

## „Erlebnistheologie“ und Mystik.

Von Karl Richstaetter S. J.

Die große Verwirrung auf dem Gebiete der Mystik, wo sich selbst in grundlegenden Fragen konträre Ansichten gegenüberzustellen scheinen, hat ihre Gründe in der schwankenden Terminologie, in der verschiedenen Umgrenzung des Gebietes, das man der Mystik zuweist, in der verschiedenen Auffassung, welche Tatsachen des geistlichen Lebens als „mystisch“ zu bezeichnen seien, in der verschiedenen Methode, sei es der deduktiven, die das mystische Leben aus dogmatischen und auch philosophischen Grundlehren ableitet, oder der induktiven und deskriptiven, die die verschiedenen mystischen Phänomene beschreibt. Wird dies berücksichtigt, so dürfte sich ergeben, daß der sachliche Gegensatz längst nicht so groß ist, als es scheinen möchte. Vor allem aber dürfte der Gegensatz aus der nicht geringen Schwierigkeit erwachsen, das innere Erlebnis, das hochbegnadigte Mystiker auszudrücken sich bemühen, richtig aufzufassen, wenn man es nicht aus eigener Erfahrung kennt. Was Heinrich Denifle O. P. vor sechzig Jahren schrieb, dürfte auch heute noch gelten: „Die mystische Theologie ist unter allen theologischen Disziplinen die schwierigste. Der Begriff der Mystik der ungeklärteste und flüchtigste in der Theologie<sup>1</sup>.“

Die Mystik ist zwar einerseits ein Sondergebiet der Theologie, zieht aber zugleich Tatsachen in den Bereich ihrer Behandlung, die der psychologischen Beobachtung zugänglich sind. Bei Anwendung der induktiven, psychologischen Methode sind „die Aussagen des Mystikers an den Lehren des Glaubens unter Berücksichtigung seiner selbstgebildeten Ausdrucksweise zu prüfen<sup>2</sup>“. Denn „der Glaube selbst ist für alle übernatürlichen Erleuchtungen hienieden sowohl das festigende Fundament wie das lenkende Licht und die einführende Pforte“. Im Anschluß an diese Worte des hl. Bonaventura bemerkt Scheeben: „Ohne den Glauben als Fundament und Maßstab der durch übernatürliche Erleuchtungen oder innere Gemütsbefahrungen erworbenen Kenntnisse beizubehalten, würde man einer visionären oder sentimentalischen Schwärmerei verfallen und die Würde der göttlichen Offenbarung nicht weniger gefährden als durch die Prätension einer vom Glauben sich emanzipierenden Wissenschaft. Ja, die pseudomystische Gnosis ist unter Umständen noch viel verderblicher als die pseudowissenschaftliche. Es soll jedoch hier nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß wenigstens bezüglich einzelner Geheimnislehren durch

---

<sup>1</sup> Richstaetter, *Myst. Gebetsgnaden* (Innsbruck 1924) 26.

<sup>2</sup> Ebd. 40.



ein besonderes Wunder der Gnade eine Art evidenter Kenntnis schon in diesem Leben ermöglicht werden könne<sup>3</sup>.“

Sind also einerseits bei der Schilderung und Analyse der mystischen Erlebnisse die theologischen Prinzipien nicht außer acht zu lassen, „so wird man andererseits auch nicht aus der Gnadenlehre *a priori* das ganze mystische Leben ohne induktiv-empirische Kenntnis der mystischen Vorgänge und Tatbestände deduzieren können<sup>4</sup>“. Mit Recht betont hiermit M. Grabmann die psychologische Beobachtung der von den Mystikern berichteten inneren Erlebnisse. „Denn in dem inneren Erlebnis des Mystikers treten psychologische Momente auf, über die uns weder die Offenbarung noch die dogmatische Spekulation Aufschluß geben . . . Insofern ist die Mystik auch Erfahrungswissenschaft, und die von ihr gestellten entscheidenden Fragen können nicht aprioristisch vom Dogmatiker entschieden werden<sup>5</sup>.“

Für den Dogmatiker aber, wenn er nicht selbst Mystiker ist, entsteht sofort die nicht geringe Schwierigkeit, das, was der Mystiker aus eigener Erfahrung berichten will, zu verstehen, und zwar so zu verstehen, wie dieser es meint. Der hl. Bonaventura gibt die allgemeine Ansicht der Mystiker wieder, wenn er in dem *Itinerarium mentis in Deum* (c. 7) betont, daß nicht Wissenschaft und Bücherstudium das Verständnis vermitteln könne, sondern nur eigenes inneres Erlebnis. Surin S. J. spricht es aus eigener Erfahrung wiederholt in seinen mystischen Schriften aus, daß die „spitzfindigste theologische Wissenschaft“ dazu nicht ausreiche. In allen Wissenschaften berufe man sich auf Fachleute, in der Mystik aber halte sich jeder für einen Fachmann<sup>6</sup>. Den Grund für die genannte Schwierigkeit gibt der hl. Johannes vom Kreuz an: „Die Seele findet keine Art und Weise und keinen bildlichen Ausdruck, die ihr genügen, ein so kostbares geistiges, eingegossenes Erlebnis auszudrücken<sup>7</sup>.“ Eine deutsche Mystikerin schreibt in demselben Sinne an ihren Seelenführer: „Obschon meine Seele in diesem Zustande [des mystischen Schauens] Wunderbares in Gott erkennt, vermag ich mich nicht darüber auszusprechen. Mit vielen Worten würde ich nichts oder nur sehr wenig sagen<sup>8</sup>.“ Wer das Dunkel, das die *contemplatio injusa* umgibt, nicht hinreichend würdigt, verschließt sich von vornherein die Möglichkeit, sie in etwa so zu

<sup>3</sup> Ebd. 41 f.

<sup>4</sup> Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (München 1922) 20.

<sup>5</sup> Richstaetter-de Maumigny, Kath. Mystik (Freiburg 1928) 49.

<sup>6</sup> Ebd. 36. — <sup>7</sup> Ebd. 33 f.

<sup>8</sup> Richstaetter S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin (Freiburg<sup>5-7</sup> 1928) 95.



verstehen, wie der Mystiker sie erlebt: als *cognitio Dei experimentalis, sine formis et imaginibus*, in geistiger Weise, nach Art der Engelerkenntnis, durch die Sinne des Geistes. Alle stimmen darin überein, daß diese Beschauung zum Gebiet der Mystik im engsten Sinne gehört. Nur die Erfahrung aber sagt uns, daß sie wirklich existiert. „Auf Grund dessen, was durch so viele Jahrhunderte hindurch bei Mystikern jeden Geschlechtes, jeden Standes, jeder theologischen oder allgemeinen Bildung als psychologisches Erlebnis festgestellt worden ist, kann die Mystik ihre sicheren Resultate gewinnen und diese dann der Dogmatik zur weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung vorlegen. Es sei nur an die Verwertung der Gaben des Heiligen Geistes zur Erklärung des mystischen Erlebnisses erinnert. Ob die höheren Gebetsgnaden des mystischen Lebens vom Dogmatiker in der richtigen Weise dargestellt werden, findet der Mystiker, der aus Erfahrung redet, mit intuitivem Blick sofort heraus. Sein Urteil ist deshalb auch für den Dogmatiker von geradezu entscheidender Bedeutung. Denn was helfen seine scharfsinnigsten Konstruktionen, wenn der Mystiker achselzuckend die Darstellung des mystischen Erlebnisses als der objektiven Wirklichkeit nicht entsprechend ablehnt? Hier liegt eine verhängnisvolle Fehlerquelle, wenn dies vom Dogmatiker nicht beachtet wird<sup>9</sup>.“ Wenn die Schwierigkeit des Mystikers, sein Erlebnis in Worten auszudrücken, nur durch die ähnliche Schwierigkeit des Künstlers erklärt wird oder wenn man in der mystischen Beschauung weiter nichts sieht als ein gradmäßig gesteigertes affektives Gebet, wie es jedem innerlichen Menschen bekannt ist, so lehnt der Mystiker, der aus Erfahrung spricht, eine solche Erklärung ab, weil sie den Tatsachen nicht Rechnung trägt. So könnte man in einem berechtigten Sinne von einer „Erlebnistheologie“ in der Mystik reden, weil die mystische Theologie eben Erlebnisse zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht<sup>10</sup>. — Wo Jos. Kleutgen in seiner „Theologie der Vorzeit“ das Verhältnis der Scholastik zur Mystik behandelt, führt er aus: „Die Mystik bemüht sich, die Erfahrungen, welche auf dem Wege der Beschauung gewonnen werden, zu erklären und dadurch über Gott und die göttlichen Dinge höhere Aufschlüsse zu geben“ (IV 51).

Eine andere Ansicht vertritt eine eben erschienene Doktorarbeit von Dr. Franz Lieblang<sup>11</sup>, der sich den ersten Vorwurf zu

<sup>9</sup> Kath. Mystik 49 f.

<sup>10</sup> Richstaetter, M. Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik (Freiburg 1932) 41 ff.

<sup>11</sup> Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen *Moralia* und *Ezechielhomilien* (Freib. Th. Studien, Heft 37). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 184 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 4.50,



eigen macht: „Auf dem Wege, der zur Zeit von der deutschen Poulain-Schule eingeschlagen wird, kommen wir zu einer irrigen theologischen Erkenntnislehre, zu einer Übertragung der Erlebnistheologie in die katholische Literatur<sup>12</sup>.“ Gemeint ist wohl eine unkirchliche, modernistische „Erlebnistheologie“. Es wird dann weiter dazu bemerkt: „Diese Auffassung ist bei einem großen Teil der Theologen heute vorherrschend.“ Damit wird in einer Erstlingsarbeit der Vorwurf auf die Mehrzahl der Theologen ausgedehnt, die heute die Mystik zum Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung machen. Wenn als Zweck der Arbeit angegeben wird, „die Grundgedanken Gregors des Großen zu den schwebenden Fragen der mystischen Theologie herauszuarbeiten“, so geschieht es in der ausgesprochenen Absicht, den genannten Vorwurf auch durch die Lehre des heiligen Papstes zu begründen.

Mit großem Fleiß sind Gregors *Moralia* und seine Ezechielhomilien durchforscht worden, und alle Texte sind übersichtlich zusammengestellt, die nach des Verfassers Ansicht deduktiv als Grundfragen der Mystik in Betracht kommen: Paradies und Sündenfall, „Gott in der Seele des Gerechten“, die theologischen Tugenden und die *dona Spiritus Sancti*. So befaßt die Arbeit sich zur Hälfte mit Fragen, die in dem Traktat *de gratia* behandelt und bei induktiver, psychologischer Darstellung der Mystik aus der Dogmatik vorausgesetzt, hier aber in Beziehung zur mystischen Begnadigung gebracht werden. Die psychologische Seite gelangt einigermaßen in den folgenden Kapiteln zur Darstellung: „Aufstieg auf den Berg der Beschauung“, „Auf dem Berge der höchsten Erhebung“. Die Gottschauung, wie sie von den Mystikern allgemein behauptet wird, findet durch Gregors Worte nähere Erklärung, sowie „der Wille, die Hoffnung, Sicherheit und Freude in der Beschauung, ihr Verkosten der ewigen Seligkeit und ihre Dauer“. Daran schließen sich „Folgerungen“ und ein zusammenfassender „Rückblick“.

Nach Lieblangs Ansicht gibt es bei Gregor keinen wesentlichen Unterschied zwischen mystischer und „gewöhnlicher“ Gnade; „die Mystik stellt den Weg der Vollkommenheit dar, von dem niemand an und für sich ausgeschlossen ist, weil jeder Gerechtfertigte *in radice* die mystische Gnade besitzt“; „das letzte Ziel der Rechtfertigungsgnade sind im irdischen Leben eigentlich das mystische Leben und die Beschauung“; „es muß hervorgehoben werden, daß jeder zur Mystik berufen ist und die Vereinigung mit Gott in der Beschauung anstreben soll“ (176). Vorher bemerkt er: „Christliche Vollkommenheit und Mystik werden von Gregor gleichgesetzt,

---

<sup>12</sup> Eng. Krebs, *Mystik als theologische Wissenschaft: ThRev* 27 (1928) 202.



weil die Mystik nichts anderes ist als die Entfaltung des in der heiligmachenden Gnade in der Seele grundgelegten Gnadenschatzes“ (171). Aus der Gregor zugeschriebenen Ansicht, daß „jeder zur Mystik berufen sei“, hatte bereits früher Emil Dimmler, einer der von Lieblang für seine Ansicht angeführten Gewährsmänner, den Schluß gezogen, Mystik müsse das Ziel der Seelsorge sein.

Sehr erfreulich ist das von dem Verfasser bekundete wissenschaftliche Interesse für das schwierigste und dunkelste Gebiet der Theologie. Auch die von ihm angegriffenen Theologen werden ihm für die Zusammenstellung der Texte Dank wissen, besonders auch, weil der lateinische Wortlaut in den Fußnoten beigegeben ist. Manche Gedanken des großen Papstes wirken in dieser Zusammenstellung aszetisch anregend. Man kann nur wünschen, daß der Verfasser auch späterhin einem Zweige der Theologie treu bleiben möge, der leider in Deutschland wissenschaftlich wenig behandelt wurde und bei den Theologen wenig Beachtung gefunden hat. Allerdings dürfte er dann gerade mit Rücksicht auf die von ihm bereits jetzt zusammengestellten Texte Gregors seine Ansichten in manchen Punkten ändern, wenn er sich voraussetzungslos oder vorurteilslos mit den von den Mystikern übereinstimmend berichteten Tatsachen näher beschäftigt, sowie mit den Werken der großen Vertreter der mystischen Theologie, deren Kenntnis leider in seiner Arbeit nicht hervortritt.

Es läßt sich verstehen, wenn man in einer Doktorarbeit für die Ansicht seines Professors eintritt, auch wenn dieselbe, zumal in ihren praktischen Folgerungen wie in ihren Beispielen mystischer Begnadigung, von der gesamten Fachkritik abgelehnt wurde und auch von seiten der Pastoraltheologie ernsten Bedenken begegnete. Weniger verständlich aber könnte es sein, daß man sich mit einer Richtung der mystischen Theologie, gegen die man glaubt schwere Bedenken erheben zu müssen, so wenig bekannt gemacht hat, wie aus den erhobenen Einwendungen klar hervorgeht. Auch ist es nicht recht zu verstehen, daß man sich nicht mehr bemüht hat, wo man über Mystik schreibt, die lebendige Wirklichkeit mystischer Gnaden kennenzulernen. Poulain war nach der Mitteilung an einen vertrauten Mitbruder selbst mit der übernatürlichen Gabe der Beschauung begnadigt, von de Maumigny war es allgemein bekannt. Beide schrieben nicht bloß eigenes Erlebnis, sondern auch aus reicher Erfahrung, die sie sich als Seelenführer mystisch hochbegnadigter Seelen viele Jahre hindurch angeeignet hatten. Die praktische Brauchbarkeit ihrer Werke ist selbst von Gegnern nie angezweifelt, vielmehr allgemein anerkannt worden.

Bezeichnend für die Arbeit Lieblangs ist es, daß die Benutzung der Werke des hl. Johannes vom Kreuz nirgendwo hervortritt, und doch ist er der Kirchenlehrer der Mystik. Die hl. Theresia aber,



von Pius X. „die große Lehrmeisterin der Psychologie der Mystik“ genannt, wird in dem Verzeichnis der benutzten Literatur nicht einmal angeführt, obwohl sie unter dem besonderen Beistand der göttlichen Gnade die mystische Beschauung in ihrem Wesen und ihren Graden in klassischer Weise dargestellt hat. Statt dessen finden sich zahlreiche unbedeutende, kleine Schriften angegeben, die sich bemühen, den Begriff der Mystik weit auszudehnen, schon jedes affektive Gebet mystisch zu deuten und solche „Mystik“ in ungesunder Weise zu popularisieren. Der Einfluß dieses Schrifttums scheint sich mehrfach bemerkbar zu machen.

Nach Art dieser Literatur spricht die Arbeit von Mystik, ohne von vornherein zu sagen, in welcher Bedeutung man dieses viel mißbrauchte Wort verstanden wissen will. Gregor spricht nirgendwo im Zusammenhang davon und bei ihm finden wir noch keine festumschriebene Terminologie. Das Wort *contemplatio* benutzt er für besinnliche Lesung und Betrachtung, für affektives Gebet und das Gebet der Einfachheit, für erworbene Beschauung und eingegossene, wesentlich mystische Beschauung bis zu den höchsten Stufen, auch für die *visio beatifica*. Klare Begriffe zugrunde zu legen, müßte bei einer wissenschaftlichen Arbeit als selbstverständlich gelten. Hier aber darf um so weniger davon Abstand genommen werden, weil nach den Worten des großen Dominikanermystikers Vallgornera „die Größe und Erhabenheit der mystischen Theologie so hoch ist, daß man mit Recht fürchten muß, vom Wege der Wahrheit abzurinnen, weil sie unsere Fähigkeit übersteigt“.

Lieblang hat bei Behandlung der Gregorianischen Mystik die deduktive Methode gewählt, und das ist sein gutes Recht. Die Poulain-Schule wählt nach dem Vorgange des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia die induktive, psychologische Methode, ohne dabei selbstredend die Rücksicht auf die Dogmatik aus dem Auge zu verlieren. Man glaubte, so auch besser der Praxis dienen zu können.

Gleich in der Einleitung der Doktorarbeit wird nun der Vorwurf einer unkirchlichen Erlebnistheologie nicht nur Poulain und den Vertretern der deduktiven Methode in Deutschland gemacht, darunter A. Mager O. S. B. und dem Referenten, sondern dieser Vorwurf wird auch ausgedehnt auf J. Maréchal S. J., Professor der Philosophie in Löwen, † J. V. Bainvel S. J., ehemals Professor der Dogmatik in Paris, J. de Guibert S. J., Professor der Dogmatik und der Mystik an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, sowie deren Zeitschrift *Gregorianum* und die angesehene *Revue d'Ascétique et de Mystique* der französischen Jesuiten. Von Jesuiten werden noch genannt die Pères de La Taille, Harent, Pottier, de Grandmaison, Picard, Zimmermann, v. Hertling. Von anderen bekannten Theologen werden angeführt Farges, Tanquerey, Fonck,



Coulon, Pourrat und der hervorragende Bonaventuraforscher Ignatius Jeiler O. F. M. Auch Bischof Lejeune hätte noch genannt werden können, und Bischof Waffelaert von Brügge, der sich sein Leben lang mit Ruysbroich beschäftigt hat, ferner aus Deutschland u. a. der bahnbrechende Forscher in der deutschen Mystik H. Denifle O. P., Grabmann, Scheeben, Kleutgen S. J., Meschler S. J., Dorsch S. J., Pummerer S. J.

Wenn Lieblang damit die wenigen Namen vergleicht, die er für seine Ansicht glaubt anführen zu können, so hätte ihn das allein schon veranlassen können, in seinem Urteil zurückhaltender zu sein, auch abgesehen davon, daß man einige seiner angeführten Schriften in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht ungern vermißt hätte, daß seine Gewährsmänner in ihren Ansichten keineswegs übereinstimmen und manche durch seine Ausführungen direkt widerlegt werden.

Eine überragende Vorarbeit fand der Verfasser in den Untersuchungen des gelehrten englischen Benediktiners Cuthbert Butler<sup>13</sup>, der Beschauung und beschauliches Leben nach der Lehre des hl. Augustinus, Gregor und Bernhard behandelte, allerdings z. T. zu anderen Ergebnissen gelangte, so daß er vom Verfasser als Gegner hätte angeführt werden können. Jedenfalls wäre eine Auseinandersetzung mit jener klassischen Arbeit erwünscht gewesen.

Wiederholt betont Gregor in seinen Werken seine Abhängigkeit von Augustinus. So hätte die Untersuchung Mager's über die Mystik des hl. Augustinus, die der Verfasser leider nicht berücksichtigt, manches Licht über mehrdeutige Texte Gregors verbreiten und sie vor Mißdeutungen schützen können. In dieser Untersuchung kommt Mager zu dem Ergebnis: Es läßt sich feststellen, daß Augustinus in Einklang mit der Mystik aller Jahrhunderte steht, wenn er das Wesen der Mystik in einer artbesonderen Erkenntnisweise findet<sup>14</sup>.“ Zu demselben Ergebnis kommt der hervorragende französische Dominikaner Gardail, der vom Verf. leider ebenfalls nicht genannt wird. Ausgehend von einer sorgfältigen Analyse der *mens* bei Augustinus als Träger des übernatürlichen Lebens, kommt er in seinem Strukturaufriß des mystischen Schauens unter beständiger Berücksichtigung des hl. Thomas und der lebendigen Erfahrung der hl. Theresia zu dem Ergebnis, daß das Wesen der mystischen Erfahrung in einer unmittelbaren Wahrnehmung

<sup>13</sup> Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life (London 1926).

<sup>14</sup> Alois Mager O. S. B., Augustinus als Mystiker in *Philosophia perennis*, hrsg. von Fr. J. v. Rintelen, Regensburg I (1930) 95.



der Gegenwart Gottes in der Seele besteht<sup>15</sup>. Nicht bloß in der Lehre von den geistigen Sinnen, sondern in seiner ganzen Lehre der *mens* erweist sich Gregor von Augustinus abhängig. Wäre dies beachtet worden, so würde die Darstellung sicher an Klarheit gewonnen haben, die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Mystik aber hätte wohl anders gelautet. Dankbar wird man dem Verfasser für die Zusammenstellung der Texte über *mens* und die geistigen Sinne gerade von seiten der Poulain-Schule sein, die wegen dieser Lehre angegriffen worden ist, obwohl sie sich bereits bei Origenes findet.

Was Gregor in den zusammengestellten Texten über die direkte Wahrnehmung Gottes bei der *contemplatio infusa* schreibt, ist so einfach, klar und deutlich, daß man nicht bloß an die Abhängigkeit von Augustinus erinnert wird, sondern auch einen begnadigten Mystiker zu hören glaubt, der eigenes Erlebnis schildert. In diesen Texten spricht Gregor von dem Zentralphänomen der Mystik, von der Gottschauung, wie sie die Mystiker alle Jahrhunderte hindurch von sich behauptet haben. Aus seinen Worten ergibt sich, daß Gott in der passiven *contemplatio infusa* durch geistige Bilder geschaut wird. Psychologisch betrachtet ist sie also nicht bloß gradmäßig, sondern vielmehr armmäßig von der *contemplatio acquisita* verschieden, wie die Poulain-Schule, gestützt auf die übereinstimmenden Aussagen der Mystiker, immer behauptet hat. Ob man deshalb auch auf eine armmäßig verschiedene Gnade als Wirkursache schließen muß, wie Lieblang selbst andeutet, sei gern der Dogmatik in ihrem Traktat *de gratia* überlassen, zumal dabei umstrittene Probleme der Gnadenlehre in Frage kommen. An dieser Auffassung hindert nicht, wenn man der Kürze halber von Gebetsgnaden spricht, wobei sich aus dem ganzen Zusammenhang deutlich ergibt, daß man eine psychologisch wahrnehmbare Seite der Gnade behandelt.

Daß die Lehre der Kirche auch für die Behandlung der psychologischen Seite der Mystik Grundlage und Norm sein muß, ist für jeden Katholiken eine solche Selbstverständlichkeit, daß es wohl für einen katholischen Theologen überflüssig erscheinen könnte, das noch besonders betonen zu müssen.

Die große Bedeutung Gregors für die Mystik der kommenden Jahrhunderte, besonders auch für die Mystik des Mittelalters, wird vom Verfasser mit Recht hervorgehoben, wobei er auch Tauler nennt, der nicht bloß einer der größten Mystiker des Dominikaner-

---

<sup>15</sup> A. Gardeil O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris 1927) I 349; II 21 ff. 131 ff.; die mystische Erfahrung nach der hl. Theresia und dem hl. Johannes vom Kreuz ebd. 265 ff.



ordens, sondern des ganzen Mittelalters ist. Sein Mitbruder Heinrich Denifle charakterisiert zustimmend die Mystik Taulers: „Tauler spricht vor allem den Grundsatz aus: Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen. Wir dürfen wohl bitten, daß Gott uns eine wahre Verleugnung unserer selbst schenke und daß wir uns ganz zu ihm wenden. Das ist eine nüchterne Lehre, die nicht einmal alle späteren Lehrer der Mystik in dem Maße gehabt haben. Tauler sagt deshalb, die Beschauung sei nicht eine Folge natürlicher Eigenschaft, sondern der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste aus freier Güte gegeben habe.“ „Da jenes höhere Leben“, so fährt Denifle fort, „von einer außerordentlichen Gnade abhängt, hat es eben nicht jeder. Aber auch jene, denen Gott diese Gnade gibt, haben sie nicht ununterbrochen, sondern nur zu Zeiten, und darum wechselt Tätigsein und Schauen.“ Denifle verweist dann auf die „schöne Darlegung bei Suarez“ De relig. II tract. 4 lib. 2 c. 14<sup>16</sup>.

Was Denifle „mit magistraler Gelehrsamkeit“ bereits bei den Dominikanermystikern des 14. Jahrhunderts nachweist, bezeichnet Lieblang als „neuere Theorie“, und er will bei Gregor das Gegenteil finden, wenn er bemerkt: „Gregors Doktrin steht im Gegensatz zu einer neueren Theorie, derzufolge ein Streben nach der Kontemplation vermessen wäre“; es sei gefährlich, „daß man die Mystik als eine außerordentliche Gnade, zu der eine außerordentliche Berufung Gottes notwendig ist, bezeichne“ (174). Der große Papst dagegen äußert sich in seinem Briefe an Marianus ungehalten darüber, daß man seine *Moralia* öffentlich vorgelesen habe, weil er eben darin von hoher, außergewöhnlicher mystischer Begnadigung spricht. Es sei „eine rein erzieherische Maßnahme“, meint Lieblang. Allerdings, aber andere werden darin zugleich die Ansicht Taulers wiederfinden, der Gregor eingehend studiert hat.

Gregor soll nach der Darstellung der Doktorarbeit „Vollkommenheit“ und „Kontemplation“ „als eines setzen“. „Die moderne Auseinanderreißung von Kontemplation und Vollkommenheit“ soll bei Gregor „scharfe Widerlegung“ finden (105). Vor allem vermißt man bei dieser Behauptung, was mit dem vieldeutigen Worte Kontemplation gemeint ist. Wird mit diesem Worte ein gehobenes inneres Gebet bezeichnet oder ein affektives Gebet in besonderer Ergriffenheit oder das Gebet der Einfachheit oder die *contemplatio acquisita*, so dürfte es schwer sein, auch nur einen einzigen Namen zu nennen, der das Streben nach einer solchen „Kontemplation“ als vermessen bezeichnen würde. Die Ignatianischen Exer-

<sup>16</sup> Buch v. geistl. Armut, hrsg. von H. S. Denifle O. P. (1877) S. XXVII.



ziten weisen sogar direkt den Weg dazu. Meint man aber damit die *contemplatio infusa*, die ebenso wie Visionen und Offenbarungen ein artverschiedenes präternaturales Erlebnis darstellt, so sind allerdings in alter wie neuer Zeit nicht wenige der Ansicht, daß diese ein freies, außergewöhnliches Geschenk Gottes sei, auf das man sich besser vorbereitet, wenn man sich dessen für unwürdig hält, als wenn man es zum Gegenstand seines asketischen Strebens macht. Zur Heiligkeit ist es nach der Ansicht der großen Geisteslehrer nicht notwendig. Der hl. Franz von Sales rühmt ein heldenmütiges, gottgeweihtes Leben auf dem gewöhnlichen Gnadenwege als „ekstatisches“ Leben; „von vielen Blutzegen und Heiligen lesen wir, daß Gott ihnen im Gebet außer großer Andacht und glühendem Eifer keine besonderen Gnaden gewährt hat“. Nach dem hl. Vinzenz von Paul „besteht die Vollkommenheit nicht in der Gebetsweise, sondern in der Liebe, die größer und glühender in einer Seele sein kann, deren Gebet nach der gewöhnlichen Art in Erwägungen, Anmutungen und Vorsätzen verläuft, als bei einer anderen, die sich mit dem Gedanken schmeichelt, eine höhere Gebetsart zu besitzen“. Der hl. Alfons gestattet das Verlangen nach der *contemplatio infusa* nur solchen Seelen, „die schon mit ähnlichen Gunstbezeugungen begnadigt wurden. Denn für andere ist es der sicherere Weg, nur nach der aktiven Vereinigung zu verlangen und nur diese zu erbitten. Diese besteht in der Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen<sup>17</sup>.“

Für die eingehende Arbeit über den großen heiligen Papst und die geschickte Zusammenstellung der Texte werden alle, die sich mit diesem Gebiete beschäftigen, dem Verfasser zu aufrichtigerm Danke sich verpflichtet fühlen. Ungewollt aber ist hier der Beweis geboten, wie notwendig eine richtig aufgefaßte „Erlebnistheologie“ ist, um zum Verständnis des inneren Erlebens hochbegnadigter Mystiker zu gelangen.

---

<sup>17</sup> Myst. Gebetsgn. 298 ff.