

Der Priester als Mystiker.

Von P. Aug. Rössler C. Ss. R. in Mautern (Steiermark).

4. Die Mystik des priesterlichen Gebetes.

Der verdienstvolle, unerschrockene Erforscher der geschichtlichen Wahrheit, P. E. Michael S. J., teilte in einem seiner letzten Briefe vor seiner Todeskrankheit folgende Erinnerung aus seinen Studien zur Biographie Döllingers mit. Mit einem hohen kirchlichen Würdenträger, der ehemals zu den Verehrern des unglücklichen Gelehrten gehört hatte, war er in Verbindung getreten. Derselbe äußerte sich über Döllinger entschuldigend oder beschönigend: „Mystisch war er nicht.“ P. Michael bat um Erklärung dieses dunklen Wortes und erhielt zur Antwort: „Er hat nicht gern gebetet.“

Diese unwillkürliche Gleichsetzung von Gebet und Mystik enthält eine unbestreitbare, tiefe Wahrheit, die für das priesterliche Leben und Wirken kaum genug beherzigt werden kann. So verschiedene Begriffsbestimmungen nämlich von der Mystik auch gegeben werden und so sehr bisher in diesen Artikeln der weitere und der engere Sinn derselben auseinandergehalten wurden, so hat F. A. von Besnard¹⁾ mit Berufung auf die Heiligen Gregor von Nyssa, Augustinus, Chrysostomus, Johannes Dam., Franz von Sales doch allgemein zutreffend geschrieben: „Das Gebet und die mystische Theologie ist ein und dasselbe.“ Das mystische Leben im allgemeinen nämlich ist „das Leben der Gottvereinigung“. In jedem wahren Gebete aber tritt die Menschenseele so notwendig irgendwie mit Gott in vertrauliche Verbindung, daß ohne diese nur der äußere täuschende Schein des Gebetes übrig bleibt. Nehmen wir aber die Mystik im strengen Sinne mit dem heiligen Johannes vom Kreuz

¹⁾ Beiträge zur mystischen Theologie. Augsburg 1847. S. 54.

als „die geheimnisvolle Erkenntnis Gottes in der Beschauung“ oder kurz mit der mittelalterlichen deutschen Mystik als „schauliche Vereinigung“, wozu der Mensch sich aus eigener Kraft durchaus nicht erheben kann, so kommt sie doch nicht ohne Gebet zustande und ist selbst nur als Ziel und Ende aller geistlichen Uebungen das erhabenste Gebet. Die Stufen der Beschauung werden daher auch geradezu Gebet der Sammlung, der Ruhe u. s. w. genannt.¹⁾ Als Gebet bezeichnet der große Mystiker des Kartäuserordens Dionys die praktische Mystik, wenn er in die Fußstapfen des Vaters der Mystik tretend, folgende Definition gibt: „Mystica theologia est interna ac abditissima mentis cum deo locutio atque caliginis, hoc est divinae, supersplendidissimae ac impenetrabilis et invisibilis lucis per ignorantiam quandam intuitio amorosa.“²⁾ Es klingt wie eine Uebersetzung dieser durch den Gegenstand gerechtfertigten Ueberschwenglichkeit des Mittelalters in die nüchterne Sprache der Neuzeit, wenn der heilige Franz von Sales in seinem „Theotimus“ die ganze Lehre vom beschaulichen Gebete im sechsten und siebenten Buche in den Satz zusammenfaßt: „Kurz, das innerliche Gebet oder die mystische Theologie ist nichts anderes als eine liebevolle Unterredung mit Gott, welche die Vereinigung der Seele mit seiner lebenswürdigen Güte zum Zweck hat.“ (6. B. c. 1.) als sind endlich die Werke der beiden Klassiker der Mystik, des heiligen Johannes vom Kreuz und der heiligen Theresia, der Hauptsache nach anderes als Anleitungen zum Gebetsleben?

Sonach hat der hervorragende Geistesmann der Gesellschaft Jesu P. Moriz Meschler den innigen Zusammenhang der eigentlichen Mystik mit dem übernatürlichen christlichen Leben theologisch durchaus richtig also dargestellt:

„Die höchsten und letzten Akte des mystischen Lebens, seine Vollendung durch die Anschauung Gottes, die beseligende Liebe, die Verklärung unseres Wesens in Gott, setzen sich in unscheinbaren, aber höchst wesenhaften Keimen an, entfalten sich, das Antlitz stets der Ursonne der himmlischen Seligkeit zuwendend, von Schönheit zu Schönheit und ranken empor von Vollkommenheit zu Vollkommenheit, bis endlich die gezeitigte

¹⁾ Vgl. Boulain, der sein Werk: „Des grâces d'oraison“ betitelt, mit der Unterscheidung des gewöhnlichen Gebetes vom mystischen beginnt und richtig erklärt: „Die Mystik berührt die Ascese nur in der Lehre vom Ge. et.“ (I. S. 8.) — ²⁾ De fonte lucis etc. Art. XIII. (Opera omnia ed. Tournai 1912. tom. 41. p. 116 b.)

und gefüllte Knospe des Erdenlebens sich sprengt, Glauben in Schauen, Hoffen und Sehnen in Besitz und Umfängen einigender Liebe übergeht, — aber alle Stufen, so viele ihrer sind, von der ersten bis zur letzten, und Entwicklungen derselben Art und Gattung. Die Seligkeit der Verklärten, die höchste mystische Beschauung hienieden und das Leben eines getauften Kindes unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander. Wie das Genie wesentlich eins ist mit der gewöhnlich angelegten Menschennatur, so ist auch der verklärte Heilige nicht mehr als ein höherer Christ. Die Anlage des gewöhnlichen Christenkindes birgt wesentlich alle Herrlichkeiten der Mystik in sich. Ja, so wie das natürliche und das übernatürliche Leben sich nicht unberührt nebeneinander bewegen können, sondern das eine auf das andere sich stützt, es ergreift und erhebt und in ihm und durch es seine Lebensbetätigung wirkt, so und noch mehr gründet und lebt die höhere Mystik in dem gewöhnlichen Christenleben.¹⁾

Als Lebenswirklichkeit offenbart sich nun dieser Keim des mystischen Lebens sowie seine Vollendung im Gebet. Im Christenkinde, das stammelnd mit ungeheißt gefalteten Händchen der frommen Mutter das „Vaterunser“ nachspricht, erscheint diese segenspendende Himmelspflanze in unscheinbarer, lieblicher Zartheit. Dasselbe „Vaterunser“ ist von Heiligen, wie Maximus „dem Bekenner“ und Theresia von Jesus, mit lichtstrahlenden und liebebeglühenden Erklärungen versehen worden, die zu den Perlen der Mystik gehören. In einem seraphischen Franziskus, der ganze Nächte schlaflos ohne Ermüdung in dem beständig wiederholten entzückten Ausruf: „Mein Gott und mein Alles!“ zubringt, sehen wir die Himmelspflanze bis zum Himmel empornwachsen in wundervoller Entfaltung. Ist es daher nicht selbstverständlich, daß der Priester, als der berufene Mann und Lehrer des Gebetes, pflichtgemäß die höchste Vollkommenheit des Gebetes in der Beschauung anstreben oder doch ersehnen muß? Der einfachste Laie würde als schlechter Christ bezeichnet, wenn seine Freunde an seinem Sarge wahrheitsgemäß sagen müßten: „Er hat nicht gern gebetet.“ Dem Priester würde dieses Wort das Verständnis für die Mystik des Gebetes absprechen und wohl das Schlimmste vor dem Richterstuhle Gottes für ihn befürchten lassen. Die nüchterne Sprache des Rechtes stellt ihn ja den Laien als Vorbild auf. „Clerici“ heißt es im Can. 124 des eben veröffentlichten neuen Codex iur. can. „debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in

¹⁾ Ascese und Mystik. Freiburg 1917. S. 93.

exemplum excellere“. Durch die strenge Verpflichtung zum Breviergebet steht er als geweihter Mittler zwischen Gott und dem Volke. In der Verrichtung desselben mit Christus vereint, um dessen Wert auf Erden fortzusetzen, soll er die geheimnisvollen Angriffe der Bosheit auf das Reich Gottes nach Kräften abwehren. Der heiligmäßige P. Paul Gin hac S. J. († 1895) äußerte sich diesbezüglich: „Deshalb scheut unser Feind keine Mühe, um uns vom Gebete abzubringen. Auf dieses Ziel richtet er alle seine Anstrengungen in der Ueberzeugung, daß es nichts Mächtigeres gibt, als einen Mann, der betet, und daß man anderseits ohne Gebet in der Vollkommenheit nicht vorankommen kann.“¹⁾ Das persönliche Glück des Priesters wird daher ebenso vornehmlich von seinem Fortschritt im Gebetsleben abhängen, wie das Heil der ihm anvertrauten Gläubigen; ja, es ist nicht zu viel mit der Behauptung gesagt, daß der Priester als wirklicher Mystiker mit seinem Gebete am meisten zum Heil der ganzen Kirche und der Menschheit beiträgt. Um wenigstens skizzenhaft diese Behauptung zu erweisen, muß zunächst noch eingehender das Verhältnis des Gebetes zur mystischen Beschauung dargelegt werden, um sodann die Wirkungen für das priesterliche Leben daraus zu entwickeln. Dabei läßt sich die Stellungnahme zu gewissen theologischen Kontroversen der letzten Jahre kaum vermeiden und unwillkürlich drängen sich einzelne Wünsche für die Praxis auf.

Dem allgemein gebräuchlichen Namen „Officium divinum“ entsprechend, kommt der Priester seiner strengen Gebetspflicht durch die Verrichtung des kanonischen Stundengebetes nach. Seiner Natur nach ist dasselbe ein gemeinschaftliches und öffentliches Gebet im Gegensatz zu der privaten Gebetsübung. Zum vollkommenen Ausdruck gelangt dieser öffentliche Charakter im Namen der einen Kirche Christi im Chorgebet.²⁾ Es ist daher selbstverständlich, daß dieses Gebet aus dem Herzen heraus auch mündlich zum Ausdruck gelange. Der heilige Thomas geht daher bei Beantwortung der Frage, ob

¹⁾ Leben von A. Calvet. Deutsch von D. Werner. Freiburg 1916, S. 116.

— ²⁾ Auch das Kirchenrecht muß, sobald es über den Buchstaben hinaus in die Tiefe geht, die mystische Erhabenheit dieses öffentlichen Charakters betonen. Vgl. z. B. die schöne Darlegung bei Wernz, *Jus decretalium*. II p. 270 sq. Romae 1899. „Ecclesia enim est Corpus Christi mysticum in quo omnes unum sumus in Christo, ideo etiam per modum unius societatis Deum colere debet.“

das Gebet mündlich sein solle (II. II. qu. 83. n. 12) von der Einteilung des Gebetes in ein gemeinsames und ein privates (*communis et singularis*) aus. Jenes, das die Diener der Kirche im Namen des gläubigen Volkes Gott darbringen, ist notwendig auch mündlich. Für das Gebet des einzelnen liegt diese Notwendigkeit nicht vor; die drei Gründe aber, die nach dem Engel der Schule auch das Gebet des einzelnen leicht und mit Nutzen zum mündlichen gestalten, sind erschöpfend. Hauptsächlich kommt der zweite in Betracht: „Im mündlichen Gebet erscheint der Mensch in seinem ganzen Wesen nach Seele und Leib als Diener Gottes.“ Gewissermaßen kommt daher dem mündlichen Gebet ein Vorzug vor dem rein innerlichen zu. Gegenüber den Witlefiten und den Quietisten, die das mündliche Gebet geringschätzten, hat die Kirche gerade die Erhabenheit des mündlichen Gebetes besonders betonen müssen.

Der Priester gilt nun auch außer dem Chöre beim Beten seines Breviers als öffentlicher Vertreter der Kirche. Es ist einer der erhabensten Gedan'en, daß das Priestertum der Kirche auf dem katholischen Erdkreis durch das gemeinsame Stundengebet zu einem idealen Chorgebet verbunden ist. Schon aus diesem Grunde soll daher der Priester auch als Einsiedler beim Breviergebet die wesentliche innere Andacht auch mündlich zum Ausdruck bringen. In seinen gläubigen Augen wird aber dieses Gebet derart das vornehmste Tageswerk sein, daß er ohne weiteres freudig die Losung des großen Patriarchen der abendländischen Mönche zu der seinigen macht: „*Operi Dei nihil praeponatur.*“

Die Erhebung zur mystischen Beschauung war bei den großen Mystikern des Mittelalters vornehmlich an die Erfüllung dieser Gebetspflicht geknüpft. Das in Gott gesammelte Leben dieser Gebetshelden war eine beständige liebevolle Vereinigung mit Gott im stillen Herzensgebet, aus dem das Chorgebet wie die helle Flamme aus der Glut von Zeit zu Zeit emporlohte. So wurde in und mit dem göttlichen Offizium oder als Vorbereitung darauf das private betrachtende oder rein innerliche Gebet ohne bestimmte Zeit und Methode geübt. Ein anschauliches Bild dieses Gebetslebens, dessen Anmut den Leser fesselt und erbaut, liefert neuestens das elfte Heft der „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland“ unter dem Titel: „Das Beten der Mystikerinnen“ von P. Hieronymus Wilms (Leipzig 1916). Nach den

Chroniken von sieben süddeutschen Dominikanerinnenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts, die teilweise bereits durch das Werk des Bischofs Greith „Die deutsche Mystik im Predigerorden“ (Freiburg 1861) weiteren Kreisen bekannt worden sind, wird hier das Gebetsleben zunächst mit historischer Treue derart vorgeführt, daß die Macht und Erhabenheit des Berufes zu einem solchen Leben auch für die Gegenwart, und zwar zuerst für den Priester von selbst hervorleuchtet. Wenn nämlich der Seelsorgepriester auch nicht zum beschaulichen Leben allein berufen ist, so vermag er doch die ihm obliegende Berufstätigkeit nicht ohne jenen Gebetsgeist erspriesslich für sich und andere auszuüben, der diese Mystikerinnen belebte. Schließlich muß jedem Pfarrer doch für seine Kirche als Ideal das vorschweben, was von jenen Klöstern gesagt wird: „Es waren Stätten, wo nach Absicht der Kirche Gott die höchste Ehrung von seiten der Gemeinschaft dargebracht werden sollte in der vollen Entfaltung des liturgischen Gottesdienstes.“ Sollte aber jemand meinen, beschauliche Nonnenklöster seien zur Gebetschule für Priester in der Welt nicht geeignet, so darf das schon erwähnte Werk des Kartäusers Dionysius Rickel „De fonte lucis ac semitis vitae“ angeführt werden, das einem Weltpriester behufs täglicher Gebetsübung als Primizgeschenk gewidmet ist. Im Anschluß an den „divinissimus ille“ Johannes Ruysbroek († 1381) erklärt er dort (Art. 21) das Wort des Herrn, das der Bischof bei der Priesterweihe an die Neomysten richtet: „Jam non dicam vos servos sed amicos“ (Jo. 15, 15) von verschiedenen Stufen der priesterlichen Vollkommenheit. Knechte mit noch anfänglicher kindlicher Furcht sind jene, die Gottes Gebote aus Liebe beobachten, schwere Sünden meiden, das tätige Leben in Werken der Barmherzigkeit üben, aber zum Geschmack des beschaulichen Lebens noch nicht gelangt sind. Freunde aber seien jene, die über jenes tätige Leben hinaus der Kontemplation sich durch inneren liebevollen Anschluß an Gott befleißigen. Die höchste Stufe nehmen jedoch jene verborgenen Freunde Gottes ein, die mit vollkommenster Hingabe an Gott ohne Rücksicht auf eigenen inneren Trost einzig und allein Gottes Wohlgefallen suchen. Dieser Höhepunkt ist an das mystische Gebetsleben geknüpft.

Dieser harmonische, organische Zusammenhang des gesamten Gebetslebens, der im Anschluß an den heiligen Thomas und die mittelalterliche Mystik soeben freilich nur mehr angedeutet als dar-

gelegt wurde, ist von den Berirerern der theologischen Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten leider nicht durchweg festgehalten worden. Das Verhältniß des mündlichen Gebetes zum betrachtenden wird daher heute manchmal durch einseitige Auffassungen geradezu entstellt, während die richtige Beziehung des sogenannten aktiven Gebetes zu dem mystischen, passiven Gebete der Beschauung ganz verschwindet. Dem Wesen nach ist ein Unterschied zwischen mündlichem Gebet und innerer Betrachtung kaum vorhanden. Soll das mündliche Gebet nicht zur geistlosen Lippenbewegung herabsinken, so muß es stets von einer gewissen Betrachtung eingeleitet und begleitet werden. Der Mensch kann in Wirklichkeit nicht beten, ohne wenigstens innerlich zu erwägen, zu wem er redet. Aus diesem naturgemäßen Zusammenhange erklärt es sich, daß, wie erwähnt, der heilige Thomas nicht sowohl zwischen mündlichem und innerlichem Gebet, als vielmehr zwischen gemeinsamem und privatem Gebete unterscheidet und den mündlichen Ausdruck nur als unwesentliche Zugabe zur Erhebung des Herzens zu Gott, dem eigentlichen Gebete ansieht. Auch das innerliche Privatgebet macht sich daher oft unwillkürlich in lauten Worten Luft.¹⁾ Demgemäß besteht das Ziel der Ignatianischen Betrachtungen in den Kolloquien, die der Heilige in ein tiefempfundenes, mündliches Gebet ausklingen läßt. Diese Theorie wird durch eine 1500jährige Praxis in der Kirche bestätigt. Niemand zweifelt daran, daß von den Tagen der Apostel an alle Christen nach dem Vorbilde der Gottesmutter (Lk. 2, 19. 51.) mehr minder mit der inneren „Betrachtung im Gebet“ vertraut waren und daß insbesondere keine religiöse Genossenschaft entstand, in der nicht eine beständige betende Sammlung des Herzens als zur Tagesordnung gehörig angestrebt wurde. Allein eine regelmäßige methodische Betrachtung, die nach Gegenstand und Dauer bestimmt ist, beginnt erst im 15. Jahrhundert in den Klöstern aufzutreten. Der hervorragende Erforscher des Gebetslebens P. Boulain gibt der geschichtlichen Wahrheit unverfälschtes Zeugnis in den Worten (a. a. O. I. 68 ff.):

„Das Gebet der alten Orden bestand mehr darin, sich mit den Gedanken des heiligen Offiziums und der Heiligen Schrift ganz zu durchdringen. Daher dachte man in der freien Zeit darüber nach, ohne sich

¹⁾ Tertio adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione secundum illud psalmi: „Laetatum est cor meum et exultabit lingua mea.“ (II. II. qu. 83. a. 12.)

an eine feste Ordnung zu binden. Vor dem 16. Jahrhundert stellen die Regeln der Orden als Gebet klar nur das Beten des Tagesoffiziums auf. Mit dem Wortgebet (*oratio*) bezeichnen sie das mündliche Gebet“ — ohne, wie wir hinzufügen, das innere Gebet davon zu trennen „Der heilige Ignatius dachte nicht daran, die allgemeine Gebetsart zu ändern. Er ließ alle, die in seinen Orden eintraten, einen Monat in Stillschweigen seine Exerzitien machen. Dann bestand das vorgeschriebene Gebet nur in einem mündlichen Gebet von einer halben Stunde, dem kleinen Offizium der seligsten Jungfrau. Den Professoren wurde nur im allgemeinen nahegelegt, möglichst viel ihrer freien Zeit dem Gebete zu widmen. So ging es in der Gesellschaft Jesu etwa 30 Jahre. Dann bürgerte sich allmählich das innere Gebet (das heißt die zeitlich festgelegte methodische Betrachtung) ein.“

Nur ein Zeugnis aus dem Ende des 15. Jahrhunderts möge für die Richtigkeit dieser Darstellung angeführt werden, das freilich einzigartigen Wert besitzt. Der große Beteter aus dem Gebetsorden der Kartäuser, Dionys, hat in seinen kostbaren *Opera minora* eine umfangreiche Abhandlung „*De oratione*“, worin in umständlich scholastischer Weise das „*opus praecipuum et maxime necessarium, saluberrimum quoque universorum concernens statum fidelium*“ nach allen Seiten hin behandelt wird. Die Unterscheidung in ein mündliches und innerliches Gebet sucht man aber vergeblich darin. Dagegen faßt er alle Gebetsübung, soweit sie in der Macht des Menschen liegt, als Vorbereitung auf die mystische Beschauung auf und schließt daher mit der trostvollen Versicherung, daß Gott dieselbe dem entsprechend Vorbereiteten gewähren werde.¹⁾ Wer in einem anderen Werkchen desselben „*De meditatione*“²⁾ eine Methode zum betrachtenden Gebete erwartet, täuscht sich. Dionysius führt nur Betrachtungsgegenstände vor und seine Mahnung, daß man bei den Betrachtungen Ordnung halten sollte, bezieht sich nur auf eine geeignete Reihenfolge dieser Gegenstände.

Die große Meisterin des Gebetes St. Theresia gibt diesem Verhältnis von mündlichem und innerlichem Gebet gleich im Anfang ihres Meisterwerkes „*Die Seelenburg*“ also Ausdruck: „So viel ich verstehen kann, ist die Pforte, durch die man in diese Burg eingeht, das Gebet und die Betrachtung. Ich meine hier nicht bloß das inner-

¹⁾ Quum Deus omnipotens naturaliter bonus et pius, viderit mentem hominis ita esse dispositam, ornatam et affectam habebit in ea complacentiam grandem eamque sibi intime applicabit et intra se rapiet, stabiliet obdormireque faciet. *Opera omn. tom. 41. p. 67.* — ²⁾ *Op. omn. tom. 41. p. 69—90.*

liche Gebet, sondern auch das mündliche, welches, damit es Gebet sei, ebenso wie jenes, mit Aufmerksamkeit und Ueberlegung verrichtet werden muß. Denn ein Gebet, bei dem man nicht bedenkt, mit wem man redet, um was man bittet, wer der ist, der da bittet, und wer der, den man bittet, nenne ich gar nicht Gebet, wie geschäftig man auch dabei die Lippen bewegt. . . . Gott verhüte, daß ein Christ also bete.“¹⁾

Mit dem Gesagten soll selbstverständlich nicht eine widersinnige, rückläufige Bewegung gegen die richtige Unterscheidung in ein mündliches und ein innerliches Gebet, die sich heute auch in Katechismen findet, eingeleitet werden. Noch viel weniger soll der wohlthätige Fortschritt verkannt werden, der durch die Aufnahme einer bestimmten Betrachtungszeit auch in die Tagesordnung der Priesterseminare samt einer Anleitung zur methodischen Betrachtung allmählich seit dem 16. Jahrhundert erfolgt ist. Wohl aber darf ein Wort gesagt werden gegen einen gewissen Mißbrauch jener Unterscheidung und gegen eine einseitige Ueberschätzung dieses Fortschrittes. Ein wirklicher Mißbrauch aus mangelndem Verständnis, der nach F. W. Faber den Anfängern im Gebetsleben gern anhaftet, ist es nämlich, wenn das methodisch betrachtende Gebet an sich über das mündliche Gebet erhoben und schon für ein Zeichen der Vollkommenheit angesehen oder mit dem sogenannten „innerlichen Leben“ ohne weiteres verwechselt wird. Auch bezüglich des Gebetes gibt es, mit dem erfahrenen Seelenführer P. Ginac zu reden, „in der Welt Leute, die uns vor dem Richterstuhle Gottes erröten machen werden“. Dieses Wort war an Novizen gerichtet. Solche Weltleute verstehen manchmal meisterhaft betrachtend zu beten, ohne je eine methodische Betrachtung gemacht zu haben. Umgekehrt kann die gewohnheitsmäßige Betrachtung, namentlich wenn sie offiziell gemeinschaftlich gehalten wird, ohne ernste beständige Geistesarbeit in ein fruchtloses müßiges Hinbrüten ausarten, wie das Chorgebet ohne diese Vorbedingung nicht selten zu einem unwürdigen Geschrei wird. Mit Beziehung auf das priesterliche Leben wird mit jener Uebertreibung der Schein erweckt, ja auch manchmal geradezu ausgesprochen, als ob das mündliche Breviergebet der Betrachtung gegenüber minderwertig sei. In dieser Beziehung ist es allerdings notwendig,

¹⁾ Erste Wohnung. 1. Hauptst. (Sämtl. Schriften. Neue deutsche Ausgabe Regensburg. 1911. Bd. 4. Teil 1. S. 13.)

daß man zu der innigen Verbindung des mündlichen und betrachtenden Gebetes zurückkehre, die St. Thomas in klassischer Weise betont. Der Priester wird sein Brevier kaum vollkommen beten, wenn er seinen Geist nicht wie ehemals mit den Gedanken des heiligen Offiziums erfüllen läßt und durch innerliches Privatgebet sich vorbereitet, um als Glied des mystischen Leibes Christi das pflichtmäßige Gebetsopfer der Kirche darzubringen.

Die übertriebene, scharfe Unterscheidung dieser Gebetsarten hat ferner eine Betonung des mündlichen Charakters des Breviergebetes zur Folge gehabt, die in manchem Lehrbuch der Kasuistik geradezu einer handwerksmäßigen Behandlung dieses erhabenen geistigen und geistlichen Lebensvorganges nahekommt. Werden die kasuistischen Regeln nicht durch spekulative und asketische Beleuchtungen des Gebetes ergänzt, so ist nicht selten das Ergebnis bei eifrigen neugeweihten Brevierbetern jene geistlose, skrupulöse Zungengymnastik, die vielmehr Mitleid als Erbauung hervorruft. Gewöhnlich verwandelt sich dieser unnatürliche Mechanismus im Laufe der Jahre in einen ärgerlichen Laxismus. Ein Mangel an Verständnis für die hohe Bedeutung des Chorgebetes in der Kirche, wie auch des Choralgesanges ist eine weitere Folge jener schroffen Gegenüberstellung von mündlichem und innerlichem Gebete. Nicht wenige schüttelten daher verständnislos den Kopf, als Pius X. sein Reformwerk mit dem bekannten *Motu proprio* über den liturgischen Gesang begann. Nicht minder wird diese weise Absicht der Kirche verkannt und vereitelt, womit sie die kanonischen Horen auf den ganzen Tag verteilt, um ihre Diener mittels wiederholter Unterbrechung der Arbeit durch das Gebet zur beständigen Sammlung in Gott anzuleiten. Eine weitgehende Rücksicht auf die Arbeitslast des Priesters ist hierbei ja unerlässlich. Es bleibt aber doch eine bedauerliche Vereitelung des Zweckes dieser Gebetsstunden, wenn ohne Grund das Tagespensum auf einmal möglichst schnell abgetan wird, um die übrige Zeit allein der Beschäftigung widmen zu können! Kardinal Richelieu soll sich dadurch eine etwa 45 Stunden währende Freiheit von der Brevierlast verschafft haben, daß er das Offizium des einen Tages eine gute Stunde vor Mitternacht anfang und das ganze Brevier des nächsten Tages unmittelbar daran anschloß. Entspricht dieser Bericht der Wahrheit, so legt er immerhin noch Zeugnis von dem priesterlichen Pflichtgefühl des Staatsmannes ab. Wahrscheinlich hätte er aber

Frankreich und Europa mehr genügt, wenn der kluge Staatsmann den betenden Kirchenmann weniger auf diese Weise in den Hintergrund gedrängt hätte. Liegt aber auf priesterlichen Schultern keine Last von Staatsgeschäften, wie auf denen jenes Kardinals, so kann irgendwelche Nachahmung dieser Praxis umsoweniger erspriesslich sein.

Die Klagen der heiligen Theresia über Seelenführer, die von ihrem Gebetsleben wenig oder nichts verstanden, sind allbekannt.¹⁾ Auch hierin wird sie von ihrem Gefährten in der Reform, dem heiligen Johannes vom Kreuz, unterstützt. Seiner Erfahrung in der Seelenleitung seiner Zeit gibt er z. B. in den Worten Ausdruck: „Wie oft salbt der Herr eine Seele mit der überaus zarten Salbung einer liebenden, freudigen, friedvollen, ganz einzigen, über allen Sinn und über alles Denken erhabenen Erkenntnis. Da kommt aber einer daher, der wie ein Schmied nur zu hämmern und zu schlagen weiß, und eben, weil er sonst nichts gelernt hat, sogleich der Seele befiehlt: „Laß dies alles! Das ist nur Zeitverlust und Müßiggang. Nimm etwas zur Hand, meditiere, übe dich im tätigen Leben! Alles andere sind nur Träumereien und Aestereien. Solche Menschen kennen die Stufen und die Wege des Geistes nicht.“²⁾

Der strenge, überaus nüchterne Heilige hat damit so wenig Gefühlschwärmer und sentimentale Seelen in Schutz nehmen wollen, wie die ebenso nüchterne Theresia, die unerbittlich jede Anwandlung von Einbildungen und jedes Verlangen nach außerordentlichen Dingen im geistlichen Leben bekämpfte. Beide würden ganz und gar den Worten zustimmen, womit P. Poulain im Vorwort zu seinem „Handbuch der Mystik“ die Ascese des heiligen Ignatius empfiehlt, die „auf die Vernunft aufgebaut und zum Handeln drängend mit der echten Mystik auf demselben Fundamente steht“. Beide setzen bei ihren Klagen Seelen voraus, die im Geiste der Ignatianischen Exerzitien wirklich in rücksichtsloser Selbstverleugnung geübt für Gott allein in christlicher Erfüllung ihrer Berufspflichten leben. In solchen Seelen beginnt Gott gern selbst als liebender und geliebter Herr auf die Weise zu wirken, die mit der Beschauung (contemplatio) das mystische Gebetsleben hervorbringt. Zum Führer solcher Seelen wird natürlich nur ein Priester geeignet sein, der sozusagen sich und die Welt unter den Füßen hat und in der eigent-

¹⁾ Vgl. Ihre Leben, Kap. 13. — ²⁾ Lebendige Liebesflamme. Sämtl. Schriften übersetzt von M. Jocham. 2. Bd. S. 430 f. Regensburg 1859.

lichen Theologie, das heißt im Verkehr mit Gott auf den Höhen des Gebetes zu Hause ist, wie der verantwortliche Bergführer in seinem Hochgebirge. Die erwähnten Klagen wären unberechtigt, wenn der Priester zu diesem Führerdienste nicht eine bestimmte Pflicht hätte. Diese Pflicht ist auch wirklich vorhanden, da der Eintritt ins Priestertum doch nur durch die Pforte der unbedingten Hingabe an Gott geschehen darf, und — da es sich weiter nicht um ein Gebiet unberechenbarer Wunder oder außerordentlicher Charismen handelt, sondern um die *vita contemplativa*, die nach dem heiligen Thomas (II. II. qu. 180) zusammen mit der *vita activa* den Inhalt des christlichen Lebens bildet. Von dieser Erkenntnis Gottes in der mystischen Beschauung sagt der heilige Bonaventura im Anschluß an den sogenannten Areopagiten: „Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in vita ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.“¹⁾ Unter diesem „aliquid ultra“ versteht der seraphische Lehrer Offenbarungen, Visionen, Wunder, die also nicht zur mystischen Beschauung gehören.

Demgemäß ist es freudig zu begrüßen, daß in den letzten Jahrzehnten fortschreitend bis heute in der theologischen Literatur ein auffälliges Interesse an der Mystik erwacht ist. Wie gewöhnlich bei einem solchen Aufleben des Eintretens für eine vernachlässigte Sache haben freilich auch hier die berufenen Vertreter derselben nicht sofort einwandfreie Meisterwerke geschaffen. Die natürliche Folge davon waren Meinungsverschiedenheiten, deren Erörterung auf eine erfreuliche Klärung hoffen läßt, wenn auch zunächst der Streit da und dort unerquickliche Gestalt angenommen hat.²⁾ Handelte es sich um bloße Lieblingstheorien in der Studierstube, so brauchte die Kontroverse hier kaum erwähnt zu werden. Der Streit dreht sich aber um Begriffsbestimmungen, die in der theologischen Wissenschaft tief verankert, nicht geringe praktische Bedeutung für das geistige Leben haben. Nach Maßgabe des Raumes muß daher Stellung dazu genommen werden.

¹⁾ Sent. I. II. Dist. 23. a. 2. qu. 3. (ed. Quaracchi 1885 Tom. II. p. 546 a).

— ²⁾ Vgl. Commers Zeitschr. f. Philos. u. spek. Theologie. 1908. Bd. 22. S. 453 f., und 1909. Bd. 23. S. 150 f. „Die Kontemplationsarten nach der Lehre des heiligen Bernard“. Von P. Joseph a Spir. S. und Dr. Rieß. — Katholik 1912. I. S. 97 f. 291 f. 446 f. „Zur Theorie von den fünf geistigen Sinnen“.

Die rubrizierende und schematisierende Lehrbuchwissenschaft, die ja auf den meisten Gebieten unentbehrlich ist, kann eigentlichen Lebensvorgängen kaum gerecht werden. Je höher solche Lebenserscheinungen sind, desto individueller werden sie und desto weniger lassen sie sich durch eine Art Bivisektion in Paragraphen und Schablonen registrieren. Das Geistesleben hienieden erreicht nun seinen Höhepunkt in der Mystik, wenn der unmittelbare, geheimnisvolle Einfluß des Heiligen Geistes Verstand und Willen des Menschen zur Beschauung und damit zur Vereinigung mit Gott erhebt. Daher wird hier die Schulwissenschaft am bescheidensten sein müssen. Zu den besten Paragraphen der Zahn'schen Einführung in die Mystik gehörten deshalb § 24 und 25, worin „die Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes“ auf ihren Wert geprüft werden. An dem „Direttorio mistico“ des verdienten P. Scaramelli S. J. († 1752) wird dabei pietätvolle berechnigte Kritik geübt. Diese Kritik hätte aber noch weiter auf eine Einteilung der Beschauung ausgedehnt werden sollen, die zwar von Scaramelli nicht herrührt, aber durch sein Buch und dessen Uebersetzungen vielleicht am meisten verbreitet worden ist. Es ist die Unterscheidung einer erworbenen und einer eingegossenen Beschauung (*Contemplatio acquisita et infusa*), die auch Zahn selbst angenommen hat. Die Reihe glänzender Namen, die vor, mit und nach Scaramelli ohne weitere Prüfung dieser Unterscheidung zugestimmt hat, kann deren innere Berechtigung nicht ersetzen. Unbestritten ist sie nicht geblieben, wie deutscherseits der Benediktiner Dominikus Schram († 1797) beweist;¹⁾ sie hat sich aber bis heute fast wie eine allgemeine Meinung erhalten, obgleich sie statt die Sache zu klären, dieselbe nur trübt. Der scharfe Kritiker des Zahn'schen Werkes im „Katholik“,²⁾ der diesem neben verdienter Anerkennung mangelhafte Klarheit in der Unterscheidung von Asketik und Mystik vorhält, sagt mit Recht: „Im Deutschen kann der Ausdruck ‚erworbene Beschauung‘ nur gebraucht werden, wenn man sich dabei der *contradictio in adiecto* bewußt bleibt, denn es ist dabei von Beschauung, das heißt von einem übernatürlichen Schauen nicht die Rede.“ Dieser innere Widerspruch

¹⁾ *Institutiones theol. mysticae* I. c. 240. (ed. Leodii 1860 I. p. 373.) Schram begnügt sich bezüglich dieser Einteilung zu sagen: „hi termini sunt aequivoci et primo intuitu non satis sani.“ — ²⁾ „Prinzipienfragen der mystischen Theologie.“ Von Prof. Doktor Schleußner, Kath. 1909. I. 340 f.

ist nicht minder in der lateinischen Bezeichnung *Contemplatio acquisita* vorhanden und er ist auch in dem wertvollen, aber übermäßig gerühmten Werke des P. Boulain keineswegs überwunden, obgleich hier jene Bezeichnung durch „*Oraison de simplicité*“ = Gebet der Einfachheit“ ersetzt wird. P. Boulain hat nämlich in diese durch Übung erlangte Betrachtungsfertigkeit, die er als vereinfachtes Gebet bezeichnet, Elemente der wirklichen Beschauung aufgenommen und dadurch Unklarheit geschaffen. Anstatt das Boulainsche Wert rückhaltslos zu empfehlen, hätte daher der genannte Kritiker seine Einwendungen auch hier geltend machen sollen. Daher hat sich der Karmelit P. Josef vom Heiligen Geiste ein wirkliches Verdienst erworben durch seine Abhandlung: „Ueber die Arten der Kontemplation“,¹⁾ worin er gegen P. Boulain unter anderem eingehend nachweist, daß auf Grund der wissenschaftlichen Tradition und im Interesse der Klarheit nicht von einer doppelten Kontemplation, sondern nur von Meditation und Kontemplation die Rede sein kann.²⁾ In Frankreich selbst trat gegen Boulains Unterscheidung und andere Ansichten Saudreau auf, der durch eine Reihe von Werken über die Mystik zu verdientem Ansehen gelangt ist.³⁾ Indem er dafür die Einteilung in „ordentliche und außerordentliche“ Beschauung setzte, erneuerte er die von Schram angenommene Unterscheidung, die auch dem in vieler Beziehung ausgezeichneten Artikel „Beschauung“ von P. Zeiler O. F. M. im Freiburger Kirchenlexikon zugrunde liegt. In der erwähnten Abhandlung sucht P. Josef auch diese Ein-

¹⁾ *Commerz Zeitschr. für Philos. u. spek. Theol.* 1907. Bd. 21. S. 436 f.

²⁾ Nebenächlich ist der Irrtum, daß der gelehrte Karmelit Philipp von der heiligen Dreifaltigkeit († 1671) als erster die fehlerhafte Unterscheidung aufgestellt habe. Das Verdienst des Verfassers wird sogar erhöht, indem er nicht sowohl für seinen gefeierten Ordensgenossen als für die Wahrheit eintritt. Ebenso irrtümlich heißt es übrigens in der deutschen Uebersetzung von P. Boulains Werk (I. 92.): „Geschichtlich erscheint das Wort ‚erworbene Beschauung‘ nicht vor dem 17. Jahrhundert, außer bei Denis (!), dem Kartäuser im 15. Jahrhundert.“ Der Hinweis auf „Ueber die Quelle des Lichtes Kap. 8“ rechtfertigt diese Behauptung nicht.

³⁾ In deutscher Uebersetzung erschien sein Werk: „*Les Degrés de la Vie spirituelle*“ unter dem Titel: „Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen“, übers. von P. M. Schwabe S. J. (Trier 1901), ferner „*La Vie d'Union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité*“ als „Das gottgeehrte beschauliche Leben“². Graz. 1909. Vgl. zur Kritik der Boulainschen Theorie die Abhandlung im „*Katholik*“. 1909. I. 171 f.

teilung als nicht zutreffend zu erweisen. Inzwischen hat der französische Eudist P. Lamballe († 1914) unabhängig von P. Josef in der Schrift: „La contemplation ou Principes de Théologie mystique“, (Paris 1912) die unter dem Titel: „Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie“ (Regensburg 1914) ins Deutsche übersetzt wurde, kurz und praktisch gleichfalls die Unzulässigkeit jener irreführenden Unterscheidung dargetan. In engem Anschluß an die Autoritäten des heiligen Thomas, des heiligen Johannes vom Kreuz, der heiligen Theresia und des heiligen Franz von Sales ist in diesem kleinen Werke eine durchaus solide und klare Einführung in dieses hohe, schwierige Gebiet dargeboten.

Die angeführte Irreführung hat die weitere Folge, daß die Beschauung schon durch die nähere Bestimmung „eingegossen“ mit den Charismen oder den *gratiae gratis datae* leicht auf eine Stufe gestellt wird, während sie in die Reihe der zur persönlichen Heiligung verliehenen Gnaden gehört. Gewiß ist die Beschauung „der Gnaden Ueberlaß“, ¹⁾ aber sie ist nicht ein wunderbares Privileg einzelner bevorzugter Seelen. Vielmehr steht sie als „Ziel und Ende des Gebetes“ allen nach Vollkommenheit strebenden Seelen in Aussicht, wenn sie auch nicht ohne Schuld derselben verhältnismäßig selten verliehen wird. ²⁾

Für den Priester mit seinem standesgemäßen Beruf zur christlichen Vollkommenheit kann es nun am wenigsten heute gleichgültig sein, welche Meinung die richtige ist. Das Gebetsleben auf seiner höchsten Stufe enthält gerade für ihn in den schweren Aufgaben der Gegenwart die Quelle des reinsten Glückes, dessen er wie die ihm anvertrauten Seelen bedürfen. Freilich wird er es bleiben lassen, die Mystik lehren zu wollen und die Seelen in die Geheimnisse der Beschauung einzuführen. Diesbezüglich gilt das Wort des seligen Franziskaners Johannes Bonvisio († 1472). Als Novizen-

¹⁾ Der heilige Bonaventura (a. a. O. p. 545a) nennt sie „*Gratia excellens*“ zum Unterschied von der *gratia communis*. Treffend drückt Thomas von Kempen das Verhältnis der Beschauung zum gewöhnlichen Christenleben in den Worten aus: „*In Deo tota beatitudo et felicitas consistit . . . qualem expectant boni Christi fideles et praegustant interdum spirituales et mundicordes*.“ (Imit. Chr. III. c. 16.)

²⁾ Vgl. Lamballe a. a. O. „Der Beruf zur mystischen Beschauung“ 57—104. Dimmler „Eine Grundfrage der Mystik“ im Pastor Bonus XXVIII. S. 1—9. 1915/16. — „Der Scheideweg in der Mystik“. Katholik. 1917. S. 198.

meister lehnte er eine solche Zumutung entschieden ab, da dies nicht der Menschen, sondern Gottes Werk sei, und als ihm ein anderer Novizenmeister in Rom hierin gleichsam als Vorbild genannt wurde, blieb er lächelnd bei seiner Weigerung mit den Worten: „Das ist ein Unterricht (magisterium), den sich die göttliche Majestät selbst vorbehalten hat.“¹⁾ Wohl aber soll der Priester durch gründliche Ascese sich und andere vorbereiten. Das Wort: „Intra in gaudium Domini tui!“ erfüllt sich dann schon irgendwie hienieden an dem priesterlichen, wirklichen Mystiker des Gebetes, während der Priester ohne Gebetsleben, zumal in unserer veräußerlichten Zeit, stets versucht sein wird, gefährlichen Freudenersatz außerhalb seines Berufes zu suchen. Der geschwundene Glaube an die Macht des Gebetes muß durch die betenden Priester erneuert werden. Was ehemals der mystische Bruder Klaus von der Flüe dem Schweizer Volke durch sein Gebet verschafft hat, das soll der Papst der ganzen Kirche, der Bischof seiner Diözese, der Pfarrer seiner Gemeinde als wirklicher Mystiker zu erwerben streben. Die zunehmende sündhafte Entfremdung der Völker von Gott nötigt den Priester, sein Apostolat in möglichst vollkommener Weise zu üben. Diesbezüglich kleidet F. W. Faber die Erfahrung in die Worte: „Es sind immer die beschaulichen Heiligen, welche die Sünder am besten geliebt haben, sogar mehr als die Heiligen, die ihr tätiges Leben auf deren Bekehrung verwendeten. Ist dies der Grund, warum die Beschauung ein wesentlicher Bestandteil eines vollkommenen Apostels ist?“²⁾ Die hoffnungsvollste Meinung von der nächsten Zukunft endlich kann sich nicht verhehlen, daß der Kampf zwischen christlichem Glauben und fanatischem Unglauben eine gewaltige Verschärfung erfahren wird. Vor allem wird daher jeder Priester sich als Glaubensheld bewähren müssen. Wissenschaftliche und apologetische Studien allein bringen ihm diese Glaubenskraft nicht; noch weniger verschafft ihm den nötigen Einfluß auf die moderne Welt eine aufreibende Tätigkeit auf Kosten des Gebetslebens im Sinne des sogenannten Amerikanismus. Dagegen zählt der Kartäuser Dionys unter den Wirkungen des beschaulichen Gebetes folgende als letzte auf: „Postremo ex praedictis supernaturalibus ac mirandis coelestis sponsi et caritatis in anima certissimum sumitur argumentum fidei christianae, ita ut quicumque haec

¹⁾ Acta SS. 21. Mai. tom. V. p. 114b. — ²⁾ Der Fuß des Kreuzes. Deutsche Uebersetzung von Reichling. 6. Aufl. S. 177. Regensburg 1904.

experitur, in tantum ex eis in fide certificetur, ut quamvis totus mundus averteretur a fide, ipse tamen de fidei veritate non posset ambigere.“¹⁾)

Wer als Veteran sich heute noch an die Glaubensbegeisterung im preußischen Kulturkampf erinnert, denkt wohl mit Rührung an die Nachricht, die sich damals an eine der Reden des herrlichen Führers des katholischen Zentrums Hermann von Mallinckrodt im Parlamente knüpfte. Mit dem Ritterschwerte seines geistesmächtigen Wortes hatte er eben am 7. Februar 1874 den rohen Uebermut der Staatsgewalt gegen die Kirche niedergeschlagen. Da schritt er unmittelbar von der Rednerbühne auf den Geistlichen Rat Eduard Müller, den sozialen Apostel Berlins, zu und drückte ihm herzlich dankend die Hand mit dem Worte: „Sie haben gut gebetet.“²⁾ Wahrhaft ein katholisches Bekenntnis an die Macht des Gebetes! Das ganze Leben eines wirklichen Priesters könnte keine größere Anerkennung erhalten, als wenn auf seinem Grabstein das Wort zu lesen wäre: „Er hat gern und gut gebetet.“

Martin Luther als „Reformator“.

Von * * *

I.

Martin Luther wird von seinen Anhängern schlechtthin „der Reformator“ genannt, unter den anderen „Reformatoren“ wird ihm die erste Stelle zugewiesen. Nicht mit Unrecht. Ohne Luther wären die anderen „Reformatoren“ undenkbar gewesen oder hätten sich doch mit einer viel weniger tiefgreifenden „Reformation“ begnügen müssen. Dies gilt zunächst von seiner zeitlichen Priorität: „Ich bin der gewesen, dem es Gott zum ersten geoffenbart hat“, sagt er selbst in diesem Sinne; er betont oft und mit Nachdruck, daß die anderen nur geerntet, was er gesät, er habe erst den Weg für sie alle frei gemacht. Deshalb knüpft auch die „Reformationsfeier“ an Luthers Anschlag der Ablassthesen an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Noch viel mehr werden seine Anhänger geneigt sein, ihn geradezu als den einzigen anzuerkennen, je mehr sie unter dem Banne der eigenen Aussprüche Luthers stehen, in denen er für sich eine geradezu einzige Autorität mit den stärksten Worten in Anspruch nimmt.

Es ist jedoch merkwürdig, daß Luther selbst sein Werk nicht von dem Thesenanschlag am Vorabende des Allerheiligentages 1517 herleitet. Mehrere Thesenreihen, die seinem Auftreten gegen Teßel zum Teile zeitlich vorangehen, bezeichnet er selbst als den „Anfang

¹⁾ De fonte lucis. art. XVIII. Op. omni. tom. 41. p. 120 b. — ²⁾ Vgl. Otto Pfäff, Herm. v. Mallinckrodt, Freiburg 1901. S. 433.