wunden waren jenen Edelsteinen sehr kunstreich eingegraben. ER sprach zu mir, ich würde dieses Kreuz forthin immer so sehen, und dies geschah auch. Ich sah die Materie, aus der es gefertigt war, nie mehr, sondern immer nur jene Edelsteine. Außer mir aber sah sie niemand<sup>10</sup>.« Ja, nur der, dem es gegeben ist, vermag das verwandelte Kreuz zu sehen, nur er erkennt den Schatz! Drum drängt es den Mystiker zum Kreuz, drum übt er heroische Ascese, aber es ist verwandelte Ascese, die freilich im Alltag und in der Ausübung sehr nüchtern ist und sehr präzise in ihren Forderungen, wie etwa die des heiligen Bernhard, der Christ solle so vom Mahle aufstehen, daß er noch Lust habe, weiter zu essen<sup>11</sup>.

Johannes beschreibt die Anhänglichkeiten, von denen wir gereinigt werden müssen, mit folgenden Worten: Man versteht darunter »jedwede Liebe zu sich selbst, jede Sucht nach Ehre, nach Bequemlichkeit und Wohlleben, nach dem Besitz irgendeiner Sache, kleine Zuneigungen, Dinge oder Personen, die man zu Götzen seines Herzens macht, und von denen man sich Gott zuliebe nicht gänzlich losmacht; besonders Ehrenpünktchen und Anhänglichkeiten,

<sup>10</sup> Leben, Kap. 29. — <sup>11</sup> Cant. 42.

die viele, die sich für geistliche Seelen halten, gefangen nehmen und in dem Wahne bestärken, sie müßten sie vermöge ihres Amtes oder um ihres guten Namens willen beibehalten. Mit einem Wort, die Seele muß sich in allen Dingen selbst verleugnen, durch die sie entweder direkt oder auf Umwegen — und das ist *meistens* bei geistlichen Personen der Fall — sich selbst, ihre Befriedigung, ihre Achtung, ihren Eigenwillen oder irgend etwas anderes zu suchen scheint<sup>12</sup>.«

Das sind Sätze, die man beim ersten Lesen nicht aufnehmen kann. In ihnen steckt eine ganze Summe der Ascese und offenbart sich eine erstaunliche Menschenkenntnis. Das Vögelchen ist gebunden, und sei es mit dünnem Faden, solange nicht jede ungeordnete Anhänglichkeit endgültig aufgegeben ist. Auch der dünnste Faden hindert den Flug zur Höhe, wenn er nicht zerrissen wird.

Warum üben und fordern gerade die Mystiker solch strenge, ja geradezu rücksichtslose Ascese? Sie wissen ganz genau: Die Ascese ist unersetzlich und notwendig auf allen Stufen des geistlichen Lebens, auch und erst recht auf der Höhenstufe der Beschauung. Sie ist der Weg zur Beschauung (und gerade an ihr scheitern so viele Berufene), ihre Voraussetzung, ihr Fundament und ihre stete unentbehrliche Begleiterin. Mag die Seele noch so hoch emporsteigen, es wird ihr nie der Gedanke kommen — je höher sie steht um so weniger — sie könne die Ascese als überholt und überflüssig aufgeben. Sie weiß wohl, daß sie trotz allem ihr Heil in Furcht und Zittern wirken muß (Phil 2, 12), daß sie den Schatz in

<sup>12</sup> Johannes vom Kreuz, Kleinere Schriften V, 353.

zerbrechlichem Gefäße trägt, daß der gefährliche Feind, der »Jebusiter«, ihr Leben lang mit ihr zusammenwohnt (Richt 1,21). Er kann zwar unterjocht, aber nie ausgerottet werden. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn die Seele sich in Sicherheit wiegen wollte in der Meinung, die Laster seien tot, wo sie doch nur niedergehalten sind eben durch die Aszese<sup>13</sup>. Der klare Blick für die wirklichen Gegebenheiten, das Wissen um die erbsündliche Belastung zwingt zu lebenslanger Aszese. Dazu kommt noch, daß der wirklich Liebende dem Geliebten durchaus ähnlich werden möchte, und Jesus trägt das Kreuz. Philippus a S. Trinitate lehrt: »Der vorzüglichste Grund, weswegen die Abtötung nie aufgegeben werden darf, ist die Verähnlichung mit Christus: Er ist vor dem Kreuze nicht geflohen und wollte nicht herabsteigen vom Kreuze<sup>14</sup>. So betet die Seele mit Ignatius das bekannte: »Nimm hin o Herr . . .« Nur wer alles hingibt, kann alles gewinnen. Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten« (Mt 10,39).

Wie die Kirche über die Verbindung von Aszese und Mystik denkt, wird besonders deutlich aus dem Festgebet am Tage des großen Mystikers Petrus von Alcantara, den Theresia so hochgeschätzt hat. Da stellt die Kirche nebeneinander seine außerordentliche Bußstrenge und seine erhabene Beschauung und betet: »daß auch wir durch Abtötung des Fleisches fähig werden möchten, leichter das Himmlische zu erfassen.« Aszese Vorstufe der Mystik! Und umgekehrt steigert die mystische Erfahrung den asketischen Elan. Am Herz-Jesu-Fest beten wir in der

<sup>13</sup> Bernhard, in Cant. serm. 58. – <sup>14</sup> a. a. O., I, 328.

Postkommunio: Deine heiligen Gaben mögen uns göttliche Glut schenken, auf daß wir durch die *Erfahrung* der Herzlichkeit deiner Liebe das Irdische verachten und das Himmlische lieben lernen.

Das ist die Gedankenwelt, in der sich auch Katharina von Genua bewegt: Aszese und Mystik sollen uns rein machen für Gott und sein Kommen. Je reiner um so gotterfüllter. Aber die vollkommene Reinheit können wir nur erreichen, wenn wir uns immer rückhaltloser und großmütiger Gott anheimgeben. Dann wird sein Licht uns erleuchten und reinigen, reinigen und erleuchten, immer neue Gipfel werden uns aufstrahlen in immer neuem Licht. Wir werden geführt von Stufe zu Stufe, und wenn wir treu sind, schließlich die umwandelnde Einigung mit Gott erfahren. Dieser Prozeß muß vollendet werden hier oder drüben. Hier auf dem Reinigungsweg oder drüben im Reinigungsort.

Als praktische Schlußfolgerung ergibt sich hier: Erst kommt das Steigen, dann der Gipfel! Es kann nicht oft und eindringlich genug gesagt werden: Der zum Gipfel Strebende soll sich nicht etwa krampfhaft bemühen um eine andere höhere Gebetsweise – die fällt ihm zu, wenn er reif dazu ist, wenn Gott sie gibt – er soll sich schlicht und treu, stetig und geduldig mühen um möglichst vollkommene Tugend und zugleich offen sein dem Wehen und Wirken des heiligen Geistes mit seinen sieben Gaben. Bei seinem Tugendstreben soll er im besonderen achten auf das Fundament, die Demut, auf Glaubensgeist, Geduld, Gehorsam, Gottvertrauen und über allem und in allem auf die Liebe. Besonderer Nachdruck muß immer wieder auf die Abtötung gelegt werden. Sie ist »die Schwester der Beschauung, immer bei ihr«

(Philippus a Ss. Trinitate); wo sie nicht ist, da ist auch ihre Schwester nicht zu finden, und wo sie ist, da wird sich bald auch ihre Schwester einfinden. Die Nachfolge Christi macht die Feststellung: »Deswegen gibt es so wenig beschauliche Seelen, weil nur wenige es fertig bringen, sich von dem Vergänglichem und Geschöpflichen ganz zu lösen« (Im. Christi III, 31). Und Johannes vom Kreuz, radikal und wesentlich wie immer, weist zum höchsten Gipfel mit den Worten:

Daß du habest ganz und alles,  
Laß und habe nicht und nichts!  
Daß du werdest ganz und alles,  
Sei und werde nicht und nichts!

## 7. DIE GRUNDTATSACHE DES INNEREN LEBENS

*Prüfet euch selbst, ob ihr im Glauben steht,  
erprobt euch selbst! Oder seid ihr euch dessen  
nicht bewußt, daß Jesus Christus in euch ist?  
Dann wäret ihr unbewährt*

(2 Kor 13,5)

Wenn also die Abwendung von der Mystik zeitbedingt war, dann müßte bei gewandelten Zeitverhältnissen eine Hinwendung zur Mystik festzustellen sein, wie wir es parallel bei der Heiligen Schrift sehen. Man denke nur an die Bibelbewegung! Und es ist in der Tat ein neuer mystischer Frühling angebrochen. Wenn, wie Jacques Maritain es mit begeisternden Worten ausspricht, die Hinwendung zur Mystik *das* Heilmittel unserer Zeit ist, wenn die Mystik die Brücke ist zur Mentalität der östlichen Völker die nun alle sich neu orientieren, wenn sie für den einzelnen das Hochziel der auf Erden möglichen Entfaltung des religiösen Lebens ist, was sollen wir da tun?

Es wäre töricht, wenn wir glaubten, wir könnten die Mystik fördern, wenn wir immer und überall, vor jedermann und bei jeder Gelegenheit von Mystik redeten und zur Mystik aufriefen. Und das törichteste wäre es, wenn jemand sich um mystische Phänomene bemühen wollte. Das wäre eine totale Verkennung der Mystik, eine gefährliche Verirrung und tödliche Gefahr für Gesundheit und ewiges Heil, geradezu der Weg zum Abgrund. Wir dürfen nicht einmal mit der eigentlichen Mystik anfangen wollen. Die ist Geschenk, das Gott gibt, wem er



will und wann er will. So wenig der Hausbau mit dem Dach beginnt, so wenig die Mystik mit Mystik. Allerdings gehört zum Haus das Dach und zur Vollkommenheit des geistlichen Lebens die Mystik. Was wir zu tun haben, ist das bescheidene Graben in die Tiefe. Das Fundament der Demut muß gelegt werden und darauf und immer nur darauf muß in alltäglicher, treuer aszetischer Kleinarbeit weitergebaut werden. Die eigentliche mystische Erfahrung ist freies Geschenk Gottes, das der Mensch nicht erzwingen kann noch soll. Der Herr sagt dem, der sein Jünger sein will, »er verleugne sich selbst und nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach«! (Mt 16,24).

Also sind wir bei allem Reden von Mystik nun doch wieder bei der altbekannten und altgewohnten Aszese? Ja wir sind wieder bei der Aszese, und wir werden immer bei ihr bleiben und werden sie nie aufgeben. Wir werden im Gegenteil sie immer intensiver gestalten müssen. Und doch ist etwas anders: sie hat jetzt einen anderen Ansatzpunkt und einen höheren Zielpunkt. Was hier gemeint ist, hat Bremond anschaulich dargestellt, wo er die Geistesart Chardons mit der von Le Gaudier vergleicht. Er sagt: Das Buch Chardons ist nichts anderes als »eine Abhandlung über die Gegenwart Gottes in unserer Seele. Das ist an sich nichts Neues, und so hat auch Le Gaudier der »Übung der Gegenwart Gottes« einen großen Raum in seinem Buche gewährt. Sie ist das achte unter den »Instrumenten der Vollkommenheit«, die er uns darbietet. Doch welcher Unterschied zwischen diesem Werk und dem »Kreuz Christi« von Chardon! Schon die Worte »Übung« und »Instrument« machen ihn deutlich. Le Gaudier be-

schränkt sich auf das aszetische Gebiet. Nicht, daß dieser hervorragende Geistesmann die Gelegenheit miede, die seine Abhandlung ihm bietet, zum Grunde hinabzusteigen! Hin und wieder finden sich bei ihm Erwägungen, die auch Chardons würdig wären. Aber er scheint Eile zu haben, diese Tiefen baldmöglichst wieder zu verlassen, um in die betriebsame Werkstatt emporzusteigen, in der die »Instrumente der Vollkommenheit« geschmiedet werden. Das Problem, das Chardon beschäftigt, läßt er auf sich beruhen: Die Gegenwart Gottes in uns, die *Grundtatsache des geistlichen Lebens*<sup>1</sup>.« Es kommt also darauf an, daß wir diese Grundtatsache bei aller Aszese immer mehr in den Mittelpunkt stellen, aus ihr heraus und auf sie hin uns um die Vollkommenheit mühen, daß wir immer mehr leben mit ihm und durch ihn und auf ihn hin als Glieder seines mystischen Leibes, ihm geheimnisvoll verbunden als Reben am Weinstock, durchströmt von seinem Saft und fruchtbar in seiner Kraft. Wie diese mystisch orientierte Aszese sich auswirkt, kann man bei Bérulle etwa vorbildlich und anziehend dargestellt finden und zwar nicht nur in seinem Schrifttum, sondern auch in seinem Leben.

Die *Grundtatsache* des inneren Lebens ist also die *Gegenwart Gottes in uns*. Das ist nicht eine Phantasterei von Schwärmern und Utopisten. Die Schrift verkündet sie, die Theologen lehren sie, die Sakramente begründen und entfalten sie, die liturgischen Texte besingen sie. Welch ein Jubel liegt etwa in dem: O admirabile commercium der Weihnachtszeit: O wunderbarer Austausch, der Schöpfer des Men-

<sup>1</sup> Bremond, 189.

schengeschlechtes nimmt Leib und Seele an. Von der Jungfrau will er geboren werden, wird Mensch ohne irdischen Vater und schenkt uns seine Gottheit! (largitus est nobis suam Deitatem). Ein heiliger Paulus ist davon ganz erfüllt. In seinen Briefen kommt (wörtlich oder dem Sinne nach) die Formel in Christus Jesus 146 mal vor! Der hl. Maximus, der wegen der vielen Leiden, die er im Kampfe mit den Monotheleten erduldet hat, den Ehrennamen »der Bekenner« führt, einer der größten Denker der griechischen Kirche († 662 an den Folgen seiner Verwundungen; man hatte ihm die Zunge ausgeschnitten und die rechte Hand abgehauen) lehrt: die Weltgeschichte hat einen doppelten Sinn: den der Menschwerdung Gottes und den der Vergöttlichung des Menschen, die durch die Menschwerdung Gottes angebahnt wurde. Der heilige Bernhard und Kardinal Bérulle sehen gerade in der durch die Beschauung möglichen Vollendung des Gnadenstandes eine Parallele und sozusagen Fortsetzung der Inkarnation.

Hören wir zu diesen grundlegenden Gedanken noch einige Zeugen. Der heilige Thomas von Aquin lehrt: In der Gabe der heiligmachenden Gnade haben wir den heiligen Geist; er wohnt im Menschen<sup>2</sup>. Und wiederum: »Durch die heiligmachende Gnade nimmt die ganze Dreifaltigkeit in der Seele Wohnung nach dem Wort: Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen<sup>3</sup>.«

Der bedeutende Thomaserklärer Johannes a s.

<sup>2</sup> »In ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem.« I. qu. 43, art. 3.

<sup>3</sup> (Joh 14,23) »Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem . . .« I. qu. 43, art. 5.

Thoma sagt: »Die Seele ist durch die Gnade *selbst Gott durch Teilnahme* (anima per gratiam ipse Deus participatione); Gott wohnt in uns« (habet Deum inhabitantem in nobis)<sup>4</sup>. Es besteht also wirklich kein Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik, vielmehr gilt was Grabmann<sup>5</sup> sagt: »Die Mystik will Verinnerlichung und Erleben der von der Scholastik begründeten Lehre von der übernatürlichen Gottesgemeinschaft.«

J. M. Scheeben lehrt: »Die übernatürliche Mitteilung der göttlichen Natur findet in dreifacher Weise nach absteigender Stufenfolge statt. Erstens durch substantiale und totale *Wesensmitteilung* in der Trinität; zweitens durch *hypostatische Union* mit der Menschwerdung des Sohnes; drittens durch *Partizipation* (Teilhabe) in der Gnade und Glorie der vernünftigen Wesen<sup>6</sup>.« Gott wohnt in der begnadeten Seele ähnlich »wie die Seele im Körper wohnt, aber nur insofern die Seele dem Leibe von ihrem Leben mitteilt, nicht insofern sie ein Wesen mit ihm bildet<sup>7</sup>.« »Durch die Gnade der Kindschaft, die als Teilnahme an der göttlichen Natur etwas überaus Reales ist, *schenkt Gott auch sich selbst*, sein eigenes Wesen, zum Gegenstand unseres Genusses . . . Diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der Seele mit Gott, worauf jene beruht, bewirken, daß wir Gott genießen nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht gehörigen Gegenstand, sondern

<sup>4</sup> De gratia quantum ad ejus essentiam (zu I. II. q. 110), Pariser Ausgabe 1885, VI, 791.

<sup>5</sup> Wesen und Grundlagen der kath. Mystik, 57.

<sup>6</sup> Mysterien, Freiburg 1911, 630.

<sup>7</sup> ebd., 272.

als einen solchen, *der wahrhaft und wirklich in uns ist* und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntnis und Liebe<sup>9</sup>.«

Auch für die heilige Theresia steht diese Grundwahrheit im Mittelpunkt des Interesses. Sie berichtet selbst, wie sie darauf kam: »Anfangs wußte ich nicht, daß Gott in allen Dingen ist. Da er mir aber so nahe schien, so hielt ich es für unmöglich, an seine Gegenwart nicht zu glauben. Denn dies, daß ich seine Gegenwart wahrgenommen hatte, war mir ganz gewiß. Ungelehrte sagten mir, der Herr sei bloß durch seine Gnade gegenwärtig. Aber ich konnte es nicht glauben, denn mir schien es, er selbst sei gegenwärtig. Dies verursachte mir viele Ängste. Ein sehr gelehrter Mann aus dem Orden des heiligen Dominikus benahm mir den Zweifel und sagte, Gott sei wahrhaft gegenwärtig und teile sich uns mit. Dies hat mich sehr getröstet<sup>9</sup>.« Bei Theresia stand also am Anfang dieser Erkenntnis die mystische Erfahrung. Erschüttert ruft sie einmal aus: »Ach du mein Herr und mein höchstes Gut! Sieh, ich kann es nicht ohne Tränen und ohne großen Trost meiner Seele aussprechen, daß du ebenso bei uns wohnen willst, wie du wirklich im Sakramente bei uns bist. In Wahrheit können wir dies glauben, denn es ist

<sup>9</sup> ebd., 140. Hier sei auch hingewiesen auf das Buch »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«, das solche für das mystische Leben so wesentliche Gedanken weit und tief ausführt und das nicht von ungefähr den »Mystiker der Neuscholastik« zum Neubearbeiter und Herausgeber hat; ferner auf die Bücher von Raoul Plus (deutsch bei Habbel in Regensburg), von denen besonders genannt sei der Band »Gott in uns«.

<sup>9</sup> Leben, 18. Kap.

wirklich so. Darum können wir auch hier mit aller Wahrheit diesen Vergleich gebrauchen. Wir können, wenn wir es durch unsere Schuld nicht verhindern, mit dir uns ergötzen, weil du mit uns deine Freude hast, indem du sagst, es sei deine Lust, mit den Kindern der Menschen zu sein. O mein Herr, was ist das? So oft ich diesen Spruch höre, gereicht er mir zu großem Trost . . .<sup>10</sup>.«

Im »Weg der Vollkommenheit« weist sie auf Augustinus hin und schreibt: »Der heilige Augustinus sagt, er habe Gott an vielen Orten gesucht und ihn endlich *in seinem eignen Inneren* gefunden«, und sie ruft ihren Schülerinnen zu: »Haltet fest an dieser Wahrheit, daß Gott *in euch* ist, daß wir in unserem Inneren immer bei ihm bleiben sollen. Daran ist viel gelegen. Diese Weise zu beten, auch wenn es mündlich geschieht, bewirkt gar bald eine Sammlung des Geistes. Sie ist eine vortreffliche Gebetsweise und wird das Gebet der Sammlung genannt . . . Da wird die Seele von ihrem göttlichen Lehrmeister schnell unterwiesen, und da verleiht er ihr das Gebet der Ruhe weit eher als auf irgend eine andere Art und Weise . . . Wer auf diese Weise in den *kleinen Himmel der Seele* sich einzuschließen weiß, wo der ist, der Himmel und Erde gemacht hat, wer sich gewöhnt, nicht umherzuschauen und sich an allen Orten aufzuhalten, wo die äußeren Sinne zerstreut werden können, der glaube mir, daß er auf einem vortrefflichen Wege wandelt.« Wir müssen uns also daran gewöhnen, mit ihm, der in uns ist, zu leben. Theresia betont: »Die Hauptsache besteht darin, daß wir mit voller Entschlossenheit ihm alles als Eigentum

<sup>10</sup> ebd., 14. Kap.



hingeben und überlassen, so daß es sein Eigentum ist . . . er schenkt sich uns erst dann *ganz*, wenn wir uns ihm *ganz* hingeben<sup>11</sup>.«

Es wäre zweifellos falsch, wenn wir uns leichtthin beruhigen und sagen wollten, der mystische Weg ist nichts für mich, und geradezu verhängnisvoll wäre es, wenn bequeme Trägheit oder schwächliche Feigheit und Kreuzesscheu sich so in das Gewand der Demut hüllen wollten. Wir dürfen diese Frage nicht so leicht nehmen. Bremond betont: »Es ist so wichtig und von so großer Bedeutung, die unselige Täuschung zu enthüllen, die aus der mystischen Theologie ›ein Kind ohne Vater und Mutter‹ machen möchte, eine Separatwissenschaft, eine zusätzliche Disziplin . . . während sie doch die naturgemäße, logisch notwendige Entfaltung der Theologie im engeren Sinne ist. Bringt das Wort des heiligen Paulus ›Christus ist mir Leben‹ nur das zum Ausdruck, was Ideal und Wirklichkeit einiger Ekstatiker ist? Begründet die Taufe die Gegenwart der Heiligsten Dreifaltigkeit nur in den Seelen von ein paar Beschaulichen der höchsten Stufe? Je mehr man darüber nachsinnt, desto unbegreiflicher erscheint die starre, mitunter heftige Ablehnung, die seit der Neuzeit oft Theologen und Mystiker zum größten Schaden beider zu trennen pflegt. Ist denn Christus geteilt?<sup>12</sup>«

In dem schlichten und sehr tiefen kleinen Buch des Jesuiten Paul de Jaegher<sup>13</sup> das, vielleicht nicht zufällig, in Indien geschrieben ist, lesen wir: »Viele Seelen haben leider nichts oder fast nichts gehört

<sup>11</sup> Weg der Vollkommenheit, Kap. 28.

<sup>12</sup> Bremond, 202.

<sup>13</sup> La vie d'identification an Christ Jesus, Einleitung.

über diesen Gegenstand (von dem Dogma der heilmachenden Gnade und der göttlichen Gegenwart in uns). Ja, sie haben nicht einmal eine Ahnung von den Mitteln, die sie anwenden müßten, um ihr geistliches Leben nach diesen so schönen und tröstlichen Wahrheiten zu gestalten. Ihr inneres Leben verläuft *am Rande dieser Wahrheiten*. Ihre praktische Auffassung vom inneren Leben scheint so ziemlich zusammenzufallen mit *Besserung der Fehler* und scheint haltzumachen an der Schwelle des Lebens der Vereinigung. Das ist sehr schade. Sie kennen sozusagen nur die *mühevollen Seiten des geistlichen Lebens* und wissen *gar oft nichts* von der so lieblichen, reinen und beglückenden Seite dieses Lebens. Sie wissen nichts von dem, was das Eigentliche des Lebens der Einigung ausmacht, das uns Gottes selbst teilhaft macht, uns mit ihm einwerden, uns ihn genießen läßt durch die einigende Liebe, ihn und seine göttlichen Vollkommenheiten.«

Dabei geht es durchaus nicht um auffallende Dinge. Schamoni hat schon recht, wenn er sagt: »Verborgene Heiligkeit ist ohne Zweifel die gewöhnliche . . . Zu jeder Zeit gibt es sicherlich Legionen von ›kleinen Seelen‹ . . . Sie führen ein wirklich mystisches Gebetsleben, welches jedoch in keiner Weise nach außen in Erscheinung tritt. Sie sind in ständiger Vereinigung mit dem im Grunde ihrer Seele gegenwärtigen Gott. Ohne zu wissen, was Mystik ist, sind diese Unbekannten zu hohen mystischen Gnaden erhoben. Erleuchtet von Gott erkennen sie sich als Nichts in ihrer geschöpflichen Gebrechlichkeit. Sie sind mit dem letzten Platz zufrieden. Aber sie lieben Gott kindlich durch den Geist der Liebe, der in ihre Herzen ausgegossen ist,

und darum sind sie die Auserwählten, welche einmal die ersten sein werden. Manche aus den Scharen dieser Ungenannten, welche ihr Leben mit Christus verborgen in Gott leben, können durch ihre größere Liebe in Wirklichkeit durchaus heiliger sein als berühmte kanonisierte Heilige<sup>14</sup>.«

In seiner erhabenen Enzyklika *Mystici Corporis Christi* vom 29. Juni 1943 weist Pius XII. zwei Extreme zurück: auf der *einen* Seite den falschen Rationalismus, »der alles, was menschliche Geisteskraft übersteigt und hinter sich läßt, als sinnlos betrachtet« und den ihm verwandten flachen Naturalismus. Das andere Extrem ist »der falsche Mystizismus, der die unverrückbare Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer zu beseitigen sucht und die Heilige Schrift mißdeutet«. Nachdem so das Falsche gebrandmarkt ist, spricht der Heilige Vater zu denen, die gegenüber der Mystik – etwa gegenüber der in der Enzyklika gegebenen tieferen Darlegung der Kirche als *Corpus Christi mysticum* –, Hemmungen und Vorbehalte haben, mit diesen Worten: »Infolge dieser . . . falschen Auffassungen halten manche aus ganz unbegründeter Furcht eine solch tiefere Lehre für gefährlich, ja sie erschrecken vor ihr wie vor einem schönen, aber verbotenen Paradiesapfel. Das ist unberechtigt; denn von Gott geoffenbarte Geheimnisse können dem Menschen nicht verderblich sein, noch dürfen sie, gleich dem verborgenen Schatz im Acker, unfruchtbar bleiben.« Man nehme noch aus dem zweiten Teil die tiefen Darlegungen der Grundlehren der Mystik, von der Kirche als Fülle Christi hinzu und besonders die von der Einwoh-

<sup>14</sup> Schamoni, Das wahre Gesicht der Heiligen, 41.

nung des Heiligen Geistes, die mit den Worten abschließen: »Mit Recht wendet unser weiser, unvergeßlicher Vorgänger Leo XIII., da er von unserer Verbindung mit Christus und über den uns inwohnenden göttlichen Tröster spricht, die Augen zu jener beseligenden Schau, in der einst im Himmel diese mystische Verbindung ihren Abschluß und ihre Vollendung finden wird. Er sagt: »Diese wunderbare Vereinigung, die man *Einwohnung* nennt, ist nur der Lage d. h. dem Stande nach verschieden von jener, in der Gott die Himmelsbewohner beseligend umfängt. In jener Schau wird es uns auf ganz unsagbare Weise gestattet sein, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist mit den durch das Glorienlicht geschärften Augen des Geistes zu betrachten, die Ausgänge der göttlichen Personen durch alle Ewigkeit hindurch aus nächster Nähe mitzuerleben und ein Glück zu verkosten, jenem ähnlich, wodurch die allerheiligste und ungeteilte Dreifaltigkeit selber selig ist.«

Hier haben die heiligen Sakramente ihren wichtigen und unvertretbaren Platz. Sie stehen ja ganz und gar im Dienst des neuen Lebens, des Gotteslebens im Menschen, das durch sie begründet, vermehrt und, wenn es verloren ging, wiedererworben wird<sup>15</sup>. Der einer heiligen Theresia so teure Gedanke der *Einwohnung Gottes* im gerechtfertigten Menschen findet eine auffällige Betonung in den Gebeten, die bei der Spendung der heiligen Taufe verrichtet werden. Da wird gleich am Anfang gesprochen: »Weiche aus ihm, du unreiner Geist und mache Platz dem Heiligen Geist, dem Tröster!« Anschließend: »Wandle

<sup>15</sup> Tridentinum, Sess. VII. prooem. Vgl. auch Thomas S. c. gent. IV, 58 ss.

so, daß du ein Tempel Gottes sein kannst!« Und wiederum: »Weiche von diesem Geschöpfe Gottes, das unser Herr in Gnaden berufen hat, daß es werde ein Tempel des lebendigen Gottes, und daß der Heilige Geist in ihm wohne . . .«. Es sei nur noch hingewiesen auf die heilige Messe und die heilige Kommunion und an das Herrenwort erinnert: »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der *bleibt* in mir und ich in ihm« (Joh 6,56). Das Ziel der Erlösung und damit der heiligen Sakramente ist unsere Teilhabe an der göttlichen Natur, wie es anschaulich und tief in Wort und Handlung bei der heiligen Messe ausgesprochen wird, wenn der Priester dem Wein den Tropfen Wasser beifügt: »Laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus, dein Sohn unser Herr.«

Wir sollten uns im ganzen nicht so viel mit Streitfragen befassen. Wie mit Duldung der Kirche Molinismus und Thomismus nebeneinander bestehen, so sollten auch ruhig verschiedene Auffassungen in den Fragen des geistlichen Lebens nebeneinander Raum haben. Der einzelne kann dann wählen, was ihm entspricht. Aber es mag doch angebracht sein, die Prüfung anzustellen, die der heilige Paulus fordert mit den Worten: »Prüfet euch selbst, ob ihr im Glauben steht, erprobt euch selbst! Oder seid ihr euch dessen nicht bewußt, daß Jesus Christus in euch ist? Dann wäret ihr unbewährt!« (2 Kor 13,5).

Der Rembrandtdeutsche<sup>18</sup> meint: »Leider würdigen selbst gläubige Katholiken die unendlichen

Schätze, die ihnen anvertraut sind, lange nicht genug. Das zeigt sich auffallend im Reiche der Mystik . . . So weit ich sehe, gehen manche Vertreter katholischer Wissenschaft in großem Bogen um die weltwichtigen Tatsachen der Mystik herum. Sie sollten sich das »Sichten« mystischer Tatsachen doch noch mehr angelegen sein lassen als das Sichten der Ergebnisse moderner Fachwissenschaft. Gottes Getreide kann und soll geworfelt werden!«

Nun die Tatsache über allen Tatsachen im Bereiche der Mystik ist die Gegenwart Gottes in uns. Da braucht es kein Sichten und kein Worfeln, es gilt schlicht und einfach: Diese Tatsache ernst nehmen, sie zu unserer Tatsache machen, sie immer mehr in den Mittelpunkt unseres Bewußtseins rücken und dann leben in der beglückenden und verpflichtenden Überzeugung, die Paulus in die Worte kleidet: »Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, und daß der Geist Gottes in euch wohnt? Der Tempel Gottes aber ist heilig, und das seid ihr!« (1 Kor 3,16).

<sup>18</sup> J. Langbehn, a. a. O., 195.



## 8. DIE GRUNDHALTUNG DES INNEREN LEBENS

*Leben für Gott in Christus Jesus*

Röm 6, 11)

So führt uns die Frage nach der Grundtatsache des inneren Lebens zwangsläufig zu der damit verbundenen: nach der Grundhaltung des geistlichen Lebens. Wir hatten die Frage gestellt: Was sollen wir tun, um dem mystischen Leben wieder die frühere Stellung zurückzugewinnen und vor allem, um in uns selbst, den Gliedern des mystischen Leibes Christi, das geheimnisreiche übernatürliche Leben zu fördern und zu entfalten. Zusammenfassend kann man wohl dies sagen: Wir sollten vor allem die »Grundtatsache des geistlichen Lebens«, das Wohnen Gottes in uns, mehr und mehr in den Mittelpunkt unseres Betens und Betrachtens rücken. Dann erwächst von selbst eine etwas abgewandelte Haltung. Wir werden dann wohl in solch heiliger Gesellschaft, bei solch wunderbarer Erfülltheit, geradezu gezwungen sein, auf den in uns wohnenden Gott achtzugeben und werden wohl allmählich zu dem kommen, was französische Autoren »attention amoureuse«, liebende Aufmerksamkeit, gegenüber dem gegenwärtigen Herrn, nennen. Unser Leben wird immer mehr zum wirklichen Wandel in der Gegenwart Gottes werden, es wird immer mehr zu einem Leben per ipsum, et cum ipso et in ipso, durch ihn, mit ihm und in ihm (Kanon der heiligen Messe). Wir kom-

men dann wohl dahin, die Mahnung, die schon an Abraham erging: »Wandle vor mir und sei vollkommen!« (Gen 17,1) immer besser zu verstehen und im Bewußtsein, daß wir überall mit ihm sind, vielleicht auch besser zu erfüllen. Wir werden so auch das Gebot der Gottesliebe immer tiefer erfassen in seiner Notwendigkeit und seiner Eindringlichkeit: »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem *ganzen* Herzen, aus deinem *ganzen* Gemüte, aus *allen* deinen Kräften. (Mt 22,37).« Schließlich mag so unser Verhältnis, unser Stehen zu Gott, immer persönlicher, immer innerlicher und immer inniger werden, daß wir, erfüllt vom Geiste der Liebe, hineingenommen in den Strom der göttlichen Liebe, immer mehr selbst Liebende werden und die Aufforderung des heiligen Johannes vom Kreuz uns nicht mehr überschwinglich erscheint: Liebe den Geliebten!

Bei dem, der in solchem Geiste lebt, kann sich dann etwa (wie bei Bérulle) die Aszese so gestalten: Ich will nicht so sehr – wie von außen her kommend – versuchen, Jesu Tugenden nachahmen, sondern: Ich will dem in mir gegenwärtigen Herrn in der Ganzhingabe meiner selbst gleichsam eine neue Menschennatur hinzuschenken. Meine asketische Bemühung hat die Aufgabe – soweit das möglich ist – das zu erreichen, was bei Jesus vorgegeben ist. Bei ihm aber ist nur *ein* Ich, das göttliche; die zwei Naturen sind in einer Person, der göttlichen, verbunden, und die menschliche ist ganz und gar von der göttlichen Person durchherrscht. Ich will dahin streben, daß auch ich immer mehr in diese Union eingehe, daß *mein* Ich immer mehr zurücktritt hinter dem göttlichen, daß ich dann schließlich einmal mit

Paulus sagen kann: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Und weiter: Wir müssen uns immer tiefer der Liebe bewußt werden, mit der Gott uns zu sich hinaufgehoben hat. Wir heißen nicht nur, wir *sind* Kinder Gottes, teilhaft seiner göttlichen Natur! Mit der Gnade der Kindschaft sind uns die göttlichen und sittlichen Tugenden gegeben, die sieben Gaben des Heiligen Geistes und damit die Fähigkeit, die Früchte des Heiligen Geistes (vgl. Gal 5,22) zur Reife zu bringen, die acht Seligkeiten zu verwirklichen. Wir sollen ein intensives geistliches Leben führen, immer bereitwilliger eingehen auf das Wirken des Gottesgeistes in uns. »Ich will hören, was der Herr Gott zu meiner Seele spricht (Ps 84).« Wir sind aufgerufen und ausgestattet zum Höchsten, zur Verähnlichung mit Gott, zur wirklichen Gottgemeinschaft, die in der heiligenden Gnade schon verborgen – begonnen hat, die in der mystischen Vereinigung und Umwandlung ihren Gipfelpunkt findet, die in der Ewigkeit in Schauen und Besitz übergeht.

Hier, in dieser Welt, gilt es, in zielbewußtem Streben die sittlichen Tugenden in täglicher Kleinarbeit zur Entfaltung zu bringen, denn »sie geben dem Menschen die innere Bereitschaft für das kontemplative Leben«<sup>1</sup>. Es ist selbstverständlich, daß der Christ bei solchem Mühen um das Höchste nicht auf die Ascese verzichtet, sondern im Gegenteil rücksichtslos alle Kraft einsetzt bis aufs Blut (Hebr 12,4). Dann wird der Tag kommen, da der ehrlich Ringende die entscheidende Wende, die »zweite

<sup>1</sup> Thomas II. II. 180 a. 2.

Bekehrung« (Lallement) erlebt, der wir im Leben der meisten Heiligen und der nach Vollkommenheit ernstlich Strebenden begegnen: Es ist die radikale Abwendung vom Ich, die radikale Hinwendung zu Gott ohne jeden Kompromiß<sup>2</sup>.

Bei vielen kommt es infolge ihrer Nachlässigkeit (Lallement) nicht zu dieser notwendigen zweiten Bekehrung, sie bleiben zurück und überschreiten nie die Schwelle zu den höheren Stufen des geistlichen Lebens. Denn »auf dem Wege zu Gott geht der zurück, der nicht voranschreitet. Wie das Kind, das nicht wächst, kein Kind bleibt, sondern ein Zwerg wird, so bleibt der Anfänger, der nicht rechtzeitig auf den Weg der Fortschreitenden gelangt, kein Anfänger, sondern ein Zurückgebliebener. Ach, es scheint fast so, daß die *große Mehrzahl* der Seelen sich nicht in einer der drei Gruppen der Anfänger, der Fortschreitenden, der Vollkommenen befindet, sondern in der der Zurückgebliebenen<sup>3</sup>.«

Welches soll also unsere Grundhaltung sein? Johannes vom Kreuz gibt uns unter der Überschrift:

<sup>2</sup> Die »zweite Bekehrung« tritt uns besonders auffallend im Leben des großen Jesuiten Jean Nicolas Grou entgegen. Seine Größe war zuerst mehr die eines überragenden Philologen. Unter dem Einfluß einer heiligmäßigen Ordensfrau vertiefte sich sein religiöses Leben, und in den Exerzitien des Jahres 1770 erfuhr er seine zweite Bekehrung. Von da an war ihm alles andere nur noch Kehrriecht. Nur noch ein Thema existierte für ihn: Gott und der Weg zu Gott. Welch ein Geist ihn erfüllte, erfährt man aus seinen Werken. Besonders sei empfehlend hingewiesen auf das wundersam tiefe Handbüchlein, das Schamoni übersetzt und herausgegeben hat. Mit den Worten: O mein Gott, wie süß ist es, in deinen Armen zu sterben! ging er am 13. 12. 1803 heim.

<sup>3</sup> Garrigou-Lagrange, 39.

»Inbegriff der Vollkommenheit« die folgenden bezeichnenden Weisungen:

Vergiß die Geschöpfe,  
Denk an den Schöpfer,  
Merk auf das Innere,  
Liebe den Geliebten<sup>4</sup>!

Was es vonseiten der Seele im einzelnen braucht, sei nach Philippus a Ss. Trinitate kurz zusammengefaßt<sup>5</sup>. Die Seele soll haben:

1. Hochgemuten Sinn. Für diese Tugend der »Magnanimitas« haben wir leider kein geläufiges Wort, vielleicht deshalb, weil uns auch der Begriff weithin verloren gegangen ist. Nach Thomas strebt diese Tugend nach dem Höchsten, aber in vernunft-

<sup>4</sup> Kleinere Schriften, 240. Hier sei auch empfehlend hingewiesen auf das bedeutende Werk von P. Marie-Eugène vom Kinde Jesu: Ich will Gott schauen. Bd. I. Aufstieg der Seele zu Gott, 1953; Bd. II. Vereinigung der Seele mit Gott, 1954; ein dritter Band steht noch aus.

<sup>5</sup> Dieser Theologe und Mystiker aus dem Karmeliterorden ist nicht irgendwer. Über ihn sagt der sicherlich kompetente Grabmann in seiner Abhandlung: »Wesen und Grundlagen der kath. Mystik« »Ich halte mich an die zugleich klar, tief und warm geschriebene Summa Theol. Mysticae des Philippus a. S. Trin. (+1671). Dieser berühmte Theologe . . ., der zugleich eines der besten Lehrbücher der thomistischen Philosophie und einen ausgezeichneten Kommentar zur Summa Theol. des Aquinaten geschrieben hat, verbindet in seiner mystischen Theologie eine scharfsinnige theologische Spekulation mit gründlicher Kenntnis der mystischen Phänomene und Erlebnisse«. Dieser Charakteristik ist noch beizufügen, daß Philippus das, worüber er schrieb, aus eigenem mystischen Erfahren kannte. Hier ist vor allem zu verweisen auf Sum. theol. myst. Disc. prooem. art. 7; tom. II. tract. III. disc. I. art. 5.

gemäßiger Weise<sup>6</sup>. Das Höchste anstreben, aber dabei den Boden unter den Füßen nicht verlieren! Das ist die erste Tugend, die gefordert wird: Sich nicht mit dem Mittelmäßigen zufrieden geben. So kommen wir auf die alte Forderung: Das Maß der Gottesliebe ist Liebe ohne Maß!

Diese zum Höchsten strebende Gesinnung muß verbunden sein mit fester Entschlossenheit und tapferem Durchhalten. Es genügt ja nicht, den Gipfel zu betrachten und zu bewundern, wir sollen ihn ersteigen und gewinnen, und dazu braucht es harte Entschlossenheit und zähe Ausdauer.

2. Einfalt, Demut, Liebe, fern von aller Eitelkeit und allem Dünkel. »Ich preise dich, Vater . . . daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast . . .« (Mt 11,25).

3. Herzensreinheit. Es geht ja um den vertrauten Umgang mit Gott, und da gilt erst recht: »Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (Mt 5,8).«

4. Möglichst vollkommene innere Ruhe ohne den Tumult der Leidenschaften. Wenn schon ganz allgemein für das Nachdenken und die geistige Arbeit ein Klima der Ruhe erforderlich ist, um wieviel mehr hier, wo es um das Tiefste und Höchste geht.

5. Stille und Zurückgezogenheit. Nur so ist es möglich, die Reinheit des Herzens und die Ruhe des Geistes zu gewinnen. Dabei ist besonders auf die Zügelung der Zunge zu achten.

6. Ununterbrochene Abtötung und strenge Lebensweise, sowohl was Nahrung als was Kleidung angeht. Beschauung und Abtötung sind gleichsam

<sup>6</sup> II. II. q. 129. a. 1; das entsprechende Wort bei Aristoteles ist »megalopsychia«.



zwei Schwestern, die sich innig lieben und immer beisammen sind. Immer bringt die eine die andere mit. Nach Ausweis der Erfahrung gibt es keinen Beschaulichen ohne härteste Selbstverleugnung, und umgekehrt gibt es keinen Abgetöteten, der sich nicht zur Beschauung angeregt fühlte... Wenn man sich nicht ohne Unterbrechung in der Abtötung übt, werden die ungeordneten Leidenschaften wieder lebendig, sie sind ja nicht tot, sie sind nur abgetötet und deswegen ruhig. Hört die Abtötung auf, so werden sie wieder lebendig und zwar mit größerer Gewalt.

7. Übung der Sammlung und des inneren Gebetes. Und hier gilt es »ferventer exercere«, mit ganzer Hingabe sich dem Gebet und der Sammlung widmen. So soll die Seele mit Hilfe der Gnade zu Größerem sich bereiten.

Philippus versichert uns, daß eine Seele, die sich so ehrlich und ausdauernd müht, leicht und in kurzer Zeit (*facile et breviter*) zur Beschauung kommen wird. Die Grundtatsache des inneren Lebens muß ihr immer mehr bewußt werden. Sie muß in der Gegenwart Gottes leben. Betrachtend soll sie sich in die Wahrheit versenken, daß Gott überall gegenwärtig ist, daß er der Seele ganz innig verbunden ist. Man soll dabei nicht auf nähere Einzelheiten eingehen. Die würden doch nur den Kopf belasten und mehr Schaden als Nutzen stiften. Damit man derartige Überlegungen öfter am Tage mache, verschmähe man auch nicht geeignete Hilfsmittel. Man wird dann bald dahinkommen, die Anmutungen und Stoßgebete entsprechend der inneren Erfahrung zu vermehren, den gegenwärtigen Gott zu grüßen und in liebender Gemeinschaft mit IHM zu leben.

Wenn die Seele recht häufig solche Akte erweckt, wird sie schließlich eine so hohe Stufe erreichen, daß sie immerfort vor Gott wandelt, in ihm lebt, und darin beruht ja die Beschauung. Der große Lehrer verweist noch auf seine Erfahrung und sagt: »In unserem heiligen Orden, wo ja auf die Betrachtung der Gegenwart Gottes, auf das innere Gebet und die Beschauung besondere Sorgfalt verwendet wird, machen die eifrigen Mitglieder diese Erfahrung. Ich selbst kenne sehr viele, die durch dieses *Leben mit dem gegenwärtigen Gott* eine so tiefe Geistessammlung, eine so innige Gottgemeinschaft erreicht haben, daß sie selbst bei äußeren Arbeiten immer an Gott denken?.«

Hier soll nun noch eine Mystikerin aus unserer Zeit, die 1906 im Alter von 26 Jahren heimging, Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit ein Wort zu uns sprechen: »Wenn Sie wüßten, wie einfach es ist! Ich will Ihnen mein Geheimnis verraten: Denken Sie an diesen Gott, der in Ihnen lebt, dessen Tempel Sie sind (Paulus sagt es, wir dürfen es glauben), so gewöhnt sich die Seele sachte daran, in seiner süßen Gemeinschaft zu leben, sie begreift, daß sie einen kleinen Himmel in sich trägt, wo der Gott der Liebe seine Wohnstatt errichtet hat. Und nun ist ihr, als atme sie eine göttliche Luft, ja ich sage, daß sie nur leiblich auf Erden ist, während ihre Seele schon über den Wolken und den Schleiern in ihm, dem Unbeweglichen, lebt. Wenden Sie nicht ein, das sei zu erhaben für Sie, Sie seien zu erbärmlich; denn das wäre nur ein Grund mehr, zu dem sich zu kehren, der errettet. Nicht durch das Starren auf unser

<sup>7</sup> Sum. theol. myst. tom. II. pag. 23 sq.

Elend werden wir gereinigt, sondern im Blick auf den, der lauter Reinheit und Heiligkeit ist<sup>8</sup>.«

Philippus a S. Trinitate meint abschließend. Wenn ein Mensch in echtem Eifer das Seine tut, dann wird »der gütige und barmherzige Herr dem einzelnen gemäß seinem Verlangen und seiner inneren Bereitschaft die Gnade der Beschauung schenken. Wenn der Mensch mit Hilfe der Gnade tut, was an ihm ist, dann versagt Gott ihm nicht die weitere Gnade und läßt ihn zu einem höheren Grad der Vollkommenheit aufsteigen. Denn Gottes Werke sind vollkommen; was er anfängt, vollendet er, wenn er nicht durch unseren bösen Willen gehindert wird. Je nachdem nun die Seele sich in der angegebenen Weise müht und bereit macht, teilt sich Gott ihr mit in der übernatürlichen Beschauung. Der heilige Bernhard erklärt das in einer Predigt zum Hohenlied folgendermaßen: »Dorthin also laufen in gleicher Weise alle eifrigen Seelen. Es läuft die Braut, es laufen ihre Gefährtinnen; aber die da glühender liebt, läuft auch schneller und kommt früher an. Und wenn sie ankommt, wird sie nicht etwa zurückgewiesen, sie braucht nicht einmal zu warten. Ohne Verzug wird ihr aufgetan, wie einer, die ins Haus gehört, einer Geliebten, einer eigens Erwählten, einer besonders Willkommenen. Die Gefährtinnen aber folgen in weitem Abstand. Sie sind noch Anfängerinnen, sie können mit der Braut nicht Schritt halten, können ihrem Eifer und ihrer Glut nicht gleichkommen, und so verspäten sie sich und müssen draußen bleiben.«

Werden wir widersprechen können, zu wider-

<sup>8</sup> Hans Urs von Balthasar, Elisabeth von Dijon 111.

sprechen wagen, wenn der gleiche Lehrer den Satz aufstellt: *Alle* müssen nach der übernatürlichen Beschauung streben<sup>9</sup>. Jedenfalls dürfen wir auch hier der Gnade nicht widerstehen und uns nicht verschließen. E. Krebs<sup>10</sup> ist der Meinung, wir sollten dankbar schon die leisesten derartigen Gnaden benützen und mit ihnen mitwirken. Dabei sollten wir uns aber nicht grüblerisch fragen, ob das nun schon Mystik sei oder nicht. Das könne die Seele leicht vom Inhalt auf die Form ablenken und Anlaß und Weg werden zu allerlei Eitelkeiten und Torheiten.

Möchten wir doch auf solchem Wege dahin kommen, daß auch wir ergriffen und beglückt, verwundet und verwandelt mit dem heiligen Augustin beten können: »Spät habe ich dich geliebt, du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät habe ich dich geliebt. Und siehe *du warst innen* und ich war draußen, und da suchte ich nach dir, und auf das Schöngestalte, das du geschaffen, warf ich mich, selber eine Mißgestalt. Du warst bei mir, und ich war nicht bei dir . . . Du hast mich gerufen und geschrien und meine Taubheit zerrissen; du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit verscheucht; du hast Duft verbreitet und ich sog den Hauch und schnaube jetzt nach dir; ich habe gekostet, nun hungre ich und dürste; du hast mich berührt und ich entbrannte nach deinem Frieden<sup>11</sup>.«

<sup>9</sup> II, 299.

<sup>10</sup> Grundfragen der kirchlichen Mystik, 173.

<sup>11</sup> Conf. 10,27; nach der Übertragung von J. Bernhart.

## 9. DER WEG DES GEBETES

*Während er betete,  
wurde das Aussehen seines Antlitzes ein anderes,  
und sein Gewand wurde leuchtend weiß*

(Lk 9, 29)

Von besonderer Wichtigkeit für unser Gehen zu Gott ist unser Gebetsleben. Man kann geradezu mystisches Leben und entfaltetes Gebetsleben gleichsetzen. Es ist nicht von ungefähr, daß Poulain sein großes Werk über die Mystik mit »Gebetsgnaden« (Des grâces d'oraison) überschreibt. Schon Evagrius Ponticus († 399) bezeichnet die mystische Gotteschau, den Höhepunkt des beschaulichen Lebens, einfach als »Gebet« oder als »reines Gebet« im Gegensatz zum Bittgebet, das einer niedrigeren Stufe angehört<sup>1</sup>. Man kann mit Mager im Anschluß an die großen Mystiker, zumal an Theresia, folgende Gebetsstufen unterscheiden. Vier vormystische: Das mündliche Gebet, die Betrachtung, das Affektgebet, das Gebet der Einfachheit. Vier mystische: Das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung, das ekstatische Gebet, die geistliche Vermählung. Als Übergangsformen zwischen vormystischem und mystischem Gebet darf man wohl bezeichnen das Gefühl der Gegenwart Gottes und die übernatürliche Sammlung im Sinne der heiligen Theresia.

Bekannt ist von ihr die geistvolle und treffende, anschauliche und poesievolle Darstellung der Ge-

<sup>1</sup> Viller-Rahner, 104.

betsweisen, die sie unter dem Bild der Bewässerung des Gartens in ihrer Vita uns geschenkt hat. Man kann den Garten auf vierfache Weise bewässern: 1. Man schöpft mit einem Gefäß unter großen Mühen aus dem tiefen Brunnen. Eine anstrengende Arbeit, die wenig Wasser fördert. 2. Man gewinnt das Wasser aus der Tiefe mit Hilfe eines Schöpfrades, das mit vielen kleinen Eimern versehen ist. Das ist bequemer und ergiebiger. 3. Man leitet das Wasser aus einem Fluß oder Bach in den Garten. Dann ist die Fülle des Wassers zur Hand. 4. Die Bewässerung geschieht ohne jegliche Anstrengung des Gärtners in vollkommenster Weise durch einen reichlichen Regen, wo der Herr selbst den Garten begießt.

Der erste Weg also: Das Wasser unter großen Mühen aus dem Brunnen schöpfen, das ist die mühevollste Weise der Betrachtung. Die Heilige bemerkt hier: »Dieser Mühe folgt eine sichere Belohnung. Ich habe darin viele Jahre in der Weise zugebracht, daß ich es für eine ausgezeichnete Gnade hielt, wenn ich aus diesem Segensbrunnen nur ein Tröpfchen herausbrachte.« Wie schlicht und mühevoll ihr Anfang im geistlichen Leben war, geht aus folgendem Geständnis hervor: »Ich war mehr als 14 Jahre in solcher Verfassung, daß ich nie eine Betrachtung halten konnte, ohne zugleich die Lesung damit zu verbinden<sup>2</sup>.« Sie mahnt, man solle dabei nicht nach Tröstungen haschen, sondern bemüht sein, Gott in Gerechtigkeit mit starkem Geist und in Demut zu dienen. Manche kommen nie recht voran auf diesem Wege, »weil sie nicht gleich im Anfang recht fest das Kreuz umfassen<sup>3</sup>.« Können wir einen anderen Weg

<sup>2</sup> Weg zur Vollkommenheit, 17. Kap.

<sup>3</sup> Leben, Kap. 11.



gehen? Auch für uns ergibt sich als Weg und Aufgabe: *trene tägliche Betrachtung*. Es steht eben immer wieder die Aszese am Anfang und in der Mitte unseres Weges, und der Höhepunkt ist dann mystisches Gebet und heroisches Leid in einem, Aszese und Mystik vermählt, der Mensch Gott verbunden. Theresia bekennt: »Zu den großen Gnaden, die mir der Herr geschenkt hat, war das *Gebet* Eingang und Pforte<sup>4</sup>.« Für uns gibt es keine andere Pforte. Wir werden gut daran tun, mit den Aposteln immer wieder die von Pius XII. mit einem Ablass versehene Bitte dem Herrn vorzutragen: Herr lehre mich beten! (vgl. Lk 11,1). Ganz nachdrücklich sei in diesem Zusammenhang das ganz hervorragende Werk empfohlen, das Franz Moschner unter dem bescheidenen Titel »Christliches Gebetsleben« herausgebracht hat.

Ob und wann wir von der ersten zur zweiten Stufe und den folgenden fortschreiten, soll uns nicht kümmern. Kümmern soll uns einzig, daß wir ganz treu mit der Gnade mitwirken, dann wird die organische Entfaltung, wie sie uns persönlich entspricht, nicht ausbleiben.

Ein paar Hinweise sind hier vielleicht angebracht. Thomassin empfiehlt beim mündlichen Gebet (und er denkt dabei vor allem an das *Officium*) »Pausen der Einigung«. Er sagt: »Von dem Zueinander des inneren und des mündlichen Gebetes geben die alten Einsiedler ein Beispiel. Wenn ein Psalm vollendet war, standen sie kurze Zeit schweigend, dann beugten alle zugleich die Knie, um die göttliche Majestät anzubeten und erhoben sich wieder zu-

<sup>4</sup> ebd., Kap. 8.

gleich, um einen anderen Psalm zu beginnen. Ohne Zweifel lebte der Psalmengesang von dieser Stille, die ihm voranging und folgte. Darin erneuerten die Mönche den Geist ihres Betens, und sein Duft durchtränkte das mündliche Gebet<sup>5</sup>.«

Auch die geistliche Lesung ist eine große und unentbehrliche Hilfe auf dem Wege zu Gott. Sehr viel hängt davon ab, was man liest und *wie* man liest. Beim Lesen selbst nicht vorankommen, nicht viele Seiten lesen wollen! Lesen mit Pausen und dabei uns vor Gott wissen, offen seiner Gnade. Wenn wir ange-regt sind, stehen bleiben, nicht weiter lesen! Und wenn wir auf solche Weise nur einen Satz in einer halben Stunde lesen würden, es wäre mehr als viele Seiten.

Was soll ich lesen? Dazu sei nur soviel gesagt: Wir dürfen nicht aufgehen in der Lesung ephemerer Schriften. Wir sollten möglichst an die Quellen herangehen, also vor allem mit der Heiligen Schrift, den Vätern und Kirchenlehrern, mit den Heiligen, ihrem Leben und ihren Schriften uns befassen. Eine Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit liest mit besonderer Vorliebe die Briefe des heiligen Paulus. Das gleiche wissen wir auch von einem heiligen Johannes Chrysostomus. Die heilige Theresia von Lisieux berichtet: »Welch eine Fülle von Licht empfang ich aus den Werken des heiligen Johannes vom Kreuz. Im Alter von 17 und 18 Jahren hatte ich keine andere geistige Nahrung.« Die große Theresia las unter anderem Hieronymus und die Bekenntnisse Augustins mit größter Ergriffenheit. Philippus a Ss. Trinitate bekennt: »Die Werke des

<sup>5</sup> Bremond, 165.

heiligen Johannes vom Kreuz habe ich mehr als zwölfmal gelesen und die, die mich besonders ansprachen, wie »Dunkle Nacht« und »Lebendige Liebesflamme«, noch öfter.« Er berichtet beiläufig, daß er zuzeiten das Buch kaum aufgeschlagen und kaum mit Lesen begonnen habe, als er auch schon dermaßen innerlich ergriffen und in Gott gesammelt war, daß er, ohne zu lesen, stundenlang in der Sammlung vor Gott verblich<sup>6</sup>. Das rechte Buch und die rechte Weise zu lesen, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Entfaltung des inneren Lebens. Bezüglich der Heiligen Schrift sagt Paul Claudel: »Lesen wir die Heilige Schrift, aber lesen wir sie so, wie sie die Väter lasen, die uns zeigten, daß man auf diese Weise am besten Nutzen ziehen kann: Lesen wir sie auf den Knien?!«

Zum mündlichen Gebet sei noch angemerkt, was Moschner betont: Nie zu schnell beten! »Geschwindigkeit hat mit Heiligkeit ebensoviel zu tun wie Massenhaftigkeit, nämlich gar nichts.« Auch hier die Pausen nicht übersehen! Und wissen, davon überzeugt sein, daß *ein* Vaterunser mehr sein kann als zehn! Nicht plappern wie die Heiden, mahnt der Herr (Mt 6,7).

Was das Gebetsleben im ganzen betrifft, so ist wohl zu beachten die Feststellung von Goichon<sup>7</sup>: ohne längere Gebetszeit kein beschauliches Leben! Es wird da hingewiesen auf die »für Menschen guten Willens ernüchternde Tatsache, daß kein be-

<sup>6</sup> Horis integris sic perseverando; Summa theol. myst. tom. II. pag. 14.

<sup>7</sup> Briefe über die Bibel; Christl. Sonntag, 8. Jg., 218.

<sup>8</sup> A. M. Goichon, Beschauliches Leben inmitten der Welt, 83.

schauliches Leben ohne eine beträchtliche, ja lange Gebetszeit auskommt. Und das täglich, von Ausnahmen abgesehen«. Ohne dieses intensive Gebetsleben kann man nicht die »liebende und erfahrungsmäßige Erkenntnis der göttlichen Dinge bewahren . . . Wer sich nur zehn Minuten inneren Betens oder gar bloß die tägliche heilige Messe vornimmt, der wartet umsonst auf die Beschauungsgnade . . . Bedeutend mehr Zeit erweist sich als unerläßlich . . . Ein Gebetsleben ist nötig«.

Für den ehrwürdigen Ludwig von Granada ist das »vollkommene Gebet die Beschauung, die vom Heiligen Geist kommt, eine süße Weisheit, die uns, wie die Liebe, Gott in heiliger Weise vereint; diese selige Vereinigung ist das Ziel des ganzen geistlichen Lebens . . . sie ist die kostbare Perle, von der im Evangelium die Rede ist, für die man alles freudig hingeben soll«. Dieses Ziel könne man aber nur erreichen, wenn man dem inneren Gebete anderthalb oder zwei Stunden widme, wenigstens, wenn man es nicht in Verbindung mit der heiligen Messe und dem Offizium verrichtet, was ja wohl meist der Fall sein wird, so daß diese Stundenzahl doch von vielen erreicht werden kann<sup>8</sup>.

Über die Beziehung von mündlichem und innerem Gebet und den Übergang vom einen zum anderen gibt die große Lehrerin des Gebetes, Theresia von Avila, folgende wichtige Hinweise: »Einigen verleiht der Herr innere Erquickungen, göttliche Einsprechungen, er gibt ihnen einen Blick in das Ganze . . . und versetzt sie in das Gebet der Ruhe; und trotz alledem bleiben sie taub gegen ihn. So war

<sup>8</sup> Garrigou-Lagrange, 373.

auch ich. Solche Leute haben Freude am *Vielreden*; sie sprechen viele mündliche Gebete und in größter *Eile*, wie einer, der mit seinem Tagwerk fertig werden will. Denn so sehen sie ihre täglichen Gebete an. Bietet ihnen der Herr sein Reich (sie meint damit das innere Gebet!) an, so nehmen sie es nicht hin, sie meinen, durch ihr mündliches Gebet weit mehr zu tun und wenden sich von ihm ab.« Eindringlich mahnt sie dann: »Tuet das nicht, meine Schwestern, sondern merkt auf, wenn der Herr euch diese Gnade erweisen will, sonst verliert ihr einen großen Schatz.« Wer von uns weiß um diesen Schatz, bemüht sich um diesen Schatz? »Ihr richtet weit mehr aus, wenn ihr bisweilen ein einziges Wort aus dem Vaterunser sprecht, als wenn ihr dasselbe recht oft und eilig betet, ohne es zu bedenken.« Und zum Schluß kommt wieder ihr Lieblingsgedanke, der auch ihrem Beten die Richtung gibt, die Richtung nach innen nämlich: »Nahe ist er bei euch, zu dem ihr betet, er wird euch gewiß erhören<sup>10</sup>.«

Über das innere Gebet belehrt die große Mystikerin ihre Schwestern: »Das innere Gebet ist nichts anderes, als daß wir mit Gott Freundschaft machen und recht oft insgeheim mit ihm, von dem wir wissen, daß er uns liebt, vertraulich umgehen<sup>11</sup>.« »Meine Gebetsweise war folgende: Da ich mit dem Verstand nicht viel nachdenken konnte, so bemühte ich mich, mir Christus, den Herrn, in mir gegenwärtig vorzustellen. Besonders rührend war es für mich, wenn ich mir den Herrn vorstellte, wie er sich an einsamen Orten befand. Ich meinte, ich wäre um so mehr verpflichtet, ihn aufzunehmen, weil er in

<sup>10</sup> Weg zur Vollkommenheit, 31. Kap. – <sup>11</sup> Leben, 8. Kap.

seiner Einsamkeit und Betrübniß recht arm wäre. Dergleichen einfältige Vorstellungen hatte ich viele<sup>12</sup>.« Man sieht, Christus nimmt in ihrem Gebetsleben einen hervorragenden Platz ein. Und immer wieder kehrt bei ihr der Gedanke wieder: Gott, Christus in mir!

Eindringlich ruft sie zum inneren Gebet auf: »Wer diese Übung noch nicht angefangen hat, den bitte ich, um der Liebe Gottes willen, er wolle sich eines so großen Gutes nicht berauben. Hier gibt es nichts zu fürchten, da ist vielmehr nur Begehrenswertes. Wenn einer auch nicht gleich auffallende Fortschritte macht, und sich noch nicht Gewalt antut, zu einer solchen Vollkommenheit zu gelangen, daß er des Trostes und der Wonne, die Gott treuen Seelen zu erteilen pflegt, teilhaft wird, so wird er doch wenigstens soviel gewinnen, daß er zur Erkenntnis des Weges zum Himmel gelangt . . .<sup>13</sup>.«

Dabei schärft sie eine Tugend immer wieder ein: die Demut! Wir dürfen nichts gewaltsam erreichen wollen. »Erhebt der Herr nicht selbst die Seele weiter, so ist es ihr besser, sich auch selbst nicht weiter zu erheben. Man behalte das sehr wohl im Auge, denn das Gegenteil nützt der Seele nichts, sondern schadet ihr vielmehr<sup>14</sup>.« Ausdrücklich betont sie: »Dieses ganze Gebäude gründet sich auf die *Demut*. Darum muß man auch, je mehr man sich Gott nähert, desto mehr in dieser Tugend zunehmen, wo nicht, so ist alles verloren. Es ist sicherlich eine Art Hochmut, wenn wir uns selbst zu höheren Dingen erschwingen wollen.« Das sind sehr nüchterne und klare Worte. Das Maß unserer Gottesnähe sehen

<sup>12</sup> ebd., 9. Kap. – <sup>13</sup> ebd., 13. Kap. – <sup>14</sup> ebd., 12. Kap.



wir an unserer Demut! »Die Seele soll vor allem darauf sehen, daß sie durch alle Gebetsübungen und Tröstungen demütiger werde . . .<sup>15</sup>.«

Aber man darf auch nicht unter dem Vorwand der Demut der Mittelmäßigkeit oder dem Kleinmut sich verschreiben: »Seine göttliche Majestät sucht und liebt beherzte Seelen, wenn sie nur in Demut wandeln und nicht auf sich selbst vertrauen. Ich habe unter solchen Seelen noch keine gesehen, die auf diesem Wege zurückgeblieben wäre. Dagegen ist keine verzagte Seele, bei aller Demut, in vielen Jahren so weit gekommen als jene in sehr wenigen. Ich verwundere mich selbst darüber, wie wichtig es auf diesem Wege ist, wenn man sich selbst zu großen Dingen ermutigt<sup>16</sup>.« So verlangt sie Mut, Großmut, verbunden mit wirklicher Demut; dann vermag die Seele Großes.

Die kleine Theresia hat die große wohl verstanden, und so ist *ihr Beten zum Lieben geworden* im steilen Aufstieg eines kurzen, aber vollendeten Lebens. Es war einige Wochen vor ihrem Tode. Die Schwerkranken lehnte eine ständige Nachtwache ab, um ihren Mitschwestern nicht allzuviel Mühe zu machen, und so sah die Krankenschwester mehrmals in der Nacht nach Therese. Einmal fand sie die Leidende, wie sie dalag, die Hände gefaltet, die Augen zum Himmel erhoben, und sie fragte die ganz in sich Gesammelte: »Was tust du, Schwester? Du solltest versuchen zu schlafen.« Die gab zur Antwort: »Ich kann nicht, Schwester, die Schmerzen sind zu groß, und so bete ich.« Etwas neugierig forschte die Pflegerin weiter: »Was sagst du denn zu Jesus?« Da

<sup>15</sup> ebd., 15. Kap. — <sup>16</sup> ebd., 13. Kap.

kam die unvergleichlich schöne Antwort: »Je ne dis rien, je l'aime!« (Ich sage nichts, ich liebe ihn.) Wahrlich, diese Seele war reif, ihr Weg war zu Ende, sie war angekommen an der Schwelle des Reiches, von dem Augustin am Ende seines großen Werkes über den Gottesstaat die jubelnden Worte hinaus-singt: Dort werden wir frei sein und werden schauen, schauen und lieben, lieben und loben; siehe, was da sein wird am Ende ohne Endel (Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus! Ecce quod erit in fine sine fine!).

Zum Abschluß dieser Überlegungen über das Gebet soll noch ein Meister der »französischen Schule« zu uns sprechen, der Dominikaner Alexander Piny, der uns mit dem Buch »Das Gebet des Herzens oder die Weise, inmitten der stärksten Zerstreuungen zu beten« beschenkt hat. Er sagt: »Das Gebet nichts anderes ist, als die Erhebung zu Gott oder liebende Einigung der Seele mit Gott, oder da es zumindest diese liebende Einigung zum Ziel hat« — hier setzt Bremond ein: »Drei Zeilen, und das Spiel ist schon gewonnen! Piny beginnt mit der gebräuchlichen Bestimmung, Gebet sei »Erhebung der Seele«; da aber das Wort »Erhebung« im Bewußtsein fast notwendig eine aktivistische, antimystische Vorstellung wachruft, stellt er sogleich daneben den Begriff »liebende Einigung«, der unserem Denken von selbst den rechten Weg weist. So ist es leicht, einzusehen, was das Gebet des Herzens oder des Willens ist, des Willens, der dasselbe wie »Herz« bedeutet . . . Also ist das Gebet des Herzens nichts anderes als *liebende Einigung des Willens mit Gott* während der ganzen Zeit, die es erfüllt. Also währt es solange, wie die Seele willens ist, darin zu

verweilen, um Gott zu lieben, anzubeten und anzurufen.«

Aufrüttelnd ist, was Bremond dem beifügt: »Die meisten Menschen sehen im Gebet nur eine der verschiedenen Pflichten, die wir als Menschen, mehr noch als Christen, zu erfüllen haben. Nach ihrer Auffassung betet man, wie man Almosen gibt oder Buße tut, nur mit dem Unterschied, daß dabei nicht notwendig auch äußerlich etwas geschieht. Gebet wäre demnach ein Ablauf geistiger Akte, den eine vorausgehende Willensentscheidung ausgelöst hat, den der Wille vervielfacht und vertieft oder aber vermindert und verkürzt. Also wäre Gebet eine Übung, der die Trägheit des »alten Menschen« mehr oder minder widersteht, die deshalb ein Bestandteil der Aszese ist so gut wie Disziplin und Cilicium (Bußgewand). Es wäre bewußte, willentliche Zuwendung des Verstandes, der Phantasie, der Kräfte der Empfindung zu den Dingen Gottes, bei der man sich bewußt bleibt, daß man der göttlichen Hilfe bedarf, während man dennoch – nach dem berühmten Rat des heiligen Ignatius – sich so verhält, als hinge alles von einem selbst ab.«

»Zwischen dieser Bestimmung des Gebets, die wir die asketische nennen, und der des P. Piny, der mystischen, besteht ein tiefer Unterschied. Beide bekennen die Notwendigkeit eines freien anfänglichen Entschlusses, des Willens zum Gebet. Während aber bei den Mystikern dies Wollen schon *das Beten selber* ist, und zwar das ganze, vollkommene Gebet, ist es für die anderen nur *eine Vorbereitung*, Eröffnung, Einleitung, wie der Gongschlag des Regisseurs, ehe die Aufführung beginnt. Sie meinen, daß es nicht genüge, entschlossen zu sein, die Seelenkräfte den Din-

gen Gottes zuzuwenden, sondern es sei nötig, diese Zuwendung auch wirklich zu vollziehen, in bestimmten Akten auszudrücken. Der Wille zum Gebet sei gut, aber noch nicht Gebet. Den Mystikern hingegen ist nicht nur Beten-Wollen schon beten, beten ist ihnen nichts anderes als Beten-Wollen. Auch wenn die Seelenkräfte in der ihnen eigenen Weise mit Gott beschäftigt sind, so ist nicht dies in sich natürliche Tun Gebet, sondern Gebet ist der übernatürliche Akt des Wollens, das dieses Tun gebiert, und das Beharren in diesem Wollen<sup>17</sup>.« Auch wer nicht mit all dem ganz und gar einverstanden sein kann, wird doch zugeben, daß diese Gedanken anregend sind und unser Gebet vertiefen und bereichern können.

Hören wir den Mystiker Piny noch zur Frage: Wie kann ich *immerfort* beten? »Kein geringer und kein seltener Mißbrauch ist es, das Gebet auf Stunden und Halbstunden einzugrenzen. Für Nachdenken und Betrachten mag das angehen. Um Sammlung zu gewinnen, die Hingabe des Selbst an Gottes Willen zu vollziehen, mag bestimmte Zeit erfordern sein. Doch diese Sammlung dient einzig, uns zu festigen, damit wir, wenn sie vorüber ist, sei es durch Sorgen oder den Drang der äußeren Geschäfte, durch die Last all unserer Kreuze, die uns zu tragen aufgegeben sind, dennoch immer in der Hingabe an Gottes Willen verharren, und so unser Gebet zu einem *ununterbrochenen* machen; derart, daß wir nicht weniger beten, wenn wir unter dem Druck des Kreuzes stöhnen, als wenn wir im tiefsten und ruhevollsten Frieden sind<sup>18</sup>.«

<sup>17</sup> Bremond, 269f. – <sup>18</sup> ebd., 279.

Es sei noch ein Wort über eine Art des Betens beigefügt, die jeder üben kann und die doch zugleich der Anfang eines höheren Gebetslebens werden kann. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man im Gebet bloß das eigene Ich suchen wollte, persönliche Befriedigung, Ruhe und Geborgenheit. Das unübertreffliche Muster für jedes Beten ist das Vaterunser. Da wird die rechte Ordnung gelehrt: Gott steht im Mittelpunkt, nicht der Mensch, Gottes Name, Gottes Reich, Gottes Wille! Der Prüfstein für die Echtheit der Vereinigung mit Gott im Gebet ist die Vereinigung mit Gott im *Willen*, im Lieben und im Leben. Unser Wille muß mit dem göttlichen Willen eins sein. Das ist eine Weise des Betens, eine Weise der Vereinigung, die (nach Theresia) die *allerleichteste* ist, und die wir erreichen können durch die gänzliche Hingabe unseres Willens an den göttlichen Willen<sup>19</sup>. Sie ist zugleich die *zuverlässigste*. Jede andere Art der Vereinigung, und mag sie noch so erhaben scheinen, noch so sehr beglücken, ist verdächtig und voller Gefahr, wenn diese fehlt. Solide Grundlage für diese Willensgemeinschaft ist die Glaubensüberzeugung, daß nichts geschieht in dieser Welt, ohne daß Gott es ausdrücklich will oder zuläßt. Und deswegen nimmt der Christ alles an als von Gott herkommend. In solcher Glaubenshaltung kann er der heroischen Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes immer näher kommen.

Diese Gleichförmigkeit zeigt sich nicht in stoischem Gleichmut oder gar in stumpfer Unempfindlichkeit. Das will Gott nicht, und das wäre keine Tugend. Worin zeigt sie sich?« Gott will von uns ein

<sup>19</sup> Seelenburg V, 3.

Doppeltes: Die Liebe zur göttlichen Majestät und zum Nächsten. Halten wir dieses Gebot vollkommen, dann erfüllen wir seinen Willen und werden vereinigt mit IHM.«

Theresia ist allem Überschwang abhold und bleibt beim Nächsten und Greifbaren stehen: »Das sicherste Zeichen, daß wir diese beiden Gebote halten, besteht nach meiner Meinung in der echten Nächstenliebe« (Seelenburg V, 3). Sie versichert: »Würdet ihr einsehen, welch große Bedeutung die Nächstenliebe für uns hat, ihr würdet euch um sonst nichts mehr kümmern.«

Denen, die da meinen, beim Gebet käme es auf Gefühle der Andacht, auf Erquickung und Beglückung an, sagt sie, daß sie den Weg, auf dem man zur Vereinigung komme, noch gar wenig kennen. »Nein, Werke will der Herr haben! Drum macht euch, wo ihr einen Kranken seht, dem ihr Linderung verschaffen könnt, nichts daraus, eure Andacht aufzugeben und euer Mitleid in der Tat zu beweisen.«

Wenn die große Mystikerin die Echtheit unseres Gebetslebens und unserer Gottvereinigung so ernüchternd alltäglich bewährt sehen will, dann steht sie durchaus im Einklang mit dem Herrn, der sagt: »Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Daran soll die Welt erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habet zueinander!« (Joh 14,21; 13,35)

Es ist einleuchtend, wenn Theresia versichert: »Der Herr wird denen, die in der Einigung mit dem göttlichen Willen und in der Liebe verharren, auch die Einigung der höheren Gebetsstufen nicht versagen.« Aber schon jetzt, auf dieser Stufe, wird die Seele bisweilen erfahren, was die Jünger auf dem



Tabor verkosteten: eine tiefe Freude, ein seliges Glück, eine unwandelbare Ruhe. »Nichts mehr kann die Seele eigentlich betrüben, nicht Krankheit, nicht Armut, nicht der Tod. Denn sie sieht es ganz tief ein: der Herr weiß besser wie sie, was gut ist für sie.« Mit dem Apostel möchte sie ausrufen: »Hier ist gut sein!« (Mt 17,4).

Es ist wohl nicht nötig, dazu noch mehr zu sagen. Besser wird es sein, nochmals darauf hinzuweisen, daß wir, wie die Apostel, uns immer wieder an den Meister selber wenden müssen mit der Bitte: Herr lehre uns beten! Und wenn Bremond zwischen einer mystischen und aszetischen Form des Betens unterscheidet, so mag diese Unterscheidung vielleicht zu Recht bestehen, aber durchaus falsch und wirklich gefährlich wäre es, wollte jemand die Lehrzeit überspringen und gleich Meister sein, das Einüben und »Schöpfen« sich ersparen oder gar sich träger Ruhe und Passivität überlassen. Das wäre Verkehrung und Entartung, das wäre der mit Recht verurteilte Quietismus oder doch der Weg dazu.

Bemerkt sei noch, daß Hinweise und Anleitungen, die sich mit dem mystischen Gebet befassen, nicht für Anfänger sind. Sie sind nur für solche von Nutzen – bei ihnen allerdings auch angebracht –, die sich wie eine heilige Theresia jahrelang in der Betrachtung geübt haben, die in eingehender Gewissensforschung, in Ausmerzung der Fehler und Aneignung der Tugenden sich bemüht und eine gewisse Höhenlage erreicht haben, die nicht mehr mit der Sünde paktieren und selbst die kleinste bewußte Unvollkommenheit zu meiden entschlossen sind<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> vgl. Tanqueray, Nr. 1487.

## 10. DER WEG DES LEIDENS

*Ich will ihm zeigen, wieviel er um meines Namens willen leiden muß*

(Apg 9, 16)

»*Mußte* nicht Christus dies leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). Dieses Wort, das die Jünger nicht verstanden, geht uns allen nicht leicht, oft erst sehr spät und vielen nie ganz auf. Dieses harte »*Muß*« ist von Christus, dem Haupt, ausgesagt, es gilt auch für die Christen, seine Glieder. Das Leiden ist in dieser Weltzeit, in dieser Weltordnung etwas, das sein muß, das Notwendend, notwendig ist. Der Herr selbst lehrt uns, die Leiden dieser Zeit unter dem rechten Gesichtswinkel sehen: sie sind nichts anderes als die Wehen des neuen Werdens, des neuen Lebens. »Wenn das Weib gebären soll, hat es Trauer, weil seine Stunde gekommen ist. Ist aber das Kindlein geboren, dann denkt die Mutter nicht mehr an die Angst aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist. Auch ihr habt jetzt Leid. Aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand mehr von euch nehmen« (Joh 16,20f). Das gilt vom christlichen Leben überhaupt, in seinen Anfängen und besonders in seiner vollen Ausreifung. Vom heiligen Franz von Assisi sagt Lortz: »Eigentlich bleibt nur ein Inhalt dieses Lebens: das in heroische Abtötung eingesenkte Gebet!.« Ganz in

<sup>1</sup> Joseph Lortz, *Der unvergleichliche Heilige*, zitiert in: *Geist und Leben* 1954, 24.

Gott lebend schonen sie sich nicht, diese Gotterfüllten, sie bringen sich ganz zum Opfer dar. Sie lieben das Kreuz des Meisters und umfassen es mit freiem Willen und mit großmütigem Herzen.

Und Gott nimmt sie seinerseits in die Schule des Kreuzes, mehr als die anderen. Es ist schon so: je näher bei Gott, um so näher dem Kreuze, und darum gehören Mystik und Kreuz, Mystik und Leid so innig zusammen. Das Leid ist dem mystischen Weg so wesentlich, daß Johannes vom Kreuz im Leid, im reinigenden Leid in gewisser Weise geradezu das Wesentliche der Mystik sieht. Er ruft aus: »Wann wird man doch zur Einsicht kommen, daß die Tiefen der Weisheit und der unendlichen Reichtümer Gottes der Seele unzugänglich sind, wenn sie nicht die Leiden in ihrer ganzen Fülle auf sich nimmt; wenn sie sich nicht danach sehnt und ihren Trost darin findet? Wann wird man sich davon überzeugen, daß die Seele, die ein wahres Verlangen nach göttlicher Weisheit trägt, zuerst damit beginnen muß, in die Tiefen der Leiden, des Kreuzes, einzudringen . . . ? Denn das Kreuz ist die Pforte zum Eintritt in die Reichtümer der Weisheit Gottes, und die ist eng.« Und nochmals: »Christus ist und bleibt ein unerforschlicher Abgrund, gefüllt mit allen Schätzen der Weisheit und Wissenschaft (Kol 2,3). Zu diesen Schätzen kann die Seele nur gelangen, wenn sie zuvor durch innere und äußere Leidensglut nach den Plänen der göttlichen Weisheit geläutert wurde.«

»Selbst eine beschränkte Erkenntnis dieser Geheimnisse kann man sich in diesem Leben *nur* erwerben

<sup>3</sup> Geistlicher Gesang, zu Strophe 36.

ben durch viele Leiden, durch zahllose, auf Geist und Sinne einwirkende Gnaden Gottes und durch bewährte Übung im geistlichen Leben<sup>3</sup>«.

»Es genüge dir Christus der Gekreuzigte, mit ihm leide und ruhe; ohne ihn leide weder noch ruhe!«  
»Verlangst du danach, Christus zu besitzen, so suche ihn nie ohne das Kreuz!«  
»Wer das Kreuz Christi nicht sucht, der sucht auch nicht seine Herrlichkeit.«  
»Was weiß der, der nicht um Christi willen zu leiden weiß.«  
»Je schwerer und größer die Lasten sind, desto besser das Los dessen, der sie trägt!«.

Edith Stein, die Philosophin, Karmeliterin und Verfasserin des Buches »Kreuzeswissenschaft«, die das Kreuz und den Kreuzweg bis zum bitteren Ende, bis zur Vergasung im Konzentrationslager gehen mußte, sagt zusammenfassend: »Gott ist die Liebe. Darum ist das Ergriffenwerden von Gott Entzündetwerden in Liebe, wenn der Geist dazu bereit ist. Für alles, was endlich ist, ist die ewige Liebe verzehrendes Feuer. Und das sind alle Bewegungen, die durch die Geschöpfe in den Seelen ausgelöst werden. Wendet sie sich den Geschöpfen zu, dann entzieht sie sich der göttlichen Liebe, kann ihr aber nicht entgehen. Dann wird die Liebe für sie selbst verzehrendes Feuer . . .<sup>4</sup>« So hängen Liebe und Leid zusammen hier und im Reinigungsort. Zwar sind wir erlöst allein durch Christi Leid und Tod. Aber nur »wenn wir das im Glauben annehmen, und wenn wir in gläubiger Hingabe den ganzen Christus

<sup>3</sup> ebd., zu Strophe 37.

<sup>4</sup> Leitsätze und Denksprüche Nr. 83; 84; 87; siehe Edith Stein, Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes vom Kreuz, Louvain-Freiburg 1950, 250.

<sup>5</sup> a. a. O., 164.

annehmen, d. h. aber, daß wir den Weg der Nachfolge Christi wählen und gehen, dann führt er uns »durch sein Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung«. Genau das ist es, was in der Beschreibung erfahren wird: das Hindurchgehen durch den sühnenden Brand zur seligen Liebesvereinigung. Daraus erklärt sich ihr zwiespältiger Charakter. Sie ist Tod und Auferstehung. Nach der dunklen Nacht strahlt die lebendige Liebesflamme auf<sup>6</sup>.«

Im Anschluß an den heiligen Johannes vom Kreuz gibt Maritain folgende tiefe Darstellung und Begründung des mystischen Leidens: »Erinnern wir uns daran, daß die Gnade nicht zur Liebe hinzukommt wie ein Dach über ein Denkmal. Sie pflöpft ihr göttliches Leben auf, sie durchdringt und erhöht die Seele in ihrer Essenz selbst wie in ihren Vermögen, um sie *göttliche* Werke hervorbringen zu lassen, die zwar alle von der Gnade ausgehen und doch alle auch von unseren natürlichen, aber durch die Gnade überhöhten Kräften. Was soll das anders besagen, als daß am Ende unseres Wachstums das Ursprungsprinzip unseres Handelns, das wichtigste Agens, das Haupt unserer inneren Regierung, *nicht mehr wir selbst* sein dürfen, sondern der Geist Christi in uns. Das ist *nicht möglich* ohne eine *grundsätzliche Entäußerung*. Wir haben uns als Eigentümer selbst ausgeschaltet.«

Wir müssen uns also selbst entäußern, uns selbst ausschalten, ein anderer muß das Haupt unserer inneren Regierung werden, wir müssen gleichsam abtreten. Nur so ist die Vereinigung, die Umwandlung möglich. Das ist der Weg zur höchsten Erfüllung. »Aber es gibt auch nichts, was das Menschliche

<sup>6</sup> ebd., 165.

stärker entäußerte und stärker von sich selbst entleerte . . . So soll Raum geschaffen werden für das Übernatürliche, mit dem die Seele erfüllt und erleuchtet werden soll<sup>7</sup>.«

»Aber das Gesetz des Leidens geht noch weiter. Die schon zur umwandelnden Vereinigung erhobene Seele, die hinfort nach dem Zeugnis des heiligen Johannes vom Kreuz nur noch von Gott selbst und nicht mehr von den Geschöpfen zu leiden vermag, dürstet mehr als je zuvor nach Leiden<sup>8</sup>. Die uns umwandelnde Gnade ist ja die unseres gekreuzigten Hauptes, und wir werden von Klarheit zu Klarheit nur deshalb umgewandelt, um uns seinem Werke zuzugesellen. Dies Werk aber besteht darin, für die Welt zu sterben<sup>9</sup>.

So ist denn das Leiden mit dem mystischen Weg unlöslich und wesentlich verbunden: es ist reinigendes Leiden, oder es ist die vom mystischen Christus zu leistende Ergänzung des Leidens Christi (Kol 1,24). Je tiefer die Seele das erfaßt, um so vertrauter wird sie mit dem »königlichen Weg des heiligen Kreuzes«, wie ihn die Nachfolge Christi (II, 12) so überzeugend und hinreißend beschreibt. Immer besser geht ihr auf das Wort des heiligen Johannes vom Kreuz: »Der Weg des Leidens ist weit sicherer und gewinnbringender als der Weg der Freude und des Wirkens. In erster Linie, weil man im Leiden Kraft von Gott empfängt; in der Tätigkeit aber und im Genusse treten die Schwächen und Unvollkommenheiten der Seele zu Tage. Dann auch deshalb, weil im Leiden Tugenden geübt und erworben werden, weil die

<sup>7</sup> Maritain, 376.

<sup>8</sup> vgl. Geistlicher Gesang, Strophe 36.

<sup>9</sup> Maritain, 377.



Seele geläutert und weiser und vorsichtiger wird<sup>10</sup>.« Der Aufruf der Nachfolge Christi, die sich der Worte des heldischen Judas des Makkabäers bedient, mit denen er zum Kampf auf Leben und Tod auffordert, findet bei ihr ein lebendiges Echo: »Beflecken wir unsern Ruhm nicht mit der Schande, daß wir fliehen vor dem Kreuze!« (III. 56).

So wandelt sich die Stellung zum Leid. Aus der Flucht wird Ergebung, aus der Ergebung Bereitwilligkeit und schließlich kann es – je nach dem Fortschritt der Seele – soweit kommen, daß sie das Leid liebgewinnt, ja daß sie das ihr geschickte Kreuz dankbar als »Minnezeichen« annimmt und gut versteht oder gar selber nachspricht, was Theresia betete: »Leiden oder sterben!«

Die so betete, hat uns hier Wesentliches zu sagen. Sie betont, daß die auf den Weg der Mystik Gerufenen »kein leichtes Kreuz« zu tragen haben. Sie weiß, »daß die Leiden, die Gott den beschaulichen Seelen zusendet, unerträglich und von der Art sind, daß sie in denselben nicht bestehen könnten, wenn der Herr ihnen nicht Tröstungen schenkte«. Sie stellt einfachhin fest: »Es ist ganz offenbar, daß Gott diejenigen, die er sehr liebt, auf dem Wege der Leiden führt, und je größer seine Liebe ist, desto härter sind die Leiden. . . . Es wäre töricht zu meinen, er nehme verzärtelte Leute, die ohne Leiden leben wollen, in seine Freundschaft auf. Ich bin fest überzeugt, daß er seinen Freunden die größten Leiden sendet<sup>11</sup>.« »Dies (Trübsale, Schmerzen, Schmähungen, Verfolgungen) sind in dieser Welt seine Gaben, die er *nach dem Maß der Liebe*, die er zu uns

<sup>10</sup> Dunkle Nacht des Geistes, 16.

<sup>11</sup> Weg zur Vollkommenheit, Kap. 18.

trägt, über uns ausgießt. Denen, die er mehr liebt, spendet er von diesen Gaben mehr, denen, die er weniger liebt, gibt er weniger. . . . Wer ihn wenig liebt, dem wird er wenig Leiden senden<sup>12</sup>.« Das sind wahrhaft mystische Worte! Wieviele werden sie verstehen und danach leben? Die Nachfolge Christi spricht (II, 11) von der kleinen Zahl der Liebhaber des Kreuzes Christi«. Ob nicht von daher auch die kleine Zahl der mystischen Seelen verständlich wird?

Im Leben des heiligen Bernhard finden solche Einsichten und Worte ihre zu Herzen gehende Bestätigung. Für den schon körperlich Leidenden bedeutete die Erfolglosigkeit des zweiten Kreuzzuges eine furchtbare Prüfung. Er war einsam und verlassen, angeklagt und angegriffen. Er hatte ja – allerdings im Auftrag des Papstes – den Kreuzzug gepredigt. Nun machte man ihn verantwortlich für die Katastrophe. Ein Strom von Vorwürfen, Schmähungen und Gemeinheiten ergoß sich über ihn. Er blieb ganz ruhig. Seine einzige Antwort war: bonum est, es ist gut so. Mir ist die Ehre geworden, Leidensgenosse Jesu zu werden. In dieser verzehrenden Leidensglut wurde ihm die letzte Läuterung zuteil.

Es ist etwas ungemein Tröstliches für den strebenden Christen, eine starke Hilfe in Kreuz und Leid und ein wirksamer Beweggrund zu Geduld und Ergebung, zu wissen, daß das alltäglichsste, simpelste Leid, etwa Zahnweh oder Kopfweh oder sonst eine körperliche oder seelische Belastung, schon irgendwie in den Bereich der Mystik hineinwirken und hineinreichen oder doch hineinwachsen kann, wenn

<sup>12</sup> ebd., Kap. 32.

wir nur ehrlich uns mühen, unser Kreuz in rechter Weise zu tragen und so zu weihen. Denn der Weg des Leidens und der Krankheit hat mit dem mystischen Weg das gemein, daß der auf solchem Weg Geführte sich passiv, leidend verhält. Das gilt auch von dem, der von der Stufe der Mystik noch weit entfernt ist. Es ist wohl allgemein anerkannt, daß die Aufgabe der Reinigung weitgehend erfüllt werden kann durch das in rechter Gesinnung getragene Leid. Es hat schon seinen richtigen und tiefen Sinn, wenn das gläubige Volk überzeugt ist, auf solche Weise könne der gläubige Mensch »sein Fegfeuer abbüßen«. Auch die große heilige Theresia ist dessen gewiß. In ihrem »Leben«, im 38. Kapitel, berichtet sie von einer Mitschwester, die »fleißig Gott diene und dabei immer kränkelte« und schreibt: »Weil sie viele Krankheiten ausgestanden hat, war mir gewiß, sie würde nicht ins Fegfeuer kommen.« Die Heilige wurde dann auch visionär belehrt, daß die Seele dieser Schwester vier Stunden nach ihrem Hinscheiden in die Seligkeit einging<sup>13</sup>.

Auch der heilige Johannes vom Kreuz bringt irdische, ganz gewöhnliche Leiden und Schwierigkeiten in Beziehung zu Reinigungsort und Reinigungsweg. Die Leiden hier und die Leiden drüben haben nach ihm die gleiche Aufgabe, und die einen können deswegen für die anderen eintreten. Darum sollten wir – so meint er – dankbar die »Wohltat der Leiden« in dieser Welt annehmen<sup>14</sup>.

Wenn wir das Leid von so hoher Warte sehen,

<sup>13</sup> Ein ähnlicher Bericht bei Denifle, Blütenlese, 516. Vgl. auch Carlo Card. Salotti, La beata Anna Maria Taigi, 299.

<sup>14</sup> Leb. Liebesflamme, Strophe II 5.

dann werden wir auch mit Philippus a S. Trin. überzeugt sagen können: »Wenn Gott seinen Auserwählten Leid schickt, so ist das ein Erweis seiner Barmherzigkeit (misericorditer causat). Er will so ihr Verdienst mehren, und zugleich sollen die Leiden das Mittel der passiven Reinigung von allerlei Mängeln sein<sup>15</sup>.« Auch Reinhold Schneider spricht von dieser Barmherzigkeit: »Nur Gott weiß, welches Leidens wir bedürfen, und er sendet es uns in heiliger unerbittlicher Barmherzigkeit.« Noch angeführt sei das tiefe und schöne Wort von Eichendorff:

Du bist's, der, was wir bauen,  
Mild über uns zerbricht,  
Daß wir den Himmel schauen,  
Darum so klag ich nicht.

Für Katharina von Genua wird der Leib geradezu zum Reinigungsort. Ihr Biograph hat folgenden Gedanken von ihr aufbewahrt, (der sich ja auch im Traktat findet): »Da die Seele sich an den Körper gebunden sieht . . ., erwartet sie mit sehnlischem Verlangen die Trennung, den Tod, durch den sie vom Körper scheidet, geradeso, wie sie aus dem Reinigungsort heraustritt, um in das Paradies einzugehen. Denn Gott macht aus Gnade in gewisser Weise *ihren Leib zum Reinigungsort*<sup>16</sup>.« Und nochmals: »Wisse, ich bereite der Seele aus ihrem Leibe ein Fegfeuer und vermehre dadurch ihre Herrlichkeit, indem ich sie ohne anderes Fegfeuer an mich ziehe<sup>17</sup>.«

So kann und soll all die Beschweris, die als Folge der ersten Sünde über die Menschen kam, für den Menschen zur Förderung auf dem Wege der Reini-

<sup>15</sup> a. a. O., 398. – <sup>16</sup> Leben, 135. – <sup>17</sup> Dialog II, 6.

gung, Erleuchtung und Einigung werden. Im Fluch über die Schlange, den Mann und das Weib sind diese Übel zusammengefaßt: Die schwere Arbeit in Schweiß und Mühsal, die tausendfache Not des Leibes und der Seele und schließlich Todesangst und Todesnot. Auf Seiten der Frau sind im besonderen die mit ihrer Geschlechtsrolle verbundenen Aufgaben und Beschwerden genannt, und die Schrift nennt hier das körperliche und seelische Moment, meint Ehefrau und Jungfrau. Wie auch gerade die Ehe Weg der Reinigung und Heiligung für die Frau werden kann, betont der heilige Paulus, wenn er drastisch sagt: »Sie soll das Heil gewinnen durch Kindergebären« (1 Tim 2,15). – All das kann und soll zum Mittel der Sühne und Reinigung werden, Hilfe zur Umkehr und Weg der Rückkehr ins verlorene Paradies. Aus der Kraft der Erlösung, die ja mit dem Fluch zugleich angekündigt wird, soll die Last zur Buße werden, der Fluch zum Segen sich wandeln, die Folge der Sünde zur Sühne für die Sünde, zum Weg aus der Sünde, zum Heimweg zu Gott werden, unser Leib irgendwie zum »Reinigungsort«, so daß die Kirche in der Osternacht jubelnd singen kann von der *felix culpa*, von der seligen Schuld.

In seiner lebenswürdigen, tiefen und verstehenden Art stellt P. Peter Lippert die Bedeutung der Krankheit für die seelische Reifung dar: »Die körperlich Kranken werden von den körperlich Gesunden meist ebensowenig richtig verstanden und beurteilt wie die Kinder . . . So kommt es, daß körperlich Kranke oft in eine äußere und innere Einsamkeit versetzt sind, in der allmählich all der Ballast über Bord geht, mit dem ein Gesunder sein Lebensschifflein zu beladen pflegt. Kranke verlernen es mit der Zeit, den

kleinen oder großen Illusionen irdischen Strebens nachzulaufen, die sonst die Seelen ausfüllen und in wirbelnde Bewegung versetzen. Sie werden innerlich gelöster, freier, gewinnen Distanz und Ruhe, etwas Überzeitliches und Allgemeingütiges in ihren Anschauungen, falls sie überhaupt einen Sinn dafür haben, falls sie tiefer und höher angelegt sind. Das heißt aber mit anderen Worten, daß *in ihrer körperlichen Krankheit die innere Gesundheit sich durchsetzt*, sich ausheilt von den mannigfaltigen Kinderkrankheiten, mit denen sonst die Menschenseelen behaftet bleiben: den Kleinigkeiten, Engheiten, Hysterien, persönlichen Empfindlichkeiten, von denen sie sonst eingeschnürt und belastet sind<sup>18</sup>.«

Die Erfahrung des Alltags bestätigt diese Aussagen. Gerade in diesen Tagen sagte mir eine einfache Frau, die von einer Todeskrankheit genesen war: »Ich kehre jetzt in mein Haus zurück, bloß noch wie in eine Herberge. Ich bin ja so froh und so frei und dankbar. Ich habe soviel empfangen in dieser Krankheit.«

So wird das Wort immer wieder neu erfahren und tiefer verstanden, das der Herr seinen Jüngern sagte, als man die Todeskrankheit des Freundes Lazarus meldete: »Diese Krankheit ist nicht zum Tode«, sondern zur Offenbarung der Macht und Herrlichkeit Gottes (Joh 11,4; 9,3). Und immer besser werden wir den Apostel Paulus verstehen, von dem Gott selbst gesagt hat: »Er ist mir ein auserwähltes Werkzeug . . . und ich will ihm zeigen, wieviel er um meines Namens willen leiden muß« (Apg 9,15). Im zweiten Brief an die Korinther be-

<sup>18</sup> Zweierlei Menschen, 78f.



richtet er: »Ich bin betrübt, doch immer fröhlich, voll des Trostes, übertoll von Freude trotz aller Trübsale« (6,10; 7,4). Den Philippern sagt er: »Euch ist die Gnade geworden nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden« (1,29). Und im Römerbrief stehen die erhabenen Worte: »Der Geist bringt es unserem Geiste zum Bewußtsein, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi. Nur müssen wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden. Ich halte dafür: die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (8,16f).

Unsere Haltung? »Darum verzagen wir nicht. Denn wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Tag für Tag neu. Denn die augenblickliche leichte Bedrängnis verschafft uns eine überschwengliche, ewige, alles aufwiegende Herrlichkeit. Nur müssen wir unseren Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare richten; denn das Sichtbare währt nur kurze Zeit, das Unsichtbare dagegen ewig (2 Kor 4,16f.; vgl. Imit. Christi II, 12). Es ist so schön und so wahr, was Bergengruen singt:

Was aus Leiden kam, war Vorübergang,  
Und mein Ohr vernahm nichts als Lobgesang!

## 11. MYSTIK UND SEELISCHE GESUNDHEIT

*Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark, denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung.*

(2 Kor 12, 9)

In diesem Zusammenhang sei – da es in der Praxis von Bedeutung sein kann – auf die Frage eingegangen: Mystik und seelische Gesundheit. Es ist allgemein bekannt, daß sich auf den Höhenwegen religiösen Lebens (und das gilt nicht nur für den Bereich des Christentums) neben oft qualvollsten seelischen Leiden immer wieder und häufiger als sonst Krankheiten aller Art finden. Auch dafür ist Katharina von Genua geradezu ein Musterbeispiel. Und diese Krankheiten sind nicht selten geheimnisvoller Art, spotten jeder Diagnose, Prognose und Therapie, kommen und gehen in verwirrendem Wirbel. Es ist wahrlich nicht böser Wille, wenn der prüfende Beobachter (wie etwa der tiefgläubige von Hügel bei Katharina von Genua) bisweilen an Hysterie und ähnliche seelisch mitbedingte Krankheitsbilder denkt<sup>1</sup>.

Zweifellos besteht zwischen Heiligkeit bzw. Heiligkeitsstreben und Krankheit bzw. krankhaft anmutenden Zuständen ein eigentümlicher Zusammen-

<sup>1</sup> Schon der heilige Bernhard ist hier sehr kritisch. Er fragt: Was ist morbus mentis, was morsus serpentis? Was malum innatum, was malum seminatum? und meint, es sei ohne das spezielle Privileg der Unterscheidung der Geister nicht möglich, klar zu scheiden und zu unterscheiden. Sermo 32 in Cant.

hang. Wie ist dieser Zusammenhang zu deuten? Man darf dazu wohl folgendes sagen: Weil *jeder* Mensch unter der Erbsünde steht, so ist auch jeder körperlich-seelisch irgendwie verwundet. Die alte bekannte Formulierung lautet: *Spoliatus supernaturalibus, vulneratus in naturalibus*. Das bedeutet in der theologischen Ordnung: Verlust der Gnade und ihrer übernatürlichen Gefolgschaft; in der ethischen: Herrschaft der Begierlichkeit; in der physischen: Tod, Leidensfähigkeit, Krankheit, usw. Die moderne Psychologie bestätigt diesen Satz, denn »die Psychoanalyse Freuds sowohl als auch die Individualpsychologie Adlers und die Tiefenpsychologie Jungs kommen zu dem Ergebnis, daß das Anormale des menschlichen Seelenlebens in einem größeren oder geringeren Umfang die *Regel* und nicht die Ausnahme ist<sup>2</sup>.« Wenn also das Anormale sozusagen das »normale« ist, wie sollten da die Mystiker eine Ausnahme machen und die Heiligen? Freilich das moralisch Minderwertige muß bei ihnen mehr und mehr schwinden, der Mangel an Gesundheit dagegen steht nicht im Widerspruch mit Heiligkeit.

Übrigens ist der Begriff und Zustand der seelischen Gesundheit nicht so leicht zu bestimmen und zu beschreiben wie der der körperlichen. »Wer könnte sagen: »ich bin seelisch gesund«, ohne ein wenig zu erröten, wenn er dabei an gewisse Schwierigkeiten denkt, die er noch nicht überwunden hat? Seelische Gesundheit ist wahrscheinlich ein *unerreichbares Ideal*, wohl aber ein echtes Ideal, ein Ziel, dem wir unser Leben lang unablässig zustreben sollten<sup>3</sup>.«

<sup>2</sup> Mager, 273.

<sup>3</sup> So urteilt ein Fachmann für Psychoanalyse, Felix Schottländer in seinem Buch: *Des Lebens schöne Mitte*,

Ferner: Bei dem, der überragend ist, fällt auch das Krankhafte oder Ungewöhnliche mehr auf und wird eher registriert als beim Alltagsmenschen.

Wenn wir nun die Gründe für diese größere »Anfälligkeit« des religiös hochstehenden und hochstrebenden Menschen feststellen wollen, dann drängen sich zuerst Gründe psychologischer Art auf. Vor allem darf man wohl annehmen, daß nur feiner veranlagte Menschen zu den Gipfelpunkten religiösen Lebens streben. Wer sich als Lebensideal gesetzt hat: satt, warm und die Ruhe – dieses Lebensprogramm ist nicht erfunden! –, nun, ein solcher Mensch wird nicht von Krankheiten belästigt werden, die nur im Höhenklima auftreten. Ist er aber deswegen »gesünder«? Joseph Bernhart sagt in einem glänzenden Aufsatz über »Heiligkeit und Krankheit«<sup>4</sup>: »Es ist mit

41; vgl. dazu noch das von der Züricher Schule Jungs geprägte Wort: Jeder Mensch hat sein Neurösl. Zit. bei E. v. Gagern: *Selbstbesinnung und Wandlung*, 99. Es sei noch auf das tiefe und für die hier zur Erörterung stehende Frage aufschlußreiche Buch von Viktor von Weizsäcker: »Pathosophie« hingewiesen. Da liest man etwa: »Die Vorstellung, daß die Mehrzahl von uns Menschen die längste Zeit ihres Lebens gesund sei, und daß wir nur da und dort und dann und wann krank würden – diese Vorstellung ist leider ganz unzutreffend. Sie ist ebenso falsch, wie es falsch wäre zu glauben, daß der Hauptteil des gesellschaftlichen und des politischen Lebens sich moralisch und juristisch einwandfrei abspiele . . . Welche Biographie ist ungestört durch greifbare Erkrankung? Welches Seelenleben frei von Neurose oder pathologischen Zuständen oder Zügen? . . . Krank oder krankhaft ist also der vielleicht größere Teil unseres Lebens und jedenfalls ein größerer Teil als das, was davon bemerkt und anerkannt wird . . . Wer sich für völlig gesund hält, der ist nur blind für das Pathologische« (S. 8/9).

<sup>4</sup> in: *Geist und Leben* 1950, 172–195.

den großen Spielern auf dem Welttheater wie mit denen auf der dramatischen Bühne: Die meisten sind beklagenswerte Neurotiker, und wenn sie dies nicht wären, dann wären sie auch das andere nicht. Aus dieser Regel sind die Heiligen nicht ausgenommen, die geschichtlich bewegendsten am allerwenigsten.« – Auch wenn wir hier nicht ganz mitgehen könnten, so ist doch zuzugeben, daß mit dieser Aussage auf einen ganz wichtigen Gesichts- und Vergleichspunkt hingewiesen wird.

Weiter kann der Zwiespalt zwischen Sein und Sollen Dispositionen für krankhafte Zustände schaffen, wenigstens solange dieser Zwiespalt schmerzlich empfunden wird und nicht irgendwie überwunden ist. Und je feiner der Mensch, je heller sein Blick und je tiefer sein Einblick in das Sein und Sollen ist, um so weniger wird er zufrieden sein und um so heftiger wird er unter der Kluft leiden.

Im Menschen lebt nun einmal der Widerstreit zwischen dem Gesetz der Glieder und dem Gesetz des Geistes. Wird im Streben nach dem Höchsten das Gesetz der Glieder außer acht gelassen, verletzt, dann wehrt sich das Gesetz der Glieder, rächt sich und verletzt das Gesetz des Geistes. Im Verfolg dieser Gedanken trägt Bernhart kein Bedenken zu sagen: »Man wird das Pathische (Krankhafte) im Leben des Heiligen als Symptom eines höheren Genesungsprozesses verstehen lernen. Man wird ihn als Doppelgänger des Hysterikers erkennen, ihm zum Verwechseln ähnlich, weil die angegriffene Natur in abseitig automatischer Tätigkeit, man möchte sagen in einer rächenden Spottaktion, das Drama seines Lebens mit der Szenerie anormaler Erscheinungen umgeben hat. Dieses Außerordentliche –

wenn es so organisch aus der Heiligkeit hervorgeht wie an Franz von Assisi, an Theresia oder Philipp Neri – bei ihm ist es in Ordnung. Hervorgereizt von den Kräften der Übernatur, kommt es aus der Gerechtigkeit der auch im Menschen wirkenden Naturdämonie. Auch das gehört zum Opfer des Heiligen.«

Das heiße Bemühen, dem Ideal zu entsprechen, wird heißer Kampf sein, und es geht da wohl nicht ohne Wunden ab, unvermeidlich notwendige und solche, die Folge unerleuchteten Übereifers sind. Und vom Sieger mag dann öfter gelten: »victima quia victor, Opfer, weil Sieger. Auch Tauler meint, es könne bei der Beanspruchung des Menschen durch die innere Fülle so weit kommen (er denkt an das Netz beim reichen Fischfang!), daß »die Natur, die hierzu zu schwach ist, reißt, also daß der Mensch keinen gesunden Tag mehr hat.«

Wir müssen uns jedoch bewußt bleiben, daß wir das Letzte und Entscheidende nicht aufhellen und »erklären« können. Mit bloß natürlicher Begründung, mit rein diesseitigen Maßstäben kommen wir nicht aus. Wir stoßen bald auf unsere Grenze, eben auf das Mysterium. Die Lösung finden wir erst, wenn wir mit dem Psalmisten das Grübeln und Rechten aufgeben und »eintreten in das Heiligtum Gottes« (Ps 72), und das ist Mysterium, dunkles, unergründliches Geheimnis, das aber doch Licht ausstrahlt, auch auf diesen Bezirk. Das Holz des Todes wird zum Baum des Lebens, der Besiegte zum Sieger, der Gemordete zum Fürsten des Lebens. Was hier zu sagen wäre, sei nur in einigen Schriftworten ange-

<sup>5</sup> ebd., 194.

<sup>6</sup> vgl. auch den anregenden Vortrag: J. Goldbrunner, Heiligkeit und Gesundheit.



deutet: »Mußte nicht Christus dies leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). – »Deine Seele wird ein Schwert durchdringen, damit die Gedanken vieler Herzen offenbar werden« (Lk 2,35). – »Er ist mir ein auserwähltes Gefäß, und ich will ihm zeigen, wieviel er um meines Namens willen leiden muß« (Apg 9,16). – »Sie ermahnten die Jünger, im Glauben zu beharren, denn wir müßten durch viele Drangsale in das Reich Gottes eingehen« (Apg 14,22).

Nur noch hingewiesen sei auf die Macht und Eigenart der Liebe: Der wahrhaft Liebende will dem Geliebten möglichst ähnlich sein, und er wird, vor die Wahl gestellt wie eine Katharina von Siena, immer wieder die Dornenkrone dem Blumenkranz vorziehen, weil er so »Christus ähnlicher und allen Heiligen gleichförmiger« (Im. Chr. 12,58) wird.

Noch ein weiteres Moment ist hier anzufügen, das sich auch geradezu »krankmachend« auswirken kann: es ist das Leiden des tiefreligiösen Menschen unter dem Zustand dieser gottfernen, gottfremden, gottfeindlichen Welt. Denn auch von ihm gilt, was Petrus von dem frommen Lot sagt: Solange er unter ihnen lebte, (den Bewohnern von Sodoma), mußte er ihre gottlosen Werke sehen und hören, und das »*marterte* seine gerechte Seele Tag für Tag« (2 Petr 2,8).

Auf die letzten Hintergründe dieses Leides weist Reinhold Schneider hin, wenn er sagt: Am tiefsten leidet der Heilige unter der Spaltung der Welt. Sein Leben entwickelt sich in den Unwettern einer Feindschaft, die schon vor ihm begann und auch nach ihm nicht enden wird: der Feindschaft Satans gegen Gott<sup>7</sup>.«

<sup>7</sup> Philipp II., 142.

Dem Arzt darf und wird man mit J. Bernhart ohne weiteres das Recht zugestehen, auch bei der Beurteilung von Heiligen sich nach den gemeinen Begriffen von Wohlbefinden zu richten. Aber »die Pathologie des Genies hat nicht das letzte Wort über Genialität und die des Heiligen nicht über Heiligkeit. Wie die Gebrechen des Genies sind auch die des Heiligen recht an ihrem Ort und zeugen kräftig für die Rolle und den Sinn des Übels in der Welt. – Von einem Manne zu sagen, daß er blutig sei und schwach, wäre zu wenig, wenn der Mann aus der Schlacht kommt<sup>8</sup>.«

Zu erstreben wäre die Harmonie von Leib und Seele, die volle leibseelische Gesundheit, wo der Mensch ganz heil und schön, heilig wäre (das griechische Wort *kalós*=schön ist wahrscheinlich unverwandt mit heil: der Heilige ist der ganz heile und der ganz schöne Mensch). Freilich ist die volle Verwirklichung der Heiligkeit in strahlender Schönheit und unwandelbarer Seligkeit dem kommenden Aeon vorbehalten, wenn einmal dieser hinfallige Leib, der die Seele beschwert, abgelegt und umgewandelt ist. Für das Jetzt, für diese Weltzeit, wo wir alle mehr oder minder, vorübergehend oder fast immerfort, mit seelischer Not oder körperlicher Krankheit belastet sind, gilt es, »auf gesunde Weise krank zu sein!<sup>9</sup>.« Dieses Paradox können wir einmal im negativen Sinn verstehen: Du darfst in der Krankheit nicht dem Bösen Raum geben etwa durch Ungeduld, Aufbegehren, Mutlosigkeit, Rücksichtslosigkeit, Lieblosigkeit, Selbstsucht, Hypochondrie, Maßlosigkeit in deinen Erwartungen und Ansprüchen; und

<sup>8</sup> a. a. O., 172. – <sup>9</sup> Bernhart, 187.

im positiven Sinne: Was Bedrohung und Versuchung ist, das ist zugleich Möglichkeit und Gelegenheit zur Entfaltung heroischer Tugenden. Auch dir sagt der Herr: »Meine Gnade genügt dir, denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung« (2 Kor 12,9). So kann – mit der Gnade – Krankheit und Schwachheit zum Segen, zur Sühne, zum Opfer werden, zur Teilnahme am Leiden Christi, kann Hilfe werden zur Erreichung des Höhenweges und des Gipfels geistlichen Lebens. »Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird unser innerer doch von Tag zu Tag neu« (2 Kor 4,16).

In dem Bestreben, so auf gesunde Weise krank zu sein, die Krankheit zu meistern, zu sublimieren, die »kreatürlichen Zustände« (wenn sie nicht zu ändern sind) unverkrampft hinzunehmen und dem höheren Leben, der höheren Gesundheit dienstbar zu machen, ist ein vertieftes religiöses Leben, das Aszese und Mystik umfaßt, von größter Bedeutung, wie wir noch näher sehen werden<sup>10</sup>.

Moschner äußert sich zur vorliegenden Frage in folgenden wohlabgewogenen Sätzen: »Es gibt alle möglichen Verfassungen der Natur, Anlagen, Besonderheiten, Krankhaftes und Abnormes, das bis zu einem gewissen Grade mit mystischen Erscheinungen parallel geht und mit ihnen verwechselt werden kann. Aber es ist ebenso falsch, deswegen die mystischen Tatsachen als krankhaft zu bezeichnen und abzulehnen, wie es verkehrt ist, solchen wirklich Kranken die Möglichkeit eines *zugleich* in ihnen sich vollziehenden mystischen Werdens, einer Führung durch die Beschauung abzusprechen. Gott braucht

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch: Viktor Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, 71.

keine Krankheiten, um uns zu heiligen, jedenfalls nicht immer und nicht gerade solche, aber er läßt sich auch nicht durch Krankheiten hindern.« Gesundes und Krankes, Mystisches und Pathologisches zu unterscheiden mag oft kaum möglich sein<sup>11</sup>.

Welcher Art diese »höhere Gesundheit« ist, kann folgende Überlegung noch verdeutlichen. Psychologen und Psychotherapeuten stellen fest: »Der Mensch in Unordnung ist stets *Gefangener seines Ich* und arm an Liebe über sich selbst hinaus<sup>12</sup>.« »Allen Psychoneurosen und vor allem der Hysterie liegt Ichbezogenheit zugrunde... In Wahrheit ist der Hysteriker seinem Wesen nach ein Patient, dessen seltsam verengtes Bewußtseinsfeld nur wahrnimmt, was seine Person betrifft, es ist sein Ich und nichts als sein Ich, das man am Ursprung seiner bewußten Besorgnisse wie auch der Tätigkeit seines Unbewußten wiederfindet<sup>13</sup>.« Und nun ist es gerade die Selbstsucht, der Egoismus, die *proprietà*, wie Katharina von Genua sagt, die der Mystiker als den Hauptfeind ansieht und bekämpft. Theresia von Avila, diese große Psychologin, stellt bei sich selbst fest, wie auch in Fragen der Gesundheit die Abwendung vom Ich geradezu Heilfaktor werden kann. Man darf also sagen: Mystik und Psychotherapie, beide sehen im Egoismus den gefährlichen Feind, beide bekämpfen ihn auf ihre Weise. Ist das Ego auf seinen Platz verwiesen, dann ist der Mensch, selbst bei bestehender körperlicher Krankheit, doch von höherer seelischer Gesundheit als der robusteste Egoist.

<sup>11</sup> a. a. O., 295. – <sup>12</sup> Gerhard Pfahler, *Der Mensch und seine Vergangenheit*, 207. – <sup>13</sup> Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, 163.

Wenn Charcot die Hysterie die »große Simulantin« nennt, so kann man sagen: die echten Mystiker sind insofern »Simulanten«, als sie Gesundheit »simulieren«, d. h. sich ohne Rücksicht auf ihr Befinden einsetzen und aufreiben im Dienste Gottes.

Sehr klar und tief ist auch hier wieder Moschner. Er stellt fest, »daß eigentlich die ganze Entwicklung des beschaulichen Lebens von körperlichen Leiden und sozialen, d. h. aus der Gemeinschaft stammenden Bitterkeiten begleitet zu sein pflegt. Auch das in immer anderen Mischungen, Stärkegraden und Abwandlungen. Die Erziehungsweisheit des Vaters im Himmel ist so wunderbar, daß sie für jede Seele genau das zubereitet, was sie braucht, was für das ihr gesteckte Ziel ausreicht und doch nie zu schwer wird, obwohl es oft genug bis hart an die Grenze des noch Tragbaren geht. Es scheint so, als ob ein robuster, gesunder, nirgendwo angebrochener Organismus ein zu wohlliches Gefäß für die Seele sei, als daß sie den Durchbruch nach »drüben« finden oder überhaupt erst einmal ersehnen könnte. Da mag sich allerschönstes, geordnetes und tiefchristliches Leben entfalten – aber der Weg der Beschauung scheint immer erst einzusetzen, wenn der Körper mehr oder weniger aus seiner selbstverständlichen Sicherheit im Diesseits aufgestört ist. Als müßte erst so etwas wie ein »Riß« dasein, ehe das Licht von »drüben« genügend hereinfallen kann!

Die Erfahrung des Alltags ebenso wie das Leben der Heiligen und überhaupt der »beschaulichen« in der Heiligengeschichte zeigt, daß das körperliche Leiden irgendwie »dazugehört«! Und zwar sind es nicht immer nur schwere, lang andauernde, es sind oft gerade immer andere, immer neue, deren Kette

nicht abreißt. Ist eines zu Ende, so hat ein anderes schon wieder begonnen. Die Seele weiß, daß sie die nötigen Heilmittel nicht nur anwenden darf, sondern auch soll; aber sie weiß ebenso, daß sie damit nicht dieser geheimnisvollen Kette entgehen kann. Schließlich kommt sie dahin, daß sie es auch gar nicht einmal mehr will<sup>14</sup>.« »Es muß so sein . . . Die Seele muß in gewisser Weise »entwurzelt« werden. Die schöne Gesicherheit, das natürliche Geborgensein, das Zufriedensein *muß* gestört und sogar *zerstört* werden . . .<sup>15</sup>.« Das gehört alles zur dunklen Nacht, von der Johannes vom Kreuz spricht. Die so heimgesucht werden, »meinen, sie seien böse und sind in Wahrheit gut; sie wähnen, sie seien große Sünder und sind doch vor Gottes Augen große Martyrer. Denn es tut tausendmal weher, alle Stunden auf diese Weise gemartert zu werden, als mit einem Schläge das Haupt zu verlieren<sup>16</sup>.«

Man darf nun aber nicht meinen, die Mystiker gefielen sich in ihren Krankheiten oder sie seien verliedt in sie und legten es darauf an, aufzufallen, bemitleidet oder bewundert zu werden. Das Leben der echten Mystiker beweist das Gegenteil. Das gilt besonders auch von Katharina von Genua. Klassisch ist – auch hier wie sonst – Leben und Schrifttum der heiligen Theresia von Avila. Sie war zeit- und lebenslang von Krankheiten über die Maßen heimgesucht. Im Stile des heiligen Paulus schreibt sie: »Ich kenne eine Person, die seit bald vierzig Jahren, nämlich seit der Zeit, da der Herr angefangen hat, ihr die besprochene Gnade (das Gebet der Vereinigung) zu erweisen, nicht in Wahrheit sagen könnte, daß sie

<sup>14</sup> Moschner, 307. – <sup>15</sup> ebd. – <sup>16</sup> Denifle, 516.



einen einzigen Tag ohne Schmerzen gewesen sei. Ich rede hier nur von Entbehrung der Gesundheit, nicht von anderen großen Leiden . . .<sup>17</sup>« In ihrem »Leben« heißt es: »Ich mußte mich ungefähr zwanzig Jahre lang jeden Morgen erbrechen . . . Ich bin fast nie ohne viele Schmerzen, und die sind manchmal sehr groß . . .<sup>18</sup>«

Ist sie nun sehr besorgt um ihre Gesundheit? Schont sie sich? Wer auch nur das eine Buch der Klostergründungen gelesen hat, der weiß, welch ein Heroismus, man möchte fast sagen, welch eine Härte dieser Frau zu eigen ist. Ihr Grundsatz heißt: »Wozu haben wir denn Leben und Gesundheit als eben dazu, daß wir sie für unseren großen König und Herren einsetzen<sup>19</sup>?« In ihrem »Leben« berichtet sie, wie sie sich dazu durchgerungen hat: »Ich hatte eine schwache, kranke Natur und war immer, solange ich mich nicht gänzlich entschloß, des Leibes und seiner Gesundheit nicht mehr zu achten, so befangen, daß ich nichts ausrichtete . . . Ich war den Krankheiten wirklich sehr unterworfen. Aber nach dem festen Entschluß, des Leibes nicht mehr zu achten, sah ich ein, daß die Zaghaftigkeit nur eine Versuchung des bösen Feindes oder nur eine Schwäche von meiner Seite war. Denn von da an, wo ich nicht mehr so viel auf mich achtgab und mich nicht mehr pflegte, bin ich von weit besserer Gesundheit<sup>20</sup>.«

Theresia war ihr Leben lang krank, aber sie verstand es, auf gesunde Weise krank zu sein. M. de Montmorand, der eine Psychologie der Mystiker geschrieben hat, stellt zusammenfassend fest: »Das Ergebnis all der Kontroversen (über ihre Krank-

<sup>17</sup> Seelenburg, 6. Wohnung, 1. Kap. – <sup>18</sup> a. a. O., 7. Kap.

<sup>19</sup> Klosterstiftungen, Kap. 28. – <sup>20</sup> Leben, Kap. 13.

heiten) ist, daß bei Theresia, wenn auch nicht Hysterie, so doch eine ausgesprochen neuropathische Anlage vorhanden war.« Aber trotz dieser Belastung – oder gar gerade auch wegen dieser Belastung, die alle Kräfte aufrief, denn Fehler, die wir unter die Füße bekommen, erheben uns! – geht das allgemeine Urteil dahin, daß sie »eine der vollendetsten und harmonischsten Persönlichkeiten« ein ganz großer Mensch und eine der größten Heiligen ist.<sup>21</sup>

Immer wieder finden wir: Nicht hypochondrisches Kreisen um das liebe Ich und die kostbare Gesundheit, sondern bedingungslose Hingabe an Gott und vorbehaltloser Einsatz für Gott und sein Reich sind das Kennzeichnende des echten Mystikers.

In der Lebensbeschreibung der heiligen Katharina von Genua findet sich allerdings eine Stelle, die verdächtig scheint. Sie bittet Gott, er möge ihr drei Monate Krankheit schicken. Also doch Flucht in die Krankheit? Ja wirklich Flucht in die Krankheit, aber dieses merkwürdige Gebet um Krankheit liegt vor der großen Wende ihres Lebens, vor ihrer zweiten Bekehrung. Es ist nichts anderes als der Ausdruck der

<sup>21</sup> Vgl. Lex. Theol. und Kirche, X, 92. – Hier sei noch hingewiesen auf Anna Maria Taigi. Bei ihr wird anschaulich deutlich, wie gerade das, was – rein medizinisch und diesseitig gesehen – krankhaft ist, der Punkt, die Stelle ist, wo das Außerordentliche oder auch Übernatürliche einsetzt. In ihrer Biographie lesen wir, daß sie an einem Auge fast erblindet war und gerade mit diesem Auge sah sie die geheimnisvolle Sonne, die ihr die Welt des Übernatürlichen und Verborgenen leuchtend nahebrachte. Ein Zeuge berichtet: Più volte mi accertò, che detta luce avrebbe stancato qualunque occhio il più forte; ed essa la vedeva con quell'occhio infermo che aveva quasi perduto, e col quale non poteva bene distinguere altri oggetti; Salotti p. 253).

höchsten Krise. Sie ist am Ende mit ihrer Kraft, sie kann nicht mehr. Und da erfährt sie, was Paulus sagt: »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark, denn die Kraft der Gnade kommt in der Schwachheit zur Vollendung« (2 Kor 12,9f). Sie gibt das »Hinken nach beiden Seiten« (1 Kön 18,21), den Versuch, Gott und der Welt zu gefallen, endgültig auf, sie findet zu dem ihr gemäßen Leben, und damit ist die innere Gespaltenheit mit ihren üblen Folgen überwunden. Nun geht sie entschlossen ihren Weg, nicht sich suchend in der Tarnung der Krankheit, sondern den Kranken dienend ohne Entgelt, anfangs als einfache Helferin, dann dem ganzen großen Krankenhaus als Leiterin vorstehend.

Wenn wir nun abschließend unter dem Gesichtspunkt der seelischen Gesundheit die Wirkungen der Beschauung – und hier fassen wir den Begriff weiter und meinen auch die »erworbene« und selbst die philosophische – betrachten, dann müssen wir sagen, es läßt sich schwerlich eine bessere Diätetik der Seele denken, eine bessere Anleitung zur seelischen Gesundheit aufweisen als die, die mit der Beschauung gegeben ist.

Bereits früher sahen wir, wie das seelenärztliche Bemühen und das Streben des Mystikers gegen den gleichen Feind angehen: gegen die Verkrampfung ins eigne Ich. Hier beim Blick auf die Auswirkungen der Beschauung im Bereich des Seelischen stellen wir fest, wie durch sie eine innere Gestimmtheit, eine seelische Haltung entsteht, die Krankhaftes überhaupt nicht aufkommen läßt oder wenn solches bereits vorhanden ist, es entscheidend mildern oder doch der höheren Gesundheit dienstbar machen kann.

Dieses gesunde innere Klima sei nach Philippus a SS. Trinitate<sup>22</sup> kurz dargestellt. Der Beschauliche ist friedvoll und ruhig. Was die Menge aufregt, berührt ihn nicht. Wer einmal das Glück der Beschauung erfahren hat, der kann sich für das Vordergründige nicht mehr erwärmen. Ihm ist eigen eine große geistige Weite, Gelöstheit und Freiheit. Er ist irgendwie erhoben über das Zeitliche und Vergängliche, ist nicht mehr Untertan und Gefangener der Dinge. Eine glückliche Unabhängigkeit und Überlegenheit, eine heitere Ruhe und Sicherheit ist ihm verliehen, als sei er in einer höheren Region, jenseits der Winde und Wogen, der Stürme und Blitze beheimatet. Dem Leid begegnet er mit einer wunderbaren Stärke und Geduld. Nichts kann ihn aus der Ruhe bringen, denn in allem sieht er nur Mittel und Wege zur Erreichung des vollkommenen Glückes. Schon trägt er tief im Herzen das beglückende selige Wissen um die Geborgenheit in Gott, der ihm der naturgemäße Ruhepunkt, das Lebenszentrum ist, der ihn liebt, dem wiederum seine ganze Liebe gilt.

Ähnliches läßt sich auch von der Auswirkung echten asketischen Lebens und überhaupt von jeder soliden Frömmigkeit sagen. Was wäre gewonnen, wenn wir die wundersame und geradezu Wunder wirkende Forderung der Indifferenz im Sinne des heiligen Ignatius erfüllten! Das wäre wirksamste Psychotherapie: *Necesse est nos facere indifferentes*, wir müssen uns gleichmütig machen gegenüber allen geschaffenen Dingen, soweit es erlaubt ist. . . . Daß wir also von uns aus Gesundheit nicht mehr wünschen als Krankheit, Reichtum nicht mehr als

<sup>22</sup> Summa theol. myst. II, 36 sqq.

Armut, Ehre nicht mehr als Schmach, langes Leben nicht mehr als kurzes Leben usw., daß wir einzig das wünschen und wählen, was uns mehr fördert auf dem Wege zu dem Ziele, für das wir geschaffen sind<sup>23</sup>.

Ein solches Klima muß dem Menschen gut bekommen. Das meint auch der bedeutende Neurologe Dubois, der schreibt: »Der religiöse Glaube könnte das beste Präservativ gegen diese Krankheiten der Seele sein, *wenn* er lebendig genug wäre, um bei seinen Anhängern einen wahrhaft christlichen Stoizismus zu erzeugen . . . In diesem leider so seltenen Seelenzustand wird der Mensch unverwundbar<sup>24</sup>.«

So gilt wirklich von einem vertieften religiösen Leben, was von der wahren Weisheit gesagt wird: »Es kamen mir alle Güter mit ihr<sup>25</sup>.«

<sup>23</sup> Exercitia, Fund.; vgl. auch Im. Christi III, 17.

<sup>24</sup> Dubois, Psychoneurosen und ihre seelische Behandlung, zit. bei A. Laub, Nervenkrankheit durch Gottes Geist, Freiburg 1929, 129. – Vgl. auch: »Demut ist Unverwundbarkeit« (Marie von Ebner Eschenbach) und: »Vom demütigen Menschen fällt die Angst ab« (Max Picard in: die Welt des Schweigens); ferner: L. Chasle Schw. Maria vom göttlichen Herzen, Droste Vischering, 401

<sup>25</sup> Weisheit 7,11.

## 12. DIE FÜHRUNGSFRAGE

*Wie eine Herde hast du dein Volk geleitet  
durch die Hand von Moses und Aaron.*

(Ps 76, 21)

Wenn wir in diese geheimnisvollen Tiefen und dunklen Zusammenhänge etwas hineingeschaut und hineingelauscht haben, werden wir verstehen, wie schwierig und wie wichtig zugleich die rechte Führung und Betreuung der Seelen ist. Das gilt allgemein und mit Betonung von den höheren Stufen des geistlichen Lebens.

Zur Frage Mystiker und Autorität ist eindeutig festzustellen: der echte Mystiker flieht nicht die kirchliche Autorität, vielmehr sieht, sucht und findet er gerade in ihr die gottgeschenkte Orientierung und Führung und die beruhigende Gewißheit: ich bin auf dem rechten Wege. Es liegt ihm durchaus fern, etwa mit Berufung auf seine persönlichen Einsichten, Erkenntnisse oder Einsprechungen gegen die rechtmäßige kirchliche Autorität sich aufzulehnen. Die Worte des heiligen Bernhard<sup>1</sup> sind ihm aus der Seele gesprochen: »Wer für sich selbst sich selbst als Lehrer aufstellt, macht sich damit zum Schüler eines Toren . . . Was mich betrifft, so spreche ich aus Erfahrung und erkläre: ich kann leichter und sicherer anderen befehlen, als mich selbst führen.«

<sup>1</sup> Ep. 87,7.



So wird eine heilige Theresia zwar bei ihren Unternehmungen immer wieder von ihrer inneren Stimme angeregt und angesprochen. Aber nie handelt sie auf solche Ansprachen hin, sie unterwirft vielmehr alles dem Urteil ihrer Führer und Berater<sup>3</sup>.

Der heilige Johannes vom Kreuz setzt in das Vorwort des »Geistlichen Gesanges« die Erklärung: »Meine Ausführungen unterwerfe ich vollkommen dem Urteil unserer heiligen Mutter, der Kirche, sowie dem Urteil derer, die gelehrter sind als ich.«

Warum sind die Mystiker – und alle wirklichen Christen – so »schnell bereit zum Hören« (Jak 1,19)? Sie wissen, daß sie zwar vom Heiligen Geist belehrt und geführt werden, daß sie aber dabei immer wieder an die Kirche gewiesen und auf die Kirche angewiesen sind: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16).

Und ganz tief sind sie davon überzeugt, daß Satan sich selbst in die Gestalt eines Lichtengels verkleidet (2 Kor 11,14), um zu verführen und zu verderben. Schon Richard von St. Viktor ist hier sehr kritisch und sagt: »Ich nehme das Zeugnis Christi nicht an ohne Zeugen, ohne Moses und Elias.« Was nicht der Offenbarung angehört, will er an der Offenbarung prüfen<sup>3</sup>. Verblendeter Stolz, der alles besser weiß und besser kann, wäre der Anfang vom Ende!

Mit Franz von Sales sind sie davon durchdrungen, daß alles gesichert ist durch Gehorsam, alles verdächtig ist ohne Gehorsam, und daß der ein Betrüger ist, der sich auf innere Stimmen beruft und den Gehorsam verweigert<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> vgl. etwa »Klostergründungen«, Kap. 17.

<sup>4</sup> Migne 196,57. – <sup>4</sup> Traité II 8,13.

Was nun die Notwendigkeit und den Nutzen der Seelenführung angeht, so ist hinzuweisen auf die Weisung, die Gott selbst dem Saulus gibt: »Gehe in die Stadt, dort wird man dir sagen, was du tun sollst« (Apg 9,6). Es ist die allgemeine Ordnung, daß Gott Menschen durch Menschen führt.

Trotzdem aber bestehen über den Grad der Notwendigkeit und des Nutzens der Seelenleitung verschiedene Meinungen. Während Franz von Sales (man darf hier auch Leo XIII. nennen) sehr viel davon hält, erklärt Marmion: »Ich bin nicht sehr für viele Führung«; und noch entschiedener: »Ich bin ein Todfeind alles dessen, was man Seelenführung nennt«.

Der große Benediktinerabt will mit solch scharfen Worten nicht die Seelenleitung als solche, sondern gewisse Gefahren, Spielereien und Entartungen treffen und geht hier einig mit Philippus a Ss. Trinitate, der sagt: Seelenleitung ist nützlich, wo sie notwendig ist und meint, es sei gefährlich sie abzulehnen, wo man sie braucht, aber gefährlich sei es auch, sie ohne zwingenden Grund zu suchen, denn unter dem Vorwand der Frömmigkeit schleiche sich viel Sinnlichkeit und Neugierde ein. Vor zwei Gefahren warnt er besonders: die eine ist zu große Vertraulichkeit, die Verachtung im Gefolge habe. Die andere ist erwachende Sinnlichkeit, die die Herzensruhe raube und damit die notwendige Voraussetzung für die Beschauung, die eben ein ruhiges Herz ist<sup>5</sup>.

Der große Seelenführer P. Lippert S. J. faßt seine Meinung in die Worte: »So wird schließlich das

<sup>5</sup> bei R. Plus-Sternaux, Seelenführung nach berühmten Meistern des geistlichen Lebens, 46; 60.

<sup>6</sup> a. a. O., II, 279 sq.

beste, was dieser irdische Raphael für die Seele tut, darin bestehen, daß er sich von ihr zurückzieht und sie allein läßt mit ihrem Gott.« Er muß sie soweit bringen, daß sie eben ohne ihn auskommt<sup>7</sup>.

Zusammenfassend läßt sich wohl folgendes sagen: Führung ist schädlich, wenn unter dem Vorwand der Führung sich anderes verbirgt, wenn sie statt Führung Irreführung, statt Förderung Hemmung ist, weil eben der Führer einfach seiner Aufgabe nicht gewachsen ist. Sie ist notwendig und unentbehrlich in Krisen und an den Scheidewegen der inneren Entwicklung, besonders auch beim Übergang zur mystischen Stufe. Nie aber darf die Führung Bindung, Gängelung, Unselbständigkeit, Einschränkung der Initiative, Ausschaltung der eignen Gewissenentscheidung, Gefährdung der inneren Leitung durch den Heiligen Geist im Gefolge haben. Ziel des Seelenführers: sich selbst überflüssig machen!

So wird die Führungsfrage zur Frage nach dem Führer. Denn es hängt doch viel von ihm ab, auch wenn man nicht so weit geht mit P. Codinecz zu sagen: »Von tausend Personen, die Gott zur Vollkommenheit beruft, folgen kaum zehn, und von hundert, die Gott zur Beschauung ruft, folgen neunundneunzig diesem Rufe nicht . . . . Einer der hauptsächlichsten Gründe ist der Mangel an Meistern des geistlichen Lebens . . . .«

Franz von Sales, selbst hervorragender Mystiker und Seelenführer, rät der suchenden Seele: »Wenn Avila sagt: »wähle einen aus tausend«, so sage ich: wähle einen aus zehntausend, denn es sind nur ganz

<sup>7</sup> Plus-Sternaux, 111. – <sup>8</sup> bei Tanqueray, Précis Nr. 539.

wenige, die für dieses Amt taugen. Der Führer muß vollkommene Liebe, reiches Wissen und echte Klugheit besitzen. Fehlt es an einem dieser drei Stücke, dann ist Gefahr. Darum beten Sie um einen solchen Seelenführer und haben Sie ihn gefunden, dann halten Sie sich an ihn und danken Sie Gott . . . Folgen Sie ihm schlicht, demütig und voll Vertrauen<sup>9</sup>.«

Es ist unwahrscheinlich, daß der Verfasser des »*Traité de l'amour de Dieu*« noch so extrem sich geäußert hätte. Aber wir finden solche Skepsis nicht nur bei Franz von Sales. Bei Theresia liest man mehr als einmal die Klage: »Es ist zum Erbarmen, was man mit Beichtvätern ausstehen muß, die keine Kenntnis davon haben<sup>10</sup>.«

Johannes vom Kreuz spricht von »drei Blinden, die der Seele schaden. Die drei sind: der geistliche Führer, der böse Feind, die Seele selbst«. Man muß es schon bei ihm nachlesen, was er in seitenlangen Ausführungen über den »geistlichen Grobschmied«, die »rohe unerfahrene Hand«, die an einem Kunstwerk herumpfuscht, zu sagen hat<sup>11</sup>. Wie bewegt führt er Klage über den ungemein großen Schaden den solche Unberufene anrichten und stellt fest, daß man

<sup>9</sup> Philothea I, 4.

<sup>10</sup> Leben, Kap. 10. Bezeichnend ist auch, was der selige Raimond von Capua in seiner Biographie der heiligen Katharina von Siena schreibt, »Wenn dieses heilige Mädchen keine anderen Leiden zu erdulden gehabt hätte als die, die ihr von seiten durchaus taktloser Seelenführer (*indiscretissimi maestri*) zugefügt wurden, sie wäre durch ihre Geduld in gewissem Sinne eine Märtyrin«. Aber die Heilige folgte trotzdem und konnte sterbend sagen: »Ich kann mich nicht erinnern, jemals ungehorsam gewesen zu sein.« (Leben, Kap. 9.) – <sup>11</sup> Leb. Liebesflamme, Str. 3,8.

»selten einen geistlichen Führer findet, der jenen Seelen, die Gott in den Stand der Beschauung zu erheben beginnt, keinen Schaden zufügt<sup>12</sup>«.

Und wenn wir aus dem 16. und 17. Jahrhundert in das zwanzigste gehen, sagt uns der erfahrene Poulain über den Seelenführer von heute: »Er kennt sehr oft die einschlägige Literatur nicht, und was die Mystik angeht, so weiß er kaum, daß es so etwas überhaupt gibt<sup>13</sup>«.

Gay faßt sein Urteil in die vernichtenden Worte: »Um das mystische Leben bei den Priestern ist es armselig bestellt. Man kennt es nicht, weil man es nicht selber lebt. Wie soll man dann andere darüber belehren?<sup>14</sup>«

Vor mehr als 30 Jahren hat Emil Dimmler, der bezeichnenderweise den Franzosen bekannter zu sein scheint als den Deutschen, in Bescheidenheit und Eindringlichkeit seine Stimme erhoben und zur Abkehr von rationalistischer Verflachung aufgerufen. Mit Johannes vom Kreuz beklagt er »die Blindheit mancher Führer, die das Wesen des inneren Lebens und dessen Höhepunkt, die Beschauung nicht kennen und darum die Seelen nicht bloß nicht leiten, sondern mißleiten«. Er will durchaus nicht, daß immer und überall und vor jedermann von Beschauung gesprochen werde, sondern es geht ihm darum, daß *den* Seelen, die fähig und berufen sind, der Weg zur höchsten Vollkommenheit, zur vollen Vereinigung mit Gott, nicht verschlossen, sondern nach Möglichkeit gezeigt und erleichtert werde. Er fordert, daß diejenigen, die Führer auf den Wegen

<sup>12</sup> ebd. — <sup>13</sup> Grâces d'oraison, 512: »ou même sait à peine l'existence de la mystique.«

<sup>14</sup> bei Plus-Sternaux, 94.

des inneren Lebens sein sollen, eine klare Vorstellung von Ziel und Weg haben, daß sie die Seelen hinführen und nicht abhalten, indem sie ihnen Übungen anraten und auferlegen, die für sie gar nicht oder nicht mehr passen. »Daß das häufig geschieht, hat Johannes vom Kreuz bitter beklagt; und daß seine Klage heute noch gilt, wird jeder Kundige bestätigen<sup>15</sup>«. Solche Seelenführer lassen das eigentliche Ziel aller Seelsorge und Seelenführung außer acht und gefährden und schädigen die wertvollsten Seelen.

Geradezu Mitleid klingt aus den Worten, die Dimmler über die Seelenführung und das Niveau mancher weiblicher Orden geschrieben hat. Er klagt: »Wie unzulänglich ist manchmal die Seelenleitung in manchen weiblichen Orden, wenn man von Seelenleitung überhaupt da sprechen darf, wo man kein anderes Ziel kennt als das, »brav« zu sein. Und doch sind diese jungen Menschen einst nicht in den Orden eingetreten, um »brav«, sondern um vollkommen zu werden, und in manchen Fällen wird dieses Ziel ihnen nicht einmal gezeigt . . . Wir finden oft unermesslich viel Opfermut und guten Willen, aber dabei oft herzlich wenig Einsicht in das Wesen des inneren Lebens. Daher eine Überhäufung mit äußeren Übungen, die allen Geist beinahe unterdrückt und die Seele nicht zur Ruhe und Freude in Gott kommen läßt und somit den Verkehr mit Gott fast unterbindet.

Wären die Grundsätze der Überlieferung bekannt und würde nach ihnen gehandelt, würde eine gesunde, herzerfrischende, heitere Frömmigkeit heraus-

<sup>15</sup> E. Dimmler, Beschauung und Seele, 3.



kommen. So bildet sich nicht selten eine Betschwerelei, eine Ängstlichkeit, eine Enge des Denkens und Fühlens, eine Krüppelform der Frömmigkeit, die von ihr abschrecken könnte . . .

Die Seelen, die im Kloster sind, aber auch die Leute in der Welt, die nach Vollkommenheit streben, sollen vom jüngsten an wissen, daß die Beschauung das Endziel des geistlichen Lebens ist. Haben sie dies Ziel vor Augen, wissen sie, daß sie nur durch große Leiden zu diesem Ziel geführt werden, dann werden sie sich viel mehr Mühe geben, in Vereinigung mit Gott zu leiden, ja sie werden sich freuen, wenn Gott sie prüft und die Eigenliebe aus ihnen ausscheidet, damit der Heilige Geist volle Herrschaft über das Herz bekommt. Die Beschauung ist nichts anderes als die Liebe, die der Heilige Geist in Fülle in die Seele eingießt, daß sie einfach lieben muß und nicht mehr anders kann, daß ihr ganzes Leben Liebe ist<sup>18</sup>.«

Ergänzend sei dazu noch dies gesagt: Nicht wenige Ordensschwestern, zumal unter den karitativ tätigen, sind dermaßen mit Arbeit überlastet, daß sie einem wirklich leid tun. In manchen Häusern, besonders in solchen, die der öffentlichen Hand unterstehen (aber leider auch in ordenseigenen) werden die Schwestern – man versucht das zu entschuldigen mit dem Mangel an Arbeitskräften – manchmal geradezu zugrunde gerichtet. Während etwa die weltlichen Kräfte mittags zwischen ein bis drei Uhr frei haben, einen freien Nachmittag jede Woche und ihren festgelegten freien Sonntag haben, sind die Schwestern vielfach immer im Joch. Sie sind billige

<sup>18</sup> Dimmler, 226f.

und willige Arbeitskräfte, die weder auf Arbeiterschutzgesetze noch auf Achtstundentag Anspruch haben, die zu arbeiten, zu gehorchen und zu schweigen haben . . . Man muß Mitleid mit ihnen haben. Immer sind sie eingespannt und überbelastet. Da kann es nicht ausbleiben, daß sie müde werden und abgespannt sind und ohne rechten Schwung. Der Bogen ist überspannt!

Daß unter solchen Verhältnissen das geistliche Leben leiden muß und ebenfalls in Gefahr ist zu erlahmen, ist keine Frage. – Und wie sollte ein modernes Mädchen Lust haben, sich solch eine Last, die einfach untragbar ist, aufzuladen! Ich fragte eine Ordensfrau, die unter solchen Verhältnissen vegetieren muß: Würden Sie Ihrer Nichte raten, bei Ihnen einzutreten? Die Antwort kam prompt: Nein!

Da versagt die Führung. Das ist gewiß nicht die Schuld der Seelenführer, aber die Führungsgremien müssen hier für Abhilfe sorgen, auch wenn es noch so schwer ist und wenn sie noch so viel aufgeben müssen. Denn in solchem Klima kann nichts Rechtes wachsen, da vermag auch die beste geistliche Führung nichts, es fehlen einfach die natürlichen Voraussetzungen, und es fehlt die rechte Ordnung. Mit Thomas von Kempen möchte man da fragen: Monache ad quid venisti? Wozu bist du ins Kloster eingetreten? Was bleibt da noch von der Ordnung, die der Vater der Mönche St. Benedikt in die Worte kleidet: Operi Dei nil praeponatur – dem Werke Gottes soll nichts vorgezogen werden? Es ist kein schlechtes Zeichen, wenn junge Mädchen, die Beruf haben, sich das Ordensleben anders vorstellen. Ob hier nicht manches zum Wohl der Orden und

ihrer Mitglieder und zur Mehrung der Ehre Gottes zu bessern wäre<sup>17</sup>.

Doch wenden wir uns wieder der eigentlichen Seelenführung zu. Wenn man all die Forderungen, Klagen und Anklagen überdenkt, wird man zugeben, daß auch da gar manches zu tun ist und wahrlich nicht alle Klagen einfach als böswillige Kritik abgetan werden können. Und doch muß man – um der Gerechtigkeit willen – für die Getadelten eintreten. Einmal wäre es ein Unrecht, den Gebirgsführer für jeden Absturz, den Arzt für jeden Todesfall verantwortlich zu machen. Das gilt sinngemäß auch hier. Und weiter, man möchte fast sagen: Arme Führer! Ihr werdet als unwissend, unfähig, unzulänglich, angeklagt und doch könnte man (mit einer kleinen Abwandlung) auf euch anwenden, was der heilige Paulus im Römerbrief sagt: »Wie sollen sie an das glauben, von dem sie nie etwas gehört haben? Wie von ihm hören, wenn ihnen niemand etwas davon sagt?« (Röm 10,14)

So stoßen wir wieder einmal auf die Frage der Priesterbildung. Man könnte den wegweisenden Gedanken, die Weihbischof Regens Reuss ausgesprochen hat<sup>18</sup> wohl auch folgendes beifügen: Ob nicht eine Geschichte des Corpus Christi *Mysticum*, also eine Geschichte des inneren und innerlichsten Lebens der Kirche (etwa in der Art, wie Bremond sie für das Frankreich nach den großen Religions-

<sup>17</sup> vgl. dazu »Stimmen der Zeit« 1956. 121–137: Lev Zodrow, Die Krankenschwester und der christliche Krankendienst. »Die Ausnutzung der Arbeitskraft von Schwestern . . . ist größer als in irgendwelchen anderen Berufen« (Prof. Ludwig Heyde).

<sup>18</sup> in: Wort und Wahrheit, Februar 1954.

kriegen bietet) mindestens ebenso wichtig wäre wie die übliche Kirchengeschichte. Es ist ja belanglos unter welcher Etikette und in welcher Form das geschieht, wenn nur das Innerlichste und Tiefste zur Darstellung und Darbietung kommt. Dann würden die jungen Theologen auf Schätze stoßen, die jetzt noch weithin unbekannt und ungehoben sind; sie würden dabei ganz von selbst herausfinden, was für ihr geistliches Leben gemäß ihrer Anlage und Aufgabe entsprechend wäre. Sie fänden dann wohl auch früher und sicherer den ihnen entsprechenden Weg. Es gäbe mehr Farben und Formen, mehr Tiefe und Weite im Bereich des geistlichen Lebens, zum Segen für die Führenden und Geführten. Der kritische Langbehn meint dazu: »Mystik verfeinert die Seele, während einseitige Beschäftigung mit Wissens-elementen – eine Geisteshaltung an der auch Geistliche leiden – den inneren Menschen vergröbert. *Sehr* nötig und nützlich wäre heute eine gründliche Schulung des geistlichen Standes nach der mystischen Seite hin; um so notwendiger, je schwieriger sie sein mag<sup>19</sup>.«

Der heilige Franz von Sales ordnet dieses Anliegen mehr der eigentlichen Theologie zu. Wir können nach ihm so formulieren: Neben der spekulativen Theologie muß die mystische stehen. Zwar haben beide Gott zum Gegenstand, aber mit einem dreifachen Unterschied: Die erste handelt von Gott, insofern er Gott ist, die andere spricht von ihm, sofern er die Liebenswürdige selber ist. Die spekulative behandelt Gott in seiner Beziehung zu den Menschen und in seinem Wirken unter den Men-

<sup>19</sup> Geist des Ganzen, 194.

schen, die mystische spricht von Gott, mit Gott und in Gott selbst; die spekulative hat zum Ziel die Kenntnis Gottes, die mystische die Liebe Gottes. Die erste macht ihre Schüler zu gelehrten Theologen, die zweite macht sie zu glühenden, ergriffenen Liebhabern Gottes<sup>20</sup>. Johannes vom Kreuz sagt kurz und klar: »die mystische Theologie ist die Wissenschaft der Liebe<sup>21</sup>.«

Gewiß sollen weder die spekulative Theologie noch die Kirchengeschichte zu kurz kommen. Aber es besteht von hier aus durchaus keine Gefahr für sie. Im Gegenteil auch sie würden gewinnen und vor allem der Mensch, der Christ und der Priester in dem, was das Wesentliche ist, wenn dem geistlichen Leben mehr als bisher der ihm gebührende Platz eingeräumt würde.

Der Herr hat das Wort gesprochen: »Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube (Mt 15, 14). Der Weg der Aszese und Mystik ist ein Höhenweg, zu dem hin und, erst recht, auf dem nur der Führer sein kann, der sich wenigstens einigermaßen zurechtfindet. Das Mindeste, was gefordert werden muß, ist das prudenter dubitare posse, er muß im entsprechenden Fall wenigstens das Gespür haben: hier bin ich nicht mehr zuständig, ich muß mich informieren oder ganz aufgeben. Sonst würde ihm der heilige Johannes vom Kreuz sagen: »Solche Seelenführer irren vielleicht in gutem Glauben, da sie es nicht besser wissen. Aber deswegen sind sie doch nicht zu entschuldigen, wenn sie sich anmaßen, Ratschläge zu geben, ohne selbst den Weg zu kennen und den Geist, von dem die Seele

<sup>20</sup> Traité I 4, 1. - <sup>21</sup> Geistlicher Gesang, Einleitung.

geführt wird. Wenn ihnen aber diese Kenntnis fehlt, dann sollen sie sich auch nicht unterfangen, ihre plumpe Hand an ein Werk zu legen, das sie nicht verstehen. Sie sollen es einem anderen überlassen, der das nötige Wissen hat. Es ist keine kleine Verantwortung und kein geringes Unrecht, wenn man die Schuld daran trägt, daß eine Seele vermessener Ratschläge wegen unschätzbare Güter verliert und manchmal ganz vom Ziel abkommt. Wer darum aus Vermessenheit sich täuscht, obwohl er wie jeder andere verpflichtet ist, in seinem Amte recht zu handeln, der wird je nach dem Schaden, den er angerichtet hat, zur Rechenschaft gezogen werden. Denn die Angelegenheiten Gottes muß man mit großer Behutsamkeit und Vorsicht behandeln<sup>22</sup>.«

Der Führer muß also um die erhabenen Gipfel und die drohenden Abgründe wissen. Er muß Glauben und Wissen, Demut und Takt, Liebe und Klugheit haben. Die Gipfel sind nur zu erkennen im Licht des Glaubens, und die Abgründe und Irrwege kann nur vermeiden, wer um sie weiß. Wissen muß der Führer auch um die Höhen und Tiefen der Menschenseele, das Überbewußte und das Un- und Unterbewußte. Er muß auch einigermaßen vertraut sein mit der neuen Psychologie und sogar Psychiatrie. In jedem Falle muß er gegenüber Phänomenen, die ins Psycho-Physische hineinreichen, sehr vorsichtig sein<sup>23</sup>.

Bei der Seelenführung sind mit Rücksicht auf die mystischen Stufen zwei Fehler vor allem zu vermeiden: der eine, daß der Führer zu früh, der andere,

<sup>22</sup> Leb. Liebesflamme, Str. III, 11.

<sup>23</sup> Ein Buch, wie Lhermites »Echte und falsche Mystiker« ist geradezu ein Aufruf zu Klugheit und Vorsicht.



schen, die mystische spricht von Gott, mit Gott und in Gott selbst; die spekulative hat zum Ziel die Kenntnis Gottes, die mystische die Liebe Gottes. Die erste macht ihre Schüler zu gelehrten Theologen, die zweite macht sie zu glühenden, ergriffenen Liebhabern Gottes<sup>20</sup>. Johannes vom Kreuz sagt kurz und klar: »die mystische Theologie ist die Wissenschaft der Liebe<sup>21</sup>.«

Gewiß sollen weder die spekulative Theologie noch die Kirchengeschichte zu kurz kommen. Aber es besteht von hier aus durchaus keine Gefahr für sie. Im Gegenteil auch sie würden gewinnen und vor allem der Mensch, der Christ und der Priester in dem, was das Wesentliche ist, wenn dem geistlichen Leben mehr als bisher der ihm gebührende Platz eingeräumt würde.

Der Herr hat das Wort gesprochen: »Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube (Mt 15, 14). Der Weg der Ascese und Mystik ist ein Höhenweg, zu dem hin und, erst recht, auf dem nur der Führer sein kann, der sich wenigstens einigermaßen zurechtfindet. Das Mindeste, was gefordert werden muß, ist das prudenter dubitare posse, er muß im entsprechenden Fall wenigstens das Gespür haben: hier bin ich nicht mehr zuständig, ich muß mich informieren oder ganz aufgeben. Sonst würde ihm der heilige Johannes vom Kreuz sagen: »Solche Seelenführer irren vielleicht in gutem Glauben, da sie es nicht besser wissen. Aber deswegen sind sie doch nicht zu entschuldigen, wenn sie sich anmaßen, Ratschläge zu geben, ohne selbst den Weg zu kennen und den Geist, von dem die Seele

<sup>20</sup> Traité I 4, 1. – <sup>21</sup> Geistlicher Gesang, Einleitung.

geführt wird. Wenn ihnen aber diese Kenntnis fehlt, dann sollen sie sich auch nicht unterfangen, ihre plumpe Hand an ein Werk zu legen, das sie nicht verstehen. Sie sollen es einem anderen überlassen, der das nötige Wissen hat. Es ist keine kleine Verantwortung und kein geringes Unrecht, wenn man die Schuld daran trägt, daß eine Seele vermessener Ratschläge wegen unschätzbare Güter verliert und manchmal ganz vom Ziel abkommt. Wer darum aus Vermessenheit sich täuscht, obwohl er wie jeder andere verpflichtet ist, in seinem Amte recht zu handeln, der wird je nach dem Schaden, den er angerichtet hat, zur Rechenschaft gezogen werden. Denn die Angelegenheiten Gottes muß man mit großer Behutsamkeit und Vorsicht behandeln<sup>22</sup>.«

Der Führer muß also um die erhabenen Gipfel und die drohenden Abgründe wissen. Er muß Glauben und Wissen, Demut und Takt, Liebe und Klugheit haben. Die Gipfel sind nur zu erkennen im Licht des Glaubens, und die Abgründe und Irrwege kann nur vermeiden, wer um sie weiß. Wissen muß der Führer auch um die Höhen und Tiefen der Menschenseele, das Überbewußte und das Un- und Unterbewußte. Er muß auch einigermaßen vertraut sein mit der neuen Psychologie und sogar Psychiatrie. In jedem Falle muß er gegenüber Phänomenen, die ins Psycho-Physische hineinreichen, sehr vorsichtig sein<sup>23</sup>.

Bei der Seelenführung sind mit Rücksicht auf die mystischen Stufen zwei Fehler vor allem zu vermeiden: der eine, daß der Führer zu früh, der andere,

<sup>22</sup> Leb. Liebesflamme, Str. III, 11.

<sup>23</sup> Ein Buch, wie Lhermittes »Echte und falsche Mystiker« ist geradezu ein Aufruf zu Klugheit und Vorsicht.

daß er zu spät auf den mystischen Weg hinweist. Beides könnte üble Folgen haben. »Zu früh« könnte zur Katastrophe führen, »zu spät« zur Verkümmern. Es ist also wahrlich keine geringe Verantwortung, die mit der Seelenführung verbunden ist.

Es ist nun aber nicht möglich, im Rahmen dieses Buches hierzu noch mehr zu sagen. Aber die drei Merkmale, die Johannes vom Kreuz als die Zeichen des Überganges von der asketischen zur mystischen Stufe anführt, sollten doch dem Verantwortlichen bekannt sein<sup>24</sup>.

Im letzten muß bei der Seelenführung die wirklich übernatürlich orientierte Liebe Ton und Weise bestimmen. Klugheit darf nie zu Lieblosigkeit, Liebe nie zu Unklugheit entarten. Im besonderen muß man sich auch vor einem kurzschlüssigen Urteilen oder gar endgültigem Verurteilen hüten. Selbst wenn sich die Überzeugung aufdrängt, daß es sich im konkreten Fall nicht um Mystik, sondern um Täuschung und Verirrung handelt, bleibt die Frage nach der rechten Therapie, der entsprechenden Behandlung. Und da darf man nie wie mit Keulen zuschlagen, sondern muß langsam, sich anpassend, aus dem Irrweg auf den rechten Pfad zurückzuhelfen suchen, und zwar mit viel Takt, Liebe und Geduld. Es handelt sich doch gar oft um Menschen mit wirklich gutem und bestem Willen, um Menschen von höchstem Idealismus, die sich nur irgendwie verrannt haben. Wie hart und lieblos, wie wehetuend und in der Auswirkung auch verhärtend und Letztes gefährdend ist das summarische und oft vage und oberflächliche Urteil, das manche so unbekümmert

<sup>24</sup> vgl. dazu Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel II, 11.

und leicht von sich geben: Hysterie! Solche sollten sich von Kretschmer, dem bekannten Psychiater, sagen lassen, daß sie bei solcher Ausdrucksweise leichthin etwas Unerkanntes mit etwas Unbekanntem zwar gelehrt, aber nichts Eigentliches aussagend bezeichnen... Auch der mit den einschlägigen Fragen wohl vertraute M. Waldmann mahnt zur Zurückhaltung: »Angesichts der Verschiedenartigkeit der hysterischen Phänomene mehren sich die ärztlichen Stimmen, die die Einheitlichkeit des Krankheitsbildes der Hysterie in Abrede stellen und überhaupt nicht mehr von Hysterie sprechen wollen... Um so mehr *verbietet* es sich für den Nichtmediziner, allzu schnell auf Hysterie zu erkennen oder über »hysterische« Personen sittlich abzuurteilen<sup>25</sup>.«

Auch hier kann Johannes vom Kreuz Lehrer sein. Er geht sehr scharf ins Gericht mit »den Torheiten und Wahngelbten gewisser Leute, deren Betrachtung keinen Heller wert ist«. Aber bei ihm spürt man immer: er ist zuständig, er ist ehrfürchtig, er ist voll Liebe, er will helfen und zur Höhe führen<sup>26</sup>.

So verlangt er, man solle sich von Gesichtern und Offenbarungen losmachen, und die Beichtväter sollten die Seelen davon abwenden und durchaus keine Gespräche darüber mit ihnen führen. Das soll aber nicht heißen, »sie sollten mit den Seelen hart verfahren und die diesbezüglichen Eröffnungen verächtlich abweisen. So würde jedem Vertrauen ein Riegel vorgeschoben, die Seelen würden sich um so mehr verschließen, kein Wort mehr davon sagen, und es könnte nur Elend daraus entstehen«<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Lex. Theol. und Kirche V 239.

<sup>26</sup> Siehe dazu Aufstieg zum Berge Karmel II, 27.

<sup>27</sup> ebd., II, 10. Kap.

Die heilige Theresia ist auch in diesen schwierigen Fragen durchaus nüchtern und sehr »modern«. Bei auffälligen Zuständen gibt sie den Rat: »Mag es sich um kranke oder gesunde Seelen handeln, man tut immer gut, Mißtrauen zu zeigen, bis man ganz sicher ist, was für ein Geist wirkt. Darum sage ich, in den Anfängen ist es immer am besten, sich zu widersetzen. Kommen diese Einwirkungen von Gott, dann werden sie um so sicherer fort dauern, denn in der Prüfung werden sie stärker statt abzunehmen.« Und die andere Seite: »Man vermeide es aber, die Seele zu ängstigen oder in Verwirrung zu bringen . . .<sup>28</sup>« Sie ist bei aller Klarheit und Strenge immer mütterlich und verbindet Festigkeit mit Liebe, hat sie ja selbst unter Mißtrauen ohne Liebe so viel gelitten.

Auch Poulain fordert, daß die Führung bei aller Klarheit und Festigkeit liebevoll sei und sagt: »Der Seelenführer soll sein der Stock, der Stütze ist, nicht der Stock, der schlägt<sup>29</sup>.«

Der Seelenführer soll zu Zeiten wie der Engel sein, der den zu Tod betäubten Herrn im Ölgarten in Todesnot tröstet und aufrichtet. Der strebende Christ aber, der ja auch seine Ölbergstunden durchstehen muß, darf versichert sein: Selbst wenn die Berufenen – wie die drei Apostel, die der Herr zur Hilfe mitnahm, die er um Hilfe anging – schlafen sollten, fremd seiner Not und durchaus ohne Verständnis dafür, der Herr wird ihn nicht verlassen und wenn er ihm einen Engel vom Himmel schicken müßte.

Freilich gibt es auch Fälle, wo man schneiden und

<sup>28</sup> Seelenburg, 6. Wohnung, 3. Kapitel.

<sup>29</sup> Grace d'oraison, 508.

brennen muß, wo man anscheinend rücksichtslos und hart ist. Es ist dann die Situation des Arztes, der bisweilen zum Messer greifen muß, um zu helfen, weil kein anderer Weg mehr offen steht. Lieblosigkeit wäre es in solchem Falle, wenn man nicht hart und fest bliebe!

Wenn in neuerer Zeit Psychologen, Psychiater und Psychotherapeuten sich mit Mystik und Mystikern befassen, so kann das ein Gewinn sein, wenn sie mit ihren Fachkenntnissen (die allerdings vielfach, je nach Schule, sehr differieren und bisweilen recht hypothetisch sind) all das verbinden, was man von dem fordern muß, der sich mit Dingen und Zuständen befaßt, die möglicherweise einer ganz anderen Welt angehören. So vermögen sie sicherlich manches zu klären und manchen Irrtum und Irrweg aufzuheben, zumal im Bezirk der okkulten Phänomene. Darum kann eine Zusammenarbeit mit qualifizierten Fachkräften von großem Nutzen und in manchen Fällen unumgängliche Notwendigkeit sein. Aber im letzten kommen wir mit einer rein diesseitigen Betrachtungsweise nicht weiter. Die These: »pathologisch, dann nicht wunderbar; wunderbar, dann nicht pathologisch« lehnt selbst ein so kritischer Kopf wie der international anerkannte Neurologe und Psychiater Jean Lhermitte von der Académie nationale de Médecine als unzutreffend ab. Es kann eben etwas psychogen sein und doch in letzter Analyse sich als »theogen« erweisen<sup>30</sup>.

Wer allerdings diese andere Wirklichkeit nicht einmal anerkennt, der ist so wenig kompetent mitzureden wie ein Blinder, wenn es sich um Farben

<sup>30</sup> dazu Wilhelm Schamoni, Stigmata, Hysterie oder Gnade, 39.



handelt. Der heilige Paulus erklärt: Solche Menschen (die keinen Glauben haben) »begreifen nicht, was von Gott kommt, ja sie können es nicht einmal«. Sie sind nicht fähig und zuständig, weil ja für sie grundsätzlich der in Frage stehende Sektor der Wirklichkeit überhaupt nicht existiert. Ungläubige und Leichtgläubige (auch die letzteren sind gefährlich!) wären blinde, Unwissende und Taktlose wären schlechte Führer.

Erfreulich ist, daß, wie Karl Rahner ausführt<sup>91</sup>, im Studiengang der heutigen katholischen Theologie auf Grund der letzten päpstlichen Studienreform die Aszese und Mystik ein eigenes Lehrfach ist. »In der Absicht der Kirche soll die geistliche Lehre nicht bloß Sache der praktischen Erfahrung und des begeisterten Herzens, sondern auch durchdrungen sein von jener kritischen Reflexion, die wir Wissenschaft nennen.«

Wie weit diese Reform sich durchsetzen konnte, vermag ich nicht zu beurteilen. Aber es wäre sehr zu hoffen und zu wünschen, daß diese notwendige Anordnung auch allgemein durchgeführt würde. Dann würden Aszese und Mystik in Theorie und Praxis wohl weiter und tiefer erfaßt werden, und der größte und wertvollste Gewinn wäre ein vertieftes geistliches Leben, in dem besonders auch die Mystik wieder den ihr zustehenden Platz einnehmen könnte.

<sup>91</sup> Villcr-Rahner, Vorwort V.

### 13. MYSTIK UND APOSTOLAT

*Sie schreiten durch ein dürres Tal,  
Und Wasserquellen sprudeln auf*

(Ps 83, 7)

Immer wieder einmal stellt sich bei uns die Frage ein: Geht nicht die intensive Pflege des inneren Lebens auf Kosten der apostolischen Aufgaben? Sind nicht Maria und Martha, Rachel und Lia, Mystik und Apostolat Gegensätze? Ganz grob gesagt: Ist nicht die Beschäftigung mit dem geistlichen Leben, und vor allem in seinen höheren Stufen, Flucht in die Utopie, getarnter Egoismus, Trägheit und Zeitverschwendung? Bei solchem Fragen wird man an das Wort der kleinen heiligen Theresia erinnert: »Sehr selten nur finden sich Menschen auf dieser Erde, die Gottes Macht und Möglichkeiten nicht nach ihrem beschränkten Verstand messen<sup>1</sup>.« Man muß wohl sagen: Wer so denkt und urteilt, der krankt an der »Häresie des tätigen Lebens« (Pius XII.), wenn nicht die Krankheit noch tiefer sitzt. Er hat noch nicht die Wahrheit begriffen, die schon im zweiten Buche Moses 17, 11 anschaulich dargestellt ist: »Josue stritt wider Amalek; Moses aber und Aaron und Hur stiegen auf die Spitze des Berges. Wenn Moses die Hände aufhob, siegte Israel, ließ er sie sinken, dann gewann Amalek die Oberhand.« Der beste Streiter ist der Beter. Von ihm hängt die Entscheidung ab.

<sup>1</sup> Geschichte einer Seele, 157.

Das ist die Lehre der Schrift und die Überzeugung der Christen. Bossuet sagt: »Die zum Gebet erhobenen Hände vernichten mehr Bataillone als diejenigen, die kämpfen<sup>2</sup>.« Donoso Cortes spricht den Gedanken aus: »Die, welche beten, tun mehr für die Welt als die, welche kämpfen; und wenn die Welt vom Schlechten zum Schlechteren fortschreitet, so deshalb, weil es mehr Schlachten als Gebete gibt.« Die kleine Theresia faßt ihre Lebensaufgabe im Karmel schlicht und tief in das Wort: »J'aime pour ceux qui combattent«, ich liebe für die, die kämpfen<sup>3</sup>.

Gebet und Opfer sind eben, was manche übersehen, ebenfalls apostolische Mittel und Möglichkeiten, die mindestens soviel bedeuten wie Predigt und äußerer Einsatz. So hängt die Zahl der Arbeiter im Weinberg ab vom Gebet: »Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende« (Mt 9,38). Und ebenso der Erfolg der Arbeit. Einem rastlosen Arbeiter wie Paulus stand diese Einsicht im hellen Bewußtsein. Wie oft spricht er von seinem apostolischen Beten, und wie oft bittet er um Gebetshilfe. So schreibt er etwa Röm 15,31: »Steht mir mit eurem Gebet zu Gott im Kampfe bei.«

Vergessen wird eben zu oft die erhabene Wirklichkeit des geheimnisvollen Leibes Christi. »In ihm wird kein Tugendakt, kein gutes Werk von den einzelnen Gliedern vollbracht, das nicht infolge der Gemeinschaft der Heiligen auch der Gesamtheit zugute käme« (Enzykl. über den mystischen Leib

<sup>2</sup> bei Chautard, L'âme de tout apostolat, 35.

<sup>3</sup> Histoire d'une âme, 218.

Christi). Und wer erfaßt tiefer als der Mystiker das »wahrhaft schauererregende Mysterium, das man niemals genug betrachten kann: daß nämlich von den Gebeten und freiwilligen Bußübungen der Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi das *Heil vieler abhängig* ist . . .« Der Heilige Vater sagt nicht: von den Predigten und Tagungen, sondern: »von den Gebeten und Bußübungen« ist das Heil vieler abhängig!

Unbestritten gilt der Satz: Innerlichkeit ist die Seele jeden Apostolates (Chautard). Apostolat ohne Innerlichkeit ist Arbeit an der Fassade, ist tönendes Erz und klingende Schelle (vgl. 1 Kor 13). Und darum gilt speziell vom Mystiker: je vollkommener, um so aktiver; entweder in der Form des apostolischen Betens, Opfern und Leidens oder auch des damit verbundenen äußeren tätigen Einsatzes. Die Geschichte weist Mystiker auf, die in der vordersten Front apostolischer Tätigkeit standen, nicht obwohl, sondern gerade weil sie Mystiker waren.

In dieser Hinsicht ist besonders auffällig Katharina von Siena (†1380). Gott selbst sendet sie in die Welt, und sie versteht es, mit tiefster mystischer Beschauung tatkräftigstes Eingreifen in die kirchlichen und politischen Wirren ihrer Zeit zu verbinden. Sie verliert sich dabei nie an die Dinge und Aufgaben, sie bleibt ganz in der Sammlung und empfängt gerade von ihrer mystischen Gottverbundenheit her Weg und Weisung, Licht und Kraft.

Neben sie kann man die große heilige Theresia stellen. Von ihr stammt das Wort: »Dies ist der Zweck des Gebetes, dies der Sinn der geistlichen Vermählung, Taten hervorzurufen, immer Taten!«

<sup>4</sup> Seelenburg VII, 4.

Ihr Leben illustriert diesen Satz in vollkommener Weise. Man lese nur etwa das Buch der Klostergründungen und erinnere sich an das Wort des der Reform feindlich gesinnten Nuntius Sega, der sie »ein unruhiges, herumschweifendes Weib« nannte. Es war die Unruhe der von der Liebe verwundeten, zur Ganzhingabe entschlossenen Seele einer heroischen Frau. Die kleine und die große Theresia finden sich in dem Satz, den die erstere geschrieben hat: »Vergiß nicht o mein Gott, daß ich dein Feuer in die Welt hineinbringen möchte!«

Wir haben mystische Seelen, zumal unter den Frauen, die ohne große äußere Leistung – was ja ihrer Aufgabe auch nicht entspricht und nur ausnahmsweise sich findet – wundersam in die Tiefe und Breite gewirkt haben und noch wirken. Still und ruhig wie das Salz, wie der Sauerteig, wie das Licht. Wir dürfen da zuerst mit Ehrfurcht und Verehrung die erhabene Mutter des Herrn nennen, die die Kirche als Rosa mystica und Regina apostolorum, grüßt. Ihr Einfluß ist nicht zu ermessen. Wir rufen zu ihr: Rosa mystica, Regina apostolorum, bitte für uns! – Wir können weiter hinweisen auf Katharina von Genua, die, ohne daß sie je öffentlich aufgetreten wäre, bis in unsere Zeit hinein wirkt und Männer inspirierte, wie den heiligen Franz von Sales und in neuerer Zeit Görres und von Hügel; auf die heilige Margareta Maria Alacoque, die selbst im Dunkel bleibend, die Apostolin der Herz-Jesu-Verehrung wurde; die heilige Theresia von Lisieux, die von ihrer stillen Zelle aus die ganze Welt aufgerufen hat, den »kleinen Weg« zu gehen. Es ist eine auffallende Bestätigung ihres apostolischen Wirkens (in der Zelle eines beschaulichen Klosters!), daß der Hei-

lige Vater gerade sie zur Patronin der Missionen erklärt hat.

Apostel und Mystiker, Mystiker, die Apostel sind, weil sie Mystiker sind, könnte man in großer Zahl nennen. Nur einige seien angeführt: Paulus, der Völkerapostel, Augustin, der größte unter den Kirchenvätern, Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, Hildegard, Franz von Assisi und Dominikus, Thomas und Bonaventura, Nikolaus von der Flüe, Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Maria Ward, Johannes vom Kreuz, Philipp Neri, der Apostel Roms, Franz von Sales, Johanna Franziska von Chantal, Vinzenz Pallotti, Don Bosko, der heilige Pfarrer von Ars . . . Echte Mystik ist nicht Untätigkeit und führt nicht zur Untätigkeit, sie drängt vielmehr zur Ganzhingabe und damit auch zum vorbehaltlosen Einsatz für Gott und sein Reich in Gebet und Opfer, in Wort und Tat. »Die Liebe Christi drängt uns« (2 Kor 5,14 ruft der heilige Paulus aus. Sie drängt eben vor allem die, die wie der Völkerapostel Gott und der jenseitigen Welt geheimnisvoll persönlich begegnet sind, die Mystiker.

Der heilige Johannes vom Kreuz lehrt: »Ein Funke reiner Liebe ist kostbarer vor Gott, nützlicher für die Seele und segensvoller für die Kirche als alle anderen Werke zusammengenommen, wenn es auch den Anschein hat, als tue man nichts . . . Möchten doch jene Männer, die der äußeren Tätigkeit allzu sehr den Vorzug geben und der Ansicht sind, sie könnten durch ihre Predigten und äußeren Werke die Welt erobern, die Wahrheit bedenken, daß sie der Kirche weit mehr nützen und sich das Wohlgefallen Gottes in viel höherem Maße erwerben würden – ich sehe ganz ab von dem guten Beispiel für andere – wenn



sie die Hälfte der so verwendeten Zeit im Gebete vor Gott verbringen würden, und dies selbst dann, wenn sie diese Stufe des geistlichen Lebens noch nicht erreicht haben, von der wir hier sprechen. Sie würden gewiß weit mehr und mit geringerer Mühe zustandebringen und mehr durch eines als durch tausend Werke erreichen, dank der Verdienstlichkeit des Gebetes und der geistigen Kraft, die sie daraus gewinnen. Denn sonst ist all ihr Tun nur ein Gepolter, sie vollbringen etwas mehr als nichts, ja manchmal gar nichts und richten mitunter auch noch Schaden an. Möge euch Gott vor diesem Salze bewahren, das anfängt schal zu werden. Nach außenhin scheint ihre Tätigkeit zwar noch etwas zu sein, in Wirklichkeit ist sie dem Nichts gleich zu achten. Denn ein Werk kann in Wahrheit nur gut sein, wenn es vollbracht wird in der Kraft Gottes<sup>6</sup>.«

Ähnliche Gedanken spricht Garrigou-Lagrange aus, der sagt: »Die Beschauung ist nicht auf die apostolische Tätigkeit wie ein dem Ziele untergeordnetes Mittel hingeordnet, gleich einer heiligen Vorbereitung angesichts einer Predigt, sondern sie erzeugt diese als deren eminente und überquellende Ursache. *Der Höhepunkt im Leben des Apostels ist die Stunde der Vereinigung mit Gott im Gebete.* Von dieser göttlichen Vereinigung soll er zu den Menschen hinabsteigen, die Seele voll Gottesliebe und leben-

<sup>6</sup> Geistlicher Gesang, Str. 28. Um diese Sätze recht zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß sie gegen die Bestrebungen des P. Gracian gerichtet sind, der den Karmeliterorden – im Gegensatz zu seiner eigentlichen Aufgabe – auf die Bahn äußerer apostolischer Tätigkeit drängen wollte.

spendenden Lichtes, um ihnen von Gott zu sprechen und sie zu ihm zu führen<sup>6</sup>.«

Auch der große Seelsorger und Mystiker auf dem Stuhl Petri, Gregor der Große (†604), betont mit großem Nachdruck die Wichtigkeit der Beschauung gerade auch für den Seelsorger. Der Priester muß Tätigkeit mit Beschauung verbinden. Er »darf nicht, um sich der Beschauung hinzugeben, die Arbeit vernachlässigen noch auch die Beschauung ganz beiseite lassen, weil die Bedürfnisse der Seelen drängen<sup>7</sup>.«

In diesem Punkte muß er Christus nachahmen, der die Nacht im Gebet zubrachte und untertags sich dem Apostolate widmete; er muß zum tätigen Leben das beschauliche hinzufügen, damit beide sich gegenseitig vervollkommen. Die Liebe, die die Beschauung in seiner Seele entzündet hat, macht seine Seelsorgsarbeit vollkommener. Er muß verstehen, sich Zeiten der Sammlung vorzubehalten, in denen er sich der Beschauung hingibt<sup>8</sup>.

Der heilige Thomas von Aquin fordert eine apostolische Tätigkeit, die *ex plenitudine contemplationis derivatur*, die also aus einem tiefen Innenleben hervorgeht. Wir sollen, was uns selbst innerlich zu eigen geworden ist, an die anderen weiterschenken<sup>9</sup>.

Bernhard von Clairvaux, unbestritten der erste Mann seines Jahrhunderts, wußte rührigste Aktivität mit innerlichster Kontemplation zu verbinden. Man muß ihn selber lesen, diesen Meister der lateinischen Sprache. Da tritt einem aus Papier und Drucker-

<sup>6</sup> Mystik und christliche Vollendung, 321.

<sup>7</sup> Reg. past. II. c. 5; c. 7; Moral. XXXI c. 25 n. 49. Viller-Rahner, 276.

<sup>8</sup> bei Viller-Rahner, 276 f. – <sup>9</sup> II. II. qu. 188; a. 5.

schwärze ein Geist entgegen, eine Stimme wird laut, ein Mann lebendig, ein Licht strahlend, ein Feuer lodernd, ein Gluten und Beben, ein Schwingen und Vibrieren wird spürbar, daß man – über 800 Jahre hinweg – bewegt, entzündet und mitgerissen wird. Man wundert sich dann nicht mehr, daß dieser welt-abgewandte Ordensmann eine ganze Welt in Bewegung gebracht hat. Wie ringt dieser Große, der von Hause aus ein Kontemplativer ist, um den rechten Ausgleich zwischen Aktion und Kontemplation. Er fühlt sich (wie einst Jakob) hingezogen zu Rachel; sie ist die schönere. Aber er muß pflichtgemäß Lia den Vorzug geben, sie ist fruchtbarer<sup>10</sup>. Aber trotzdem, so schreibt er an seinen Schüler, den Papst Eugen III., macht der Mensch ihm Sorge, der nicht darunter leidet, wenn er durch äußere Tätigkeit vom persönlichen Verkehr mit Gott abgehalten wird. Um einen solchen müsse man in Sorge sein; er gleiche einem Kranken, der nicht wisse um seine Krankheit, deswegen auch keine Heilmittel anwende und dem Tode geweiht sei. Das Heilmittel ist die Pflege eines vertieften Innenlebens. Eindringlich mahnt der Heilige: »Wenn Du weise bist, wirst du dich als Behälter erweisen und nicht bloß als Kanal!« Und der Führer seines Jahrhunderts wird zum Richter, wenn er klagend und anklagend ausruft: »Kanäle haben wir heutzutage in der Kirche gar viele, Behälter nur sehr wenige!<sup>11</sup>

<sup>10</sup> vgl. Augustinus, De consensu ev. I, 5.

<sup>11</sup> »Si sapis, concham te exhibebis et non canalem. Hic quidem pene simul et recipit et refundit. Illa vero donec impleatur exspectat . . . Verum canales hodie in ecclesia multos habemus, conchas vero perpaucas.« (In Cant-sermo 18.)

Aber der Behälter darf nicht die Fülle behalten und für sich verschließen, er muß überströmend den anderen von seinem Reichtum mitteilen. Und wehe dem, der geben könnte, und es nicht tut, etwa aus Ängstlichkeit, Bequemlichkeit oder unangebrachter Demut. Sein Schweigen wäre verdammenswert. Von einem solchen gälte: »Verflucht sei, wer dem Volke das Getreide vorenthält« (Spr 11,26).

Philippus a SS. Trinitate kleidet seine Überzeugung in die Worte: »Die beschaulichen Seelen tragen durch ihr Beten mehr bei zur Wohlfahrt der Kirche, zur Ausbreitung des Glaubens, zur Bekehrung der Ungläubigen, zur Beseitigung der Irrlehren, zur Überwindung der Kirchenfeinde als alle übrigen . . . Ferner strahlen sie durch ihren tadellosen vorbildlichen Wandel wie die Sterne am Himmel . . . Es ist erwiesen, daß ein einziger überragender Heiliger der Kirche mehr Ehre macht und Nutzen und Vorteil bringt, als ein ganzes Heer von Mittelmäßigen!<sup>12</sup>«

Das Ideal wäre dann erreicht, wenn diese Heiligen nach dem Vorbild des Meisters es fertigbrächten, immer und überall, auch in aufreibendster äußerer Tätigkeit, innigst mit Gott verbunden zu bleiben. Diese Synthese gelingt nur den Größten, und einer von ihnen ist Ignatius von Loyola, der in einem Briefe folgendes sagt: »Die Verwaltung zeitlicher Angelegenheiten mag zwar einigermaßen eine zerstreute Beschäftigung scheinen und es auch sein. Allein ich zweifle nicht, daß eure heilige Absicht und die Hinlenkung all eurer Arbeit auf Gottes Ehre dieselbe zu etwas Geistlichem und der göttlichen Güte höchst Wohlgefälligem macht. Denn die

<sup>12</sup> a. a. O., II, 301.

äußeren Geschäfte, die man für Gottes größeren Dienst, in Übereinstimmung mit seinem Willen (nach der Weisung des Gehorsams) auf sich nimmt, können nicht nur der Einigung und Sammlung ständiger Beschauung gleichwertig, sondern Gott noch wohlgefälliger sein, insofern sie aus einer noch feurigeren und stärkeren Liebe kommen<sup>13</sup>.«

Daß es selbst bei und in der Beanspruchung durch Ehe und Familie möglich ist, die höchsten Stufen geistlichen Lebens zu erreichen, daß also auch in dieser Hinsicht Aktion und Kontemplation vereinbar sind und sich nicht ausschließen, beweisen neben Katharina von Genua in neuerer Zeit Anna Maria Taigi<sup>14</sup> und Lucie Christine<sup>15</sup>. Es ist leider hier nicht möglich, näher darauf einzugehen. Aber es sollte doch wenigstens darauf hingewiesen werden, um den vielen, die in ehelichen und familiären Bindungen leben, am lebendigen Beispiel zu zeigen, daß auch ihnen alle Türen offen stehen und die höchsten Gipfel zugänglich sind.

Nach dem Gesagten besteht also keine Gefahr für die apostolische Arbeit von der Seite der Innerlichkeit oder Mystik her. Aber umgekehrt kann – wie uns eben noch Gregor der Große gesagt hat – die apostolische Tätigkeit die Innerlichkeit gefährden. Es ist sogar der extreme Fall denkbar, daß Gott einen rastlos tätigen, predigenden und selbst Wunder wirkenden Apostel verwerfen muß, wie uns Mt 7,21 eindringlich bewußt macht: »Ich werde ihnen er-

<sup>13</sup> Brief an P. Manuel Godinho, Coimbra (Briefe . . . 209 f.).

<sup>14</sup> vgl. Carlo Card. Salotti, *La beata Anna Maria Taigi, madre di famiglia*.

<sup>15</sup> deren Tagebücher R. Guardini übertragen hat.

klären, ich habe euch nie gekannt; hinweg von mir, ihr Übeltäter!«

Der vielerfahrene und mystisch tiefe Jesuit Lalle-mant erklärt uns, wie solches möglich ist: »Viele apostolisch Tätige verrichten ihre Werke nicht einzig für Gott. Sie suchen in allem sich und vermengen heimlich bei ihren besten Unternehmungen ihr eigenes Interesse mit der Ehre Gottes. In dieser Vermengung der Natur mit der Gnade bringen sie ihr Leben zu. Schließlich kommt der Tod und jetzt erst öffnen sie die Augen, erkennen die Täuschung und zittern beim Nahen des schrecklichen Gerichtes Gottes<sup>16</sup>.«

Nur vertiefte Innerlichkeit kann dieser Gefahr entgehen. Sie leitet ja hin zum »Entwerden«, zur Überwindung der Ichsucht und wird so immer wieder die notwendige Reinigung bewirken. Und gerade die mystische Grundhaltung kann wesentlich dazu beitragen, daß die mit dem Apostolat gegebenen Gefahren erkannt und vermieden oder wenigstens doch die Fehler gesehen, eingesehen und gutgemacht werden, ehe es zu spät ist.

Mystik und Apostolat sind also nicht Gegensätze, sie gehören vielmehr zusammen, ergänzen, fordern und fördern sich gegenseitig. Und so heißt die Schlußfolgerung, gerade auch um des Apostolates willen: Mehr Innerlichkeit, zurück zu den Quellen! »Ihr sollt mit der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt werden und meine Zeugen sein!« (Apg 1,8) In dem Maße, in dem Gottes heiliger Geist uns erfüllt, ist das Feuer in uns, das der Herr auf die Erde bringen wollte (Lk 12,49), und in ihm und nur in ihm können wir zünden. *Veni Creator Spiritus!*

<sup>16</sup> Chautard, 85



#### 14. DAS MYSTISCHE PROBLEM

*Der Geist bringt es unserem Geiste zum Bewußtsein, daß wir Kinder Gottes sind*

(Röm 8, 16)

Das, worum es vor allem geht, die Ehre Gottes und das Heil der Menschen – und beides wird am vollkommensten gewährleistet durch den heiligen Menschen – ist zu erhaben und zu wichtig, als daß es unter Streitfragen leiden dürfte. Und wenn es einem dabei um das bloße Rechthabenwollen ginge, der würde sich wirklich versündigen. Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte darf nicht die Aufgabe belasten und das Ziel gefährden. Aber die stärkere Betonung des mystischen Elementes scheint mir keine Gefährdung des Zieles, sondern vielmehr eine starke und willkommene Hilfe zu sein. Das werden die vorausgehenden Kapitel wohl einigermaßen deutlich gemacht haben.

In seiner überlegenen Art stellt Bremond das mystische Problem profiliert heraus, indem er zwei Extreme in schroffer Antithese einander gegenüberstellt: Den Quietismus und den Aszетismus. Die goldene Mitte ist die gesunde Mystik. Im Anschluß an Piny zeigt er uns den »Schlüssel der reinen Liebe«, deren Wesen ist: wirken und wirkenlassen in einem. »Es ist die Verwandlung des ganzen Seins, ist Zuständlichkeit; entzogen der Vergänglichkeit der äußeren Akte, aber verdienstlich tätig so gut wie diese. Es ist ein Wirken, das dem Wirkenlassen das Verdienst des freien Willens mitteilt und Anteil hat

am Reichtum und Gewinn des Wirkenlassens.« Es wird also sehr stark das Seinsmäßige betont und die Zuständlichkeit, nicht einseitig bloß das Tun.

Bremond schließt an diese Sätze folgende sprühende Gedanken an: »Hier liegt nach meinem Urteil der Schlüssel des mystischen Problems. Dies ist der goldene Mittelweg, sicher und wohlütig zwischen zwei Lehren, die, ob man sie nun in Worte faßt oder nicht, die geistliche Welt entzweien, zwischen dem eigentlichen Quietismus, der nur ein Wirkenlassen kennt, und dem Aszетismus – mehr eine Haltung als eine Theorie – der sich um das tiefere Tätigsein nicht kümmert und nur das Wirken pflegt. Der erste führt zur Untätigkeit, der zweite zu unfruchtbarem, unbefriedigendem Tun. Beim ersten wird das Wasser, das durch die Wiesen des heiligen Gartens fließt, zu einer Pfütze, beim zweiten mischt es sich mit so viel Menschenschweiß, daß es statt zu erfrischen, müde macht und schließlich uns erschöpft zurückläßt. Die Stimme des Heiligen Geistes, die unaufhörlich in uns ruft: Abba, Vater, die das geheime Leben des Gebetes ist – die ersten hören sie nicht weil sie schlafen, die zweiten, weil sie selbst zuviel reden!.«

Es ist gewiß so, der Aktivismus im persönlichen Vollkommenheitsstreben und in der Seelsorge ist kein System, aber doch eine Haltung, die in unserer hastenden und unruhigen, in Technik und Tempo aufgehenden Zeit auch den innersten Bezirk und gerade ihn (da er auf Stille angewiesen ist und Ruhe) in Gefahr bringt. Im Bereich des inneren Lebens wirkt sich das aus in einer Unterschätzung und Zurückdrängung des eigentlich geistlichen Lebens, im

<sup>1</sup> Bremond, 264.

Theologischen in einer Überbetonung der Ratio, im Pastorellen in einem seltsamen Vertrauen auf Aktion und Organisation. Wie sollte man sonst die Überfülle von Kongressen und Tagungen, Kundgebungen und Großkundgebungen, Resolutionen und Programmen erklären?

Der Heilige Vater Pius XII. spricht geradezu von der »Häresie der Aktion«. Worin besteht diese Häresie? Man vergißt fast, daß Gott der Herr ist, daß er die Welt regiert, daß er die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche (Spr 21,1), daß er ruft, wen er will, daß im Letzten nicht unser Wollen und unser Laufen entscheidend ist, sondern Gottes Erbarmen (Röm 9,12). Wir sollen bei aller berechtigten Sorge und emsigen Arbeit nicht ängstlich besorgt, nicht unruhig und ruhelos sein. »In Gott ist ruhig meine Seele, von ihm kommt mein Heil . . . nie werde ich wanken« (Ps 61,1). – Das berühmte Wort des heiligen Bernhard: *Tranquillus Deus tranquillat omnia et quietem aspicere quiescere est* (der ruhige Gott beruhigt alles und den Ruhigen anschauen heißt selbst ruhen) meint nicht irgendwelches Ruhen und Schauen. Im Zusammenhang ist die Rede von der Beschauung<sup>2</sup>.

Wie der Prophet Eliseus müssen auch wir überzeugt sein, auch wenn wir allein wider eine Welt stünden (und nicht wenige müssen das in unseren Tagen in letzter Einsamkeit und Verlassenheit): »Mehr sind mit uns als mit ihnen!« Der Prophet sah nicht bloß im Glauben die Heerscharen Gottes, die auf seiner Seite standen, er durfte sie wirklich sehen. Je näher wir Gott kommen, um so näher kommen auch wir der ganzen Wirklichkeit und gewinnen von

<sup>2</sup> *O rara hora, o parva mora* – »O seltene Stunde, o kurze Weile« (sermo 23 in Cant.).

daher die Kraft, wider die Hoffnung zu hoffen und unterliegend des Sieges sicher zu sein (2 Kön 6,8 ff.).

Vor der Übertreibung der Aktion bewahrt uns die Überzeugung, die der Psalmist in die Worte kleidet: »Wenn der Herr das Haus nicht baut, dann mühen sich fruchtlos, die da bauen. Wenn nicht der Herr die Stadt beschützt, dann ist umsonst der Wächter Wacht. Vergebens steht man auf vor Tag, sitzt tief bis in die Nacht und ißt das Brot der harten Müh; denn seinen Lieblingen schenkt's Gott der Herr im Schlaf« (Ps 126,1f). Man braucht nun nicht zu befürchten, die Lieblinge Gottes wollten schlafen mit Berufung auf solche Stellen. Sie würden ein Schlafen zur Unzeit als ein Versagen auffassen und würden dann wie die Jünger am Ölberg den Tadel des Herrn verdienen. Sie werden wachen und beten und werden Mitarbeiter sein mit aller Kraft. Sie werden das (von Bremond kritisierte) Wort des heiligen Ignatius sich immer wieder zur Richtschnur nehmen: Beten als ob alles von Gott abhinge, arbeiten als ob alles von uns abhinge. So werden sie auch gefeit sein gegen jeden bequemen Quietismus. »Daß die Menschen beständig in den Werken der Heiligkeit verharren, daß sie unverdrossen in der Gnade und Tugend voranschreiten, daß sie selbst mannhaft zum Gipfel der christlichen Vollkommenheit emporstreben und auch andere nach Kräften dazu anspornen, das alles will der Geist Gottes nur dann wirken, wenn die Menschen selbst durch tägliches, tatkräftiges Bemühen ihren Teil dazu beitragen. Nicht den Schlafenden, sagt der heilige Ambrosius, sondern den Eifrigen werden die göttlichen Wohltaten gespendet.«

<sup>2</sup> Rundschreiben über den Mystischen Leib Christi.

Der Häresie der Aktion gegenüber ist zu betonen der Primat des Innerlichen und Göttlichen, das gegeben ist, von dem der erste Anstoß ausgeht, dem wir uns öffnen und anheimgeben, mit dem wir mitwirken müssen. Unsere persönliche Aufgabe heißt Heiligkeit. Aufgabe ist sie und zugleich Gabe. Es ist nun wahrlich nicht wichtig, ob die Heiligkeit in den verschiedenen Stufen ihrer Verwirklichung schon hienieden irgendwie erfahren wird oder nicht. Im Gegenteil: Das Achtgeben darauf, ein überflüssiges Untersuchen und Vergleichen ist geradezu gefährlich, lenkt vom Wesentlichen ab und könnte zu lächerlicher Selbstbespiegelung führen. Daher die Regel: nicht auf uns, auf Gott schauen! Chapman sagt geradezu: »Wir sollten es verabscheuen, über unseren eignen »geistlichen Zustand« zu grübeln<sup>4</sup>.«

Entscheidend ist, daß alle Möglichkeiten, vor allem auch die im Getauften vorhandenen, oft übersehen und vergessenen mystischen Gegebenheiten genützt und erschöpft werden. Wir müssen immer wieder uns selbst und die uns Anbefohlenen an die Realität der heiligenden Gnade erinnern, an die Wirklichkeit der Einwohnung Gottes im Gerechtfertigten, an die Liebe des gegenwärtigen Gottes . . . Im besonderen gehört zur rechten Pflege des geistlichen Lebens eine intensive Verehrung des Heiligen Geistes, eine Aufgeschlossenheit und Bereitschaft, in der die Sieben Gaben sich voll auswirken können<sup>5</sup>.

Bei solchem Bemühen wird sich wohl fast von selbst eine bestimmte Haltung ergeben, etwa in der

<sup>4</sup> Johannes Chapman, Geistliche Briefe I, 76.

<sup>5</sup> vgl. die Abhandlung über die Gaben im 6. Bd. des Cursus theologicus des Johannes a s. Thoma, Pariser Ausgabe von 1885, 572–715.

Richtung, daß wir ganz neu verstehen: »Nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern meine Freunde« (Joh 15,15). Das geistliche Leben wird so innerlicher, persönlicher, wärmer werden, und das wäre wahrlich ein großer Gewinn und wirklicher Fortschritt.

Vielleicht fällt auf das Problem der Mystik ein klärendes, verklärendes und versöhnendes Licht aus einem Bericht der *Historia Lausiaca*, aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts<sup>6</sup>. Da waren zwei Brüder, die in jungen Jahren schon der Welt entsagt hatten. Nun starben sie beide. Der eine hatte ein Leben der Ascese und des Gebetes geführt, der andere hatte sich im Dienst der Armen und Kranken aufgerieben. Man fragt den alten Mönch Pambo, welcher von den beiden Brüdern nach seinem Urteil der vollkommeneren gewesen sei. Der Greis verweigert die Antwort. Er will nicht urteilen, wo Gott allein zuständig ist. Er untersucht nicht, wer Mystiker ist und erst recht nicht, wer der vollkommeneren ist, denn beides – auch das erste – weiß oft nur Gott. Aber ist es nicht möglich, daß beide Brüder Mystiker waren? Der eine mag Gott in Einsamkeit und Beschauung erfahren haben, der andere kann Gott im Armen und Kranken begegnet sein. Bei dem großen Beter leuchtet das ohne weiteres ein. Aber könnte nicht auch der andere, der den Kranken dienende Bruder wirklich, erschüttert, bis in die letzten Tiefen ergriffen und erfahrend – also auf mystische Weise – die Wahrheit des Wortes Christi erlebt haben: »Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan?« (Mt 25,40).

Mystik und Ascese sind Brüder, nicht Gegner!

<sup>6</sup> Viller-Rahner, 114.



## 15. DAS HOLZ IM FEUER

*Jetzt sehen wir im Spiegel,  
in undeutlichem Bild*

(1 Kor 13, 12)

All das, was bisher gesagt wurde, stellt kurz und einprägsam, licht- und geistvoll, anschaulich und eindringlich der heilige Johannes vom Kreuz dar in seinem schlichten und lichten Bild vom Holz im Feuer, das wir schon bei den Victorinern und bei Tauler finden. In ihm wird noch einmal alles wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt.

Wir lesen beim heiligen Johannes vom Kreuz: »Wenn das göttliche Licht die Seele läutert, um sie vollkommen mit sich zu vereinigen, so geht es mit der Seele gerade so um *wie das Feuer mit dem Holze*, das es in sich umgestalten will . . . Sobald nämlich das materielle Feuer einem Stück Holz nahekommt, beginnt es zuerst, dasselbe auszutrocknen und alle Feuchtigkeit aus ihm zu entfernen. Es macht, daß das Holz alles Wasser, das es enthält, herausweint. Dann macht es das Holzstück schwarz, dunkel und häßlich und bewirkt einen scharfen Geruch. Immer mehr und mehr ausgetrocknet, fängt das Holz jetzt Feuer: alle häßliche und dunkle Beimischung, die es an sich hat, und die dem Feuer entgegengesetzt ist, wird herausgetrieben. Endlich fängt das Feuer an, das Holzstück von außen zu entflammen und zu erhitzen. Jetzt gestaltet es dasselbe in sich um und macht es so herrlich glänzend wie es selber ist. In

diesem Zeitpunkt des Vorganges ist auf seiten des Holzes keine Tätigkeit mehr und kein eigenes Erleiden. Mit Ausnahme des Umfangs und der Schwere hat es sonst alle Eigenschaften und Wirkungen des Feuers an sich. Es wird trocken und, wenn trocken, wird es glühend; glühend wärmt es; leuchtend geworden leuchtet es; es ist viel leichter wie zuvor, und das Feuer ist es, das alle diese Eigenschaften und Wirkungen in ihm hervorbringt.«

»In dieser Weise müssen wir auch über das göttliche Liebesfeuer der Beschauung denken und urteilen. Ehe es die Seele mit sich vereinigt und eingestaltet in sich, reinigt es dieselbe von aller entgegengesetzten Beimischung. Zuerst treibt es ihre Häßlichkeiten nach außen, macht sie schwarz und dunkel und dem Anschein nach schlechter als sie ehevor gewesen und garstiger als im natürlichen Zustand. Diese göttliche Reinigung beginnt damit, daß sie alle die schlechten und verkehrten Neigungen aus der Seele entfernt. Diese waren bisher tief eingewurzelt und fest eingewachsen in ihr; darum brachte sie dieselben nicht ans Licht und sah auch nicht ein, daß in ihr soviel Böses sei. Jetzt aber werden ihr diese Verderbtheiten vor Augen gestellt, daß sie dieselben fortwerfe und vernichte; und sie, erleuchtet durch die dunkle Nacht der göttlichen Erleuchtung, sieht dieselben, obgleich sie weder vor sich noch vor Gott schlechter geworden, ganz deutlich. Sie sieht nun in sich, was sie vorher nicht gesehen. Sie kommt sich selber so böse vor, daß sie nicht bloß unwürdig des göttlichen Anblickes, sondern selbst seiner Verstoßung würdig und von ihm wirklich verstoßen zu sein glaubt. Durch diesen Vergleich wird uns jetzt vieles verständlich.«

»In erster Linie können wir daraus abnehmen, wie dieses Licht und diese liebevolle Weisheit, die sich mit der Seele vereinigen und sie in sich umgestalten soll, dieselbe ist, die sie schon von Anfang an reinigte und vorbereitete; gleichwie auch das nämliche Feuer, welches das Holz umgestaltet, indem es dasselbe in sich einkörpert, von Anfang an solcherweise vorbereitend gewirkt hat.«

»Dann können wir sehen, daß die Seele alle diese peinvollen Leiden nicht von seiten der göttlichen Weisheit erleidet, denn mit ihr kommt, wie der Weise sagt, alles Gute zumal<sup>1</sup>, sondern von seiten der Schwäche und Unvollkommenheit der Seele selbst. Eben weil die Seele diese noch an sich hat, kann sie ohne solche Reinigung das göttliche Licht, die göttliche Süßigkeit und Wonne nicht in sich aufnehmen und eben darum leidet sie so vieles . . .«

»Ferner können wir auf die Leidensart jener schließen, die *im Fegfeuer* sind. *Das Feuer hätte keine Macht über sie, wenn sie ganz vorbereitet wären für die Herrschaft und Vereinigung mit Gott in der Glorie, und wenn sie frei wären von Schuld, die der Brennstoff für dieses Feuer ist und um derer willen sie leiden.* Ist dieser Stoff zu Ende, dann hat das Feuer nichts mehr zum Brennen. So hört auch hier, sobald die Unvollkommenheiten beseitigt sind, die Seele auf zu leiden. Jetzt bleibt ihr fortan nurmehr Freude, sofern sie dieselbe in diesem Leben haben kann.«

»Wir können daraus auch noch abnehmen, wie die Seele immer mehr von diesem Feuer entflammt werden muß, je mehr sie durch dieses Feuer der Liebe gereinigt und geläutert wird, gleichwie das Holz

<sup>1</sup> Weisheit 7,11.

nach dem Maße und Grade seiner Zubereitung auch immer mehr vom Feuer ergriffen wird<sup>2</sup>.«

Beim besinnlichen Lesen dieser Worte spürt man geradezu, wie diese Betrachtung wirkliche Betrachtung ist, wie da etwas betrachtet, angeschaut wird, wie das Angeschaute erkannt wird, wie das Bild wirklich »bildet«. Man ist fast gezwungen, dieses Alltägliche und doch so Wunderbare mit Johannes zu *betrachten*. Mit ihm stehen wir vor dem offenen Feuer, ein neues Holzschicht wird aufgelegt, und wir erleben irgendwie ergriffen das Wunder der Verwandlung des Holzes in Feuer, Wärme, Licht. Mit ihm erfahren wir handgreiflich, wie das kalte, lichtlose Holz den Prozeß der Umwandlung in Feuer erleidet, wie es »weint«, wie es schwarz wird, wie es dem Feuer sich langsam verbindet, bis es dann selbst ganz Feuer wird, leuchtend und strahlend. Wirklich: »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis«. Für Johannes wird das verbrennende Holz zum Gleichnis der reinigenden, umwandelnden, einigenden Liebe Gottes, die die Seele erfaßt, um sie ganz zu erfüllen, ganz zu beglücken, ja wirklich der göttlichen Natur teilhaft zu machen. So nahe kommt Gott der Seele, »daß sie in eine Liebesflamme umgestaltet wird, in der sich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist mitteilen<sup>3</sup>.« Da haben wir den höchsten Gipfel mystischer Erfahrung: die Seele verliert sich in den

<sup>2</sup> Dunkle Nacht, Kap. 10; vgl. auch »Lebendige Liebesflamme«, wo Johannes vom Kreuz in der Einleitung und im Text das gleiche Bild gebraucht, das übrigens schon Hugo von St. Viktor kennt und benützt, um die passive Läuterung der Seele darzustellen (in Eccl. Hom. I; bei Garrigou-Lagrange, a. a. O., 371 f.).

<sup>3</sup> Leb. Liebesflamme, Str. I, 1.

Tiefen des heiligsten Geheimnisses, der Heiligsten Dreifaltigkeit.

Dieser Prozeß am »dürren und am grünen Holz« (Lk 23,31) muß sich vollziehen. Er vollzieht sich in Ascese und Mystik, im Wirken Gottes und rückhaltlosen Mitwirken des Menschen in dieser Zeit, oder er wird – tröstlicher Ausweg, den die Liebe des Vaters geschaffen – nachgeholt durch das Wirken Gottes und Leiden des Menschen in der anderen Welt.

Freilich dieser Ausweg ist ein »Ersatz«, etwas, das nicht sein sollte und das minderen Wertes ist. Es wäre ein schlimmer Irrtum, wollte man sagen: Es ist ja nicht so tragisch. Wenn ich den Weg der Reinigung hier nicht zu Ende gehe, nun dann eben drüben. Wer weiß mit Sicherheit, daß ihm der »Notausgang« drüben offensteht? Und wenn Gott in Gnaden solches gewährt, so entsteht doch ein großer Ausfall und zwar hinsichtlich der Ehre Gottes, des Heiles der Welt und des eignen Heiles. Denn der »Ersatzweg« ist ein Weg im Dunkel, er muß gegangen werden in der Nacht, da niemand mehr wirken kann.

Wir müssen also unseren Weg zu Gott gehen in dieser Welt, mit Christus und durch Christus, über Reinigung und Erleuchtung zur Einigung mit Gott, dem Ursprung und Ziel unseres Lebens.

So zeigt uns Johannes vom Kreuz den Weg der Reinigung, der zugleich in dem Maße, in dem die Seele gereinigt wird, zum Wege der Erleuchtung und der Einigung wird. Und dieser Weg ist in seiner Endstrecke der mystische. Auf ihm kann uns neben Johannes vom Kreuz und Theresia gerade auch Katharina Führerin sein. Ihr Name ist so tief sinn-

voll: Katharina, die Reine! Sie ist die von der göttlichen Liebe verwundete und verwandelte, durchaus gereinigte und von der reinen Liebe entflammte, und als solche führt sie uns hin zur läuternden Flamme der Liebe: zu Gott. Und damit führt sie uns auf den Weg der Reinigung. Je mehr der Rost und die Befleckung in dem verzehrenden Feuer, das ja Gott selber ist (»Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer«, Hebr 12,29) verbrennen, was begrifflicherweise nur unter Schmerzen geschehen kann, um so mehr wird die Seele rein, um so mehr erfüllt von der »reinen Liebe«, um so mehr »vergöttlicht«. Schließlich ist sie selbst ganz und gar nur noch lodernde Flamme im lodernnden Feuer, in Gott. Dann ist auch im Feuer kein Leid mehr, wenn nichts mehr Gottwidriges da ist zum Verbrennen, nicht Fehler noch Mängel. Die Seele ist dann selbst ganz Feuer, ganz Liebe, in Gott umgewandelt, mit Gott innigst eins, heilig und selig aus und in der Heiligkeit und Seligkeit Gottes selbst.

Diese Reinigung muß in dieser Welt schon vollendet werden oder in der anderen. So gehören Reinigungsweg und Reinigungsort ganz eng zusammen.



## SCHLUSSWORT

Wir haben versucht, bis zu den letzten Tiefen und bis zu den erhabensten Gipfeln vorzudringen, von denen her die heilige Katharina von Genua ihre erhabene Lehre von der Reinigung empfangen hat. Es sind die Tiefen und Höhen der Mystik. So wurden wir, ihr folgend, fast gezwungen, bei der Betrachtung der jenseitigen Reinigung auch die diesseitige ins Auge zu fassen, und wir erkannten ihre wechselseitige Beziehung und Verwandtschaft. Wer vom höchsten Gipfel aus die Dinge sieht und im besonderen die Reinigung und Bereitung des Menschen für das ewige Leben, der übersieht die – für uns Menschen so einschneidenden, von der Höhe gesehen so belanglosen Unterschiede – von »vor dem Tod« und »nach dem Tod«, diesseitig – jenseitig. Er sieht das Ziel, er sieht den Weg, er sieht des Weges letzte Strecke, die letzte Läuterung des Menschen durch die Liebe für die Liebe, und so sieht er beides, Reinigungsort und Reinigungsweg irgendwie in einem.

Indem wir neben Katharina von Genua vor allem die klassischen Lehrer der Mystik herangezogen haben, wurde der Versuch gewagt, einige wichtige Wegstücke zu beschreiben, daß wir sie besser gehen könnten; wurde auf einige Gefahrenmomente hin-

gewiesen, damit wir achthaben könnten; wurden einige Hilfen aufgezeigt, damit wir sie gebrauchen könnten; wurden einige aktuelle Fragen wenigstens angeschnitten, damit wir uns um ihrer Klärung bemühen möchten; schließlich wurde versucht, die Herrlichkeit des – bei uns Deutschen in viel höherem Maße als etwa in Frankreich – unbekanntes Landes des Mystik in etwa aufleuchten zu lassen, damit wir uns mit ihm befassen, in ihm heimisch werden möchten. Denn wir müssen dieses Land betreten und durchschreiten, indem wir hier uns ganz und vorbehaltlos Gott anheimgeben und so die Reinigung hier erfahren, oder wir müssen drüben leidend vollendet werden in der Nacht, da niemand mehr wirken kann.

Möge die Kündlerin des Reinigungsortes unsere Verbundenheit mit den Seelen, die dort leidend vollendet werden, inniger gestalten helfen, und möge sie uns zugleich Lehrerin und Führerin, Fürbitterin und Helferin werden auf dem Reinigungsweg in dieser Zeit.

Nehmen wir zum Abschied von dieser großen Liebenden das Wort noch mit, das sie ihrer Paten-tochter Thomassina bei deren Eintritt ins Kloster sagte:

Jesus sei in deinem Herzen,  
Die Ewigkeit in deinem Geiste,  
Die Welt unter deinen Füßen,  
Der Wille Gottes in deinen Handlungen,  
Und seine Liebe leuchte aus dir über alles hervor!

(Leben 89)

## LITERATUR

(Eine ausführliche Bibliographie findet sich im Anhang der elften Auflage der »Grâces d'oraison« von August Poulain. Auch Ad. Tanqueray bietet in seinem »Precis de Théologie Ascétique et Mystique« eine gute Übersicht. Über die neuesten Erscheinungen vergleiche »Geist und Leben«, Zeitschrift für Ascese und Mystik.)

- Augustinus*, Opera (Migne P. L. 32 ss.)  
*Balthasar, H. U. von*, Elisabeth von Dijon (Köln 1952)  
*Bernhard von Clairvaux*, Opera (Migne P. L. 182/85)  
*Bernhart, Joseph*, Das Mystische (Frankfurt 1953)  
*Ders.*, Heiligkeit und Krankheit (in »Geist und Leben« 1954 S. 172-195)  
*Ders.*, Der stumme Jubel, ein mystischer Chor (Graz 1947)  
*Bérulle, Le Cardinal de*, Opuscles de Piété (Aubier 1943)  
*Biot, René*, L'énigme des Stigmatisés; Deutsch von Herbert Peter Maria Schaad, Paul Patloch Verlag, Aschaffenburg, 1957  
*Blosii Ludovici* Opera spiritualia selecta (Friburgi 1907)  
*Bonaventura*, Itinerarium mentis ad Deum; Breviloquium (ed. Quaracchi tom. 5 und 8)  
*Braun, Felix*, Sämtliche Dichtungen des hl. Johannes vom Kreuz, Salzburg 1952  
*Bremond, Henri*, Das wesentliche Gebet (La métaphysique des Saints; Regensburg 1936)  
*Ders.*, Falsche und echte Mystik (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation; Regensburg 1955)  
*Camus, J. P.*, Geist des heiligen Franz von Sales (1832)  
*Chandebois, H.*, Portrait de Saint-Jean de la Croix (Paris 1947)  
*Chapman, Johannes*, Vom Gebet der Hingabe, Geistliche Briefe (Freiburg 1952)  
*Chardon, Louis, O. P.*, Geheimnis des Kreuzes, Gedanken über die trennende Liebe Gottes (Düsseldorf 1954)  
*Cbasle, Louis*, Schwester Maria vom Göttlichen Herzen Droste zu Vischering (Freiburg 1928, 9. Aufl.)  
*Crasset, Johannes*, Anleitung zum innerlichen Gebet (Kevelaer 1953, 3. Aufl.)  
*Chautard, J. B.*, L'âme de tout apostolat - Deutsch von

- Alois Wiesinger: Innerlichkeit, die Seele jeder caritativ-tätigkeit (Linz 1923)  
*Denifle, Heinrich* Seuse, Das geistliche Leben, Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts (3. Aufl. Graz 1880)  
*Denzinger, Henricus*, Euchiridion Symbolorum (ed. 21-23, Friburgi 1937)  
*Dimmler, Emil*, Beschauung und Seele (Kempten 1923)  
*Ders.*, Einzelzüge mystischen Gnadenlebens (Kempten 1920)  
*Dionysius der Kartäuser*, Opera (42 Bände, 1896/1913 neu herausgegeben)  
*Elisabeth von der Dreifaltigkeit*, Lob seiner Herrlichkeit, (Einsiedeln 1955)  
*Enzykliken*; *Mystici Corporis* (29. 6. 1943); *Menti nostrae* (23. 9. 1950)  
*Eröß, Alfred*, Matth. Jos. Scheeben, ein Mystiker der Neuscholastik (In »Ascese und Mystik« 1936 S. 175ff)  
*François de S. Marie*, Mystik des Karmel (Düsseldorf 1953)  
*Frankl, Viktor*, Ärztliche Seelsorge (5. Aufl. Wien 1948)  
*Franz von Sales*, Introduction à la vie dévote (Paris 1947)  
*Ders.*, Traité de l'amour de Dieu (Paris 1947)  
*Gabriele da Pantasina*, Vita di Santa Caterina Fieschi-Adorno da Genova con il Trattato del Purgatorio e detti memorabili della Santa (Genova 1929)  
*Ders.*, (In der Sammlung Vita Francescana, I Capolavori dei Mistici francescani) Trattato del Purgatorio (Genova 1929)  
*Gagern, Friedrich E. Freiherr von*, Seelenleben und Seelenführung (Frankfurt 1951)  
*Garrigou-Lagrange, Réginald*, Des Christen Weg zu Gott, Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens; 2 Bände (München 1953)  
*Ders.*, *Mystik* und christliche Vollendung (Augsburg 1927)  
*Ders.*, Die drei Bekehrungen und die drei Wege (Freiburg 1948)  
*Gerson Johannes*, Opp. (5 Bände ed. L. E. Dupin Antwerpiae 1706)  
*Goichon, A. M.*, Beschauliches Leben inmitten der Welt (Einsiedeln 1953)

Goldbrunner, Josef, Heiligkeit und Gesundheit (Freiburg 1949)

Görres, Josef von, Die christliche Mystik (Regensburg 1837ff; 2. Aufl. 1879 in 5 Bänden; Neuausgabe in Auswahl von Josef Bernhart 1927)

Görres, Ida Friederike, Das verborgene Antlitz, eine Studie über Therese von Lisieux (Freiburg 1949)

Grabmann, Martin, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (München 1922)

Grou, Jean Nicolas, Handbüchlein für innerliche Seelen, übersetzt von Wilhelm Schamoni (Paderborn 1950)

Guardini, Romano, Vorschule des Betens (Bonn o. J.)

Ders., Geistliches Tagebuch der Lucie Christine (Mainz 1954)

Höfl, Anton, Die Tagebücher Philipp Jeningsens (Ellwangen 1952)

Hügel, Friedrich von, The mystical Element of Religion as studied in St. Catharina of Genova and her friends (2 Bände London 1923; 2. Aufl.)

Hugo a S. Victore, Migne P. L. 176

Jaegher, Paul de, La vie d'identification au Christ Jesus (Deutsch Paderborn 1953)

Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe; eingeführt von Hugo Rahner (Einsiedeln 1956)

Ignatius von Loyola, Exercitia spiritualia (Regensburg 1923)

Imitatio Christi (Regensburg 1923)

Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus in Summam theol. D. Thomae, Parisiis 1885; ad. Lugd. anni 1663)

Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke in fünf Bänden, von P. Ambrosius a S. Theresia (München 4. Aufl. 1952)

Keppler, Paul Wilhelm, Die Armenseelenpredigt (Freiburg 6. u. 7. Aufl. 1919)

Klentgen, Joseph, Theologie der Vorzeit (München 1860)

Knox, Ronald A., Christliches Schwärmertum (Köln 1958)

Krebs, Engelbert, Dogma und Leben (Paderborn 1925)

Ders., Grundfragen der kirchlichen Mystik (Freiburg 1921)

Lallement, P., La doctrine spirituelle, herausgegeben von P. Rigoleuc

Langbehn, Julius, Der Geist des Ganzen, herausgegeben von Momme Nissen (Freiburg 1930)

Lechner, Peter, Leben und Schriften der heiligen Katharina von Genua (Regensburg 1859)

Lercher, L., Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie (Zeitschrift für kath. Theologie 1918, S. 1-45)

Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben v. Michael Buchberger (1930ff)

Lhermitte, Jean, Mystiques et faux mystiques - Deutsch: Echte und falsche Mystiker (Luzern 1953)

Linhart, R., Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux (München 1923)

Lippert, Peter, Zweierlei Menschen (Regensburg 1949)

Lortz, Joseph, Der unvergleichliche Heilige, Gedanken um Franz von Assisi (Düsseldorf 1952)

Ludovicus de Ponte, Expositio moralis et mystica in Canticum Cantorum, 2 vol. (Köln und Paris 1622)

Mager, Alois, Mystik als seelische Wirklichkeit, eine Psychologie der Mystik (Graz-Salzburg 1946)

Marabotto, Cattaneo, Vita mirabile e dottrina di S. Catarina F. Adorno (Genova 1551; lat. von M. Thanner, Freiburg 1626)

Margreth, Jakob, die Übung der Mutter Klara Fey (15. Aufl. von Engelbert Krebs, Freiburg 1951)

Marie-Eugène vom Kinde Jesu, Ich will Gott schauen; Bd. I. Aufstieg der Seele zu Gott; Bd. II. Vereinigung der Seele mit Gott (Basel 1953f)

Maritain, Jacques, Die Stufen des Wissens oder durch Unterscheiden zur Einung (Mainz 1953)

Marmion, Columba, Christus das Leben der Seele (6. Aufl. Paderborn 1937)

Meschler, Moritz, Ascese und Mystik (Freiburg 1922)

Mosebner, Franz, Christliches Gebetsleben, Betrachtungen und Anleitungen zum wesenhaften Gebet (Herder 1948)

Pfabler, Gerhard, der Mensch und seine Vergangenheit (Stuttgart 1950)

Philippus a Ss. Trinitate, Summa theologiae mysticae; 3 vol. (Neuausgabe 1874 secundum I. editionem Lugduni anno 1656 factam)

Plus, Raoul, Seelenführung nach berühmten Meistern des geistlichen Lebens - Deutsch von P. Johannes Sternaux (Regensburg 1936)



*Poulain, August*, Des grâces d'oraison, Traité de théologie mystique, (onzième édition, Paris 1931)

*Rahner, Karl*, Über Visionen und verwandte Erscheinungen (In »Geist und Leben« 21. Jahrgang 177-213)

*Raimondo da Capua*, Vita di Caterina da Siena (Siena 1952)

*Raitz von Frentz, E.*, Selbstverleugnung, ein Kernstück christlicher Frömmigkeit (2. Aufl. Einsiedeln 1938)

*Reuß, Josef Maria*, Priesterliche Ausbildung heute (In »Wort und Wahrheit« Jahrg. 1954, Heft II, S. 85-105)

*Richardus a S. Victore*, Migne P. L. 196

*Rinser, Luise*, Die Wahrheit über Konnersreuth, (Einsiedeln 1954)

*Rouet de Journal, M. J., et Dutilleul, J.*, Enchiridion asceticum (Friburgi 1937)

*Salotti, Carlo*, La beata Anna Maria Taigi, madre di famiglia (Roma 1937)

*Scaramelli, Johann Baptist*, Directorio ascetico; (Neapel 1752); Directorio mistico (Venedig 1754); beide auch deutsch (das erste 1911, das zweite 1855/56)

*Schamoni, W.*, Das wahre Gesicht der Heiligen (München 1951)

*Ders.*, Stigmata, Hysterie oder Gnade? (Wiesbaden 1951)

*Scheeben, Matthias Josef*, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, (Freiburg 13. und 14. Aufl. 1925)

*Ders.*, Die Mysterien des Christentums (Freiburg 1912)

*Ders.*, Handbuch der katholischen Dogmatik (Neuausgabe ab 1948, Freiburg)

*Schleyer, Franz L.*, Die Stigmatisation mit den Wundmalen (Hannover 1948)

*Schmaus, Michael*, Katholische Dogmatik (3. und 4. Aufl. München 1948ff)

*Schmitt, Hermann*, Organische Aszese (Paderborn 1946)

*Schmöger, K. E.*, Leben der gottseligen Anna Kath. Emmerich (Freiburg 1885)

*Schneider, Reinhold*, Philipp der Zweite oder Religion und Macht (Olten-Köln 1953)

*Schneider, W.*, Das andere Leben (11. Aufl. Paderborn 1878)

*Schottlaender, F.*, Des Lebens schöne Mitte (Stuttgart 1953)

*Schulte, Chrysostomus*, Was der Seelsorger von nervösen Seelenleiden wissen muß. (2. Aufl. Paderborn 1936)

*Sertorius, L.*, Katharina von Genua, Lebensbild und geistige Gestalt, ihre Werke (München 1939)

*Siegmund, Georg*, Von unseren Toten (Meitingen 1954)

*Staebling, Carlos Maria*, Mystische Täuschungen, Zur Beurteilung einiger mystischer Phänomene (»Geist und Leben«, 27. Jahrg. S. 276-290)

*Stein, Edith*, (*Theresia Benedicta a Cruce*), Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes vom Kreuz (Louvain-Freiburg 1950)

*Stelzenberger, Johannes*, Die Mystik des Johannes Gerson (Breslau 1928)

*Tanqueray, Ad.*, Précis de Théologie Ascétique et Mystique (7. Auflage Paris 1924) – Deutsch von J. Sternaux: Grundriß der asketischen und mystischen Theologie (Paris 1935)

*Theresia von Avila*, Sämtliche Schriften, übersetzt und bearbeitet von P. Aloysius Alkofer (München 1931ff)

*Thomas von Aquin*, Summa; Commentaria in omnes s. Pauli epistolas; Summa contra gentiles (Taurini 1928)

*Thomassin, Louis*, Über das göttliche Officium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet (Düsseldorf 1952)

*Thurn, Herbert*, Außergewöhnliche religiöse Erfahrungen im Lichte der Psychologie (»Geist und Leben«, 21. Jahrgang S. 170-176)

*Thurston, Herbert*, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik (Luzern 1956)

*Virnich, M. R.*, Teresa von Avila (Einsiedeln 1934)

*Viller, Marcel*, und *Rahner Karl*, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg 1939)

*Waach, Hildegard*, Theresia von Avila, Leben und Werk (2. Auflage Wien 1955)

*Dieselbe*, Johannes vom Kreuz (Wien-München 1954)

*Weizsäcker, Viktor von*, Pathosophie (Göttingen 1956)

*Winowska, Maria*, Le vrai visage du Padre Pio o. f. m. c., Prêtre et Apôtre; Deutsch von Herbert Peter Maria Schaad, Verlag Paul Pattloch Aschaffenburg, 1957

*Wunderle, Georg*, Arzt und Mystik, Würzburg 1949

*Zahn, Josef*, Einführung in die christliche Mystik (Paderborn 1918 2. Aufl.)

## INHALT

Einleitung .....	7
I. Teil: Einführung in Leben und Lehre der Heiligen Katharina von Genua .....	17
II. Teil: Die jenseitige Läuterung .....	49
Der Traktat der heiligen Katharina von Genua über den Reinigungsort .....	52
Nachwort zum Traktat über den Reinigungsort .....	81
III. Teil: Die diessseitige Läuterung .....	87
1. Die eine Läuterung in ihrer zwiefältigen Gestalt .....	89
2. Von der Aszese zur Mystik .....	101
3. Mystik und außerordentliche Phänomene .....	110
4. Sind alle auf den mystischen Weg gerufen? .....	119
5. Wie die Mystik ins Hintertreffen kam .....	137
6. Mystik und Aszese .....	146
7. Die Grundtatsache des inneren Lebens .....	157
8. Die Grundhaltung des inneren Lebens .....	170
9. Der Weg des Gebetes .....	180
10. Der Weg des Leidens .....	195
11. Mystik und seelische Gesundheit .....	207
12. Die Führungsfrage .....	223
13. Mystik und Apostolat .....	241
14. Das mystische Problem .....	252
15. Das Holz im Feuer .....	258
Schlußwort .....	264
Literatur .....	266

des geistlichen Lebens zurückzufinden gemäß dem Wort des Herrn: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben.“

Von hier aus wird auch der Untertitel des Buches verständlich: „Wider die Verkümmernng des geistlichen Lebens.“ Es handelt sich also keineswegs um ein „frommes Fegfeuerbuch“ oder überhaupt um ein Buch über das Fegfeuer. Wir werden vielmehr mit einem allen Christen bekannten Tatbestand, der jenseitigen Reinigung, konfrontiert; dann aber ergeben sich einfache und zwingende Schlußfolgerungen, die den Leser nicht in Ruhe lassen, die in das persönlichste religiöse Leben und Erleben vorstoßen.

Ein Buch also, das nicht so sehr der Wissenschaft als dem Leben dienen möchte. Der jenseitige Reinigungsort, die jenseitige Läuterung ist nichts anderes als eine von Gott in Gnaden gewährte „Notlösung“, ein „Ersatz“, und deshalb minderwertig. Unsere Läuterung soll sich hier vollziehen, und zwar auf dem Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Und dieser Weg umfaßt Aszese und Mystik. Die Alternative lautet: Entweder erfährst du auf diesem Wege, der die Mystik einschließt, die notwendige Läuterung, oder du mußt, wenn du überhaupt gerettet wirst, die Läuterung drüben verdienstlos und leidvoll nachholen in der „Nacht, da niemand mehr wirken kann“.