

echte Seelsorgsweisheit, und wer wie Paulus allen alles zu werden sich bemüht, aber mit dem bescheidenen Anspruch, „um auf alle Weise *einige* zu retten“, der hat den Schlüssel zum Seelsorgsgleichmut gefunden.

Alle erwähnten Anforderungen rechter Lenkung, rechter Lebendigkeit, Allseitigkeit, rechter Einsicht, Klugheit, reiner Absicht und des rechten Geistes werden dem Eifer von selbst zuteil, fließt er nicht aus der Quelle unseres kleinmenschlichen, durch so viele ungeordnete Triebe getrübtten Denkens und Strebens, sondern aus dem Born der göttlichen Weisheit. Wer ihr Gesetz vor allen Entscheidungen um Rat fragt, in ihr den stürmischen Aufwall der Stimmungen wieder beruhigt, der wird an sich die alte Wahrheit erfahren: „Es kam mir alles Gute zugleich mit ihr und unzählbares Gute durch ihre Hand“ (Weish 7, 11).

Einheit von Aszetik und Mystik.

Von P. Gisbert Menge O. F. M.

Bei aller Zersplitterung und Veräußerlichung des modernen Menschen machen wir doch auch wieder die erfreuliche Wahrnehmung, daß sich viele Christen mit gesteigertem Eifer der Pflege des inneren Lebens widmen. Das ist zu einem großen Teil eine Wirkung des Wachstums, das die Verehrung der heiligen Eucharistie gewonnen hat. Diese Verehrung ist ja nicht so sehr Freude an den äußeren Formen, mit denen das heilige Geheimnis umgeben ist, als vielmehr liebende Anbetung unseres Herrn im Sakramente und liebender Genuß des Himmelsbrotes. Das liebende Genießen der göttlichen Wahrheit und Wesenheit ist Mystik und setzt Aszese voraus.

Die Wissenschaft, die die Pflege des inneren, gnadenhaften Lebens zum Gegenstand hat, wird gewöhnlich in Aszetik und Mystik zerlegt. P. Zimmermann betrachtet die Aszetik als „die theologische Lehre von der christlichen Vollkommenheit“. Die Mystik ist ein innerliches Erleben und eine Lehre von diesem Erleben. „Mystik als Leben“, sagt er, „ist (konkret) der Inbegriff der höheren

Gebetsarten vom Gebete der Ruhe an aufwärts, der Visionen, Weissagungen und verwandten Erscheinungen, oder (abstrakt) der Inbegriff der übernatürlichen Zustände und Erlebnisse, die sich nicht durch die gewöhnlichen Kräfte des irdischen Lebens erklären lassen, die darum von höheren Ursachen gewirkt erscheinen und insofern, gerade wegen ihrer hohen Tätigkeit, einen passiven Charakter haben, („Göttliches erleiden“), demnach im Gesamtgebiete des geistlichen Lebens das Sondergebiet des Passiven zum Unterschied von der Aszese als dem Gebiete des Aktiven bilden; die nach der Redeweise der heiligen Theresia ‚übernatürlich‘ sind, weil sie nämlich über die gewöhnlichen übernatürlichen Akte mit höherer Kraft noch einmal sich erheben; die in besonderer Weise auf den in ‚übermenschlicher, göttlicher‘ Weise wirkenden Gaben des Heiligen Geistes beruhen, obwohl nicht umgekehrt auch alles Wirken dieser Gaben Mystik erzeugt . . . Mystik als Theorie ist die theologische Zweigwissenschaft von diesen übernatürlichen Zuständen, also die Lehre von der gelebten, geübten Mystik.“¹⁾

Diese Zweiteilung läßt sich freilich rechtfertigen, empfiehlt sich jedoch nicht. Das übernatürliche Leben ist eine Einheit und sollte auch in der wissenschaftlichen Behandlung als Einheit erscheinen. Der Heilige Geist ist es, der das, was wir Aszetik und Mystik nennen, in uns wirkt; er teilt uns auch das übernatürliche Licht mit, in dem wir es erkennen.

I. Einheit der Erkenntnisquelle.

Für alle Lehren der Aszetik sprudelt eine reiche Quelle in den Büchern des Alten und Neuen Testaments sowie in den Urkunden der Überlieferung. Wird jedoch die Frage aufgeworfen, ob auch die Mystik in der Bibel ihre Begründung und Deutung finde, so könnte man versucht sein, Einschränkungen zu machen. In seinem Buche „Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet. Von René Maumigny S. J. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik“ (Freiburg i. Br. 1928) stellt P. Richstätter die Frage: „Gibt es eine Beschauung . . ., wo die Seele in ganz anderer Weise das Übernatürliche wahrnimmt, als es unter dem Einfluß der gewöhnlichen Gnade, auch der Passivität, möglich ist? Gibt es noch eine ganz anders geartete eingegossene Beschauung, wobei die Seelenkräfte sich vollkommen

¹⁾ Lehrbuch der Aszetik, Freiburg i. Br. 1932², 1. 676 f.

anders verhalten, wo die Phantasietätigkeit ausgeschaltet ist, so daß der menschliche Geist sich schon hier im Leben ähnlich verhält, wie nach der Trennung vom Leibe, oder nach Art der Engel, abgesehen von der Anschauung Gottes? Zu einer solchen Beschauung reichte selbstredend jene andere Gebetsgnade nicht aus, die allen redlich strebenden Seelen zu Gebote steht; es bedürfte vielmehr einer besonderen mystischen Gnade, sei es, daß es sich um ein rein geistiges Wahrnehmen handelt oder um zunächst geistiges Schauen, das aber noch von Phantasiebildern begleitet und überschattet ist.“ Der Verfasser gibt zur Antwort: „Die Offenbarung sagt uns darüber nichts. Auch die Dogmatik kann die Frage nicht entscheiden . . . Die einzigen, die die Frage entscheiden können, ob diese Art Beschauung wirklich vorkommt, sind die Mystiker, die aus Erfahrung reden“ (51 f.). Dagegen bemerkt Prof. Krebs mit Recht, „daß die persönlichen Erlebnisweisen der Mystiker selbstverständlich Gegenstand der historisch-psychologischen Erforschung sein müssen, daß es aber nach katholischem Denken nicht angängig ist, über Wesensart und Unterscheidung der Gnaden, also über einen Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung, seine Zuflucht zum Erleben einzelner Menschen zu nehmen, weil angeblich die Offenbarung uns darüber nichts sagt.“²⁾

Sicher gibt es ein durch die Gnade bewirktes „rein geistiges Wahrnehmen“ oder ein „zunächst geistiges Schauen, das aber noch von Phantasiebildern begleitet und überschattet ist“. Eine solche Gnade liegt aber durchaus im Bereiche der gewöhnlichen Gnadenordnung und ist allen Christen bereitet, wenn auch nicht alle Christen die Voraussetzungen erfüllen, die notwendig sind, damit sie ihnen tatsächlich zuteil wird. Sollten aber nicht schon vor Abschluß der übernatürlichen Offenbarung manche Christen zu dieser Erkenntnis emporgestiegen sein und sollten nicht wenigstens einige aus ihnen etwas darüber mitgeteilt haben? Ja, wenn die Mystik die köstlichste Blüte am Baume der heiligen Kirche ist, dann müssen wir von vornherein annehmen, daß uns Gott über eine solche herrliche Erscheinung im Leben seiner treuen Diener, die doch ganz in der Kirche und durch die Kirche leben, auch Mitteilungen gemacht hat.

Schram gibt von der Mystik folgende Begriffsbestimmung: „Theologia Mystica est scientia ex divinitus revelatis procedens de Deo, ut practice a creatura per intel-

²⁾ Literar. Handweiser 1927/28, 722.

lectum et voluntatem per perfectam cum eo amoris unionem assequibili, Deo supernaturaliter concurrente.“ Ihre Prinzipien sind also, wie er weiter ausführt, dieselben wie die der Dogmatik, Polemik, Moral und Scholastik: Heilige Schrift, Überlieferung und Kirche.³⁾ „Und in der Tat sind“, wie Prof. Krebs sagt, „die heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testaments voll von Berichten über einzelne Fälle mystischen Lebens, voll von Ergüssen heiliger mystischer Seelen, voll auch von ausdrücklich göttlichen Lehren über dieses geheimnisvolle Gebiet des religiösen Lebens.“⁴⁾ Krebs selbst begnügt sich damit, das Wichtigste herauszuheben, was das Neue Testament über das Wesen der Mystik zu sagen hat.

Aber auch in Büchern des Alten Testaments begegnen uns wertvolle Äußerungen, die uns über Mystik Aufschluß geben. Sehr ergiebig ist in dieser Beziehung neben dem Hohenliede das Buch der Weisheit, wie ich mit wenigen Strichen zeigen möchte. Vielleicht werden manche Leser zunächst etwas erstaunt sein, daß ich es unternehme, im Weisheitsbuche mystische Gedanken aufzuzeigen. Ein so inniges, zartes Verhältnis der Seele zu Gott, wie es in der Mystik zum Ausdruck kommt, vermutet man gemeinhin nicht in den Büchern des Alten Testaments. Aber die herrschende Auffassung von dem Verhältnis der alttestamentlichen Seele zu Gott bedarf einer nicht geringen Nachprüfung und Verbesserung. Gewiß, den Vätern vor Christus zeigte sich Gott mehr als Ehrfurcht und Furcht heischende Majestät; aber er tritt doch auch ihnen schon als der gütige Vater entgegen, der Liebe von den Seinen erwartet. Ein Verdienst des Paters Tharsitius Paffrath O. F. M. ist es, das in seinem Buche „Gott, Herr und Vater“⁵⁾ mehr, als es bisher zu geschehen pflegte, im einzelnen dargelegt zu haben. Wir müssen uns eben vor Augen halten, daß sich auch die Gerechten des Alten Bundes im Zustand der heiligmachenden Gnade befanden, die den Menschen zur Gottähnlichkeit, Gottesfreundschaft und Gotteskindschaft erhebt.

Die Mystik ist nun ihrem Wesen nach Betätigung und Auswirkung des übernatürlichen Lebens, das der Heilige Geist in der Seele grundgelegt hat und zu immer reicherer Entfaltung bringt. Somit ist jede Seele, die sich im Zustande der heiligmachenden Gnade befindet, zur Mystik berufen. Wohl lehren manche Schriftsteller,

³⁾ Institutiones Theol. Myst. I., Leodii 1848, § I. III.

⁴⁾ Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg i. Br. 1921, 43.

⁵⁾ Paderborn, Bonifatiusdruckerei.

daß die Mystik eine ganz außergewöhnliche Gnade Gottes zur Voraussetzung hat; aber mir erscheint die Erhebung der Seele durch die heiligmachende Gnade als etwas so Großes und Erhabenes und Wunderbares, daß ich nicht einzusehen vermag, wie man noch eine höhere Begnadigung der Seele annehmen kann, die der Art nach von der heiligmachenden Gnade und der sie entfaltenden helfenden Gnade verschieden ist. Freilich läßt die heiligmachende Gnade mannigfache, ja unbegrenzt viele Grade zu und äußert sich oft in einer Weise, die nicht jedem Christen eigen ist.

Prof. Krebs bestimmt das Wesen der Mystik im Sinne der Kirche dahin, daß es „das Erfahren oder Erleben einer von der Gnade bewirkten Vereinigung der Seele mit Gott“ ist. Dabei wird durch die Gaben des Heiligen Geistes die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten bis zum einfachen Wahrnehmen oder Schauen der Wahrheiten vertieft und geklärt; die Liebe zu Gott und den Menschen steigert sich zu wunderbarer Glut; die Freude in Gott wird zu einem Verkosten der Himmelsseligkeit.⁶⁾ Dieses „Erfahren der Gottesnähe“ setzt nach der Meinung vieler Schriftsteller, wie bemerkt, eine außergewöhnliche Gnade voraus. Darum ist Mystik, insofern sie sich von der Aszetik unterscheidet, nach P. Zimmermann S. J. „die Lehre von jenen übernatürlichen Gebeterlebnissen und Zuständen, die sich nicht nach den gewöhnlichen Kräften des Diesseitslebens erklären lassen, also ‚psychologisch wunderbar‘ heißen könnten, oder da über das Wesen der mystischen Erlebnisse noch Dunkel herrscht, konkret gesprochen die Lehre von den höheren Gebetsarten vom Gebet der Ruhe an, von Visionen, Weissagungen und verwandten Erscheinungen. Sie untersucht theoretisch das Wesen dieser Vorgänge und leitet praktisch zum rechten Verhalten an.“⁷⁾

Der kostbare Kern aller Mystik ist also das Einssein mit Gott, wie es sich in der Beschauung vollzieht. Sie ist ein liebendes, einfaches, wonnevolles Hinschauen der Seele auf Gott.⁸⁾ Also ist sie eine Betätigung des Glaubens und der Liebe, die mit der heiligmachenden Gnade stets verbunden sind. Dieses Schauen Gottes wird schon in der Einleitung zum Buche der Weisheit gelehrt. Da ermahnt der heilige Verfasser, über den Herrn in Gutheit zu sinnieren und ihn in Einfalt des Herzens zu suchen;

⁶⁾ A. a. O., 36.

⁷⁾ Lehrbuch der Aszetik, Freiburg i. Br. 1932², 4.

⁸⁾ Vgl. Menge, Der Heilige Geist, Hildesheim 1925, 167 ff.

denn εὐρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτὸν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. Nach dem heiligen Bonaventura kann man das εὐρίσκεται (invenitur) auf die Gnade hienieden, das ἐμφανίζεται (apparet) auf die Glorie im Jenseits beziehen. Die zweite Erklärung, die er gibt, bezieht das invenitur auf die devotio affectus, das apparet auf die contemplatio intellectus. Der berühmte Schriftausleger Lyrarus sagt zu der Stelle, daß Gott denen erscheint, die durch die Liebe zu ihm streben. „Talibus enim ultra communem modum aliorum manifestantur secreta divina.“ Treffend äußert sich Prof. Heinisch in seiner vorzüglichen Erklärung des Weisheitsbuches zu dieser Stelle: „Wer über Gott gläubig nachdenkt, seine Allmacht und Güte erwägt, der muß Vertrauen zu ihm haben. Ihm kommt Gott entgegen, indem er sich ihm offenbart, zwar nicht durch ein Wunder, in einer Theophanie, wie einst dem Moses (Ex 33, 17—23); wohl aber durch innere Erleuchtung, die ihm das Bewußtsein gibt, ein Kind Gottes zu sein, von ihm geliebt zu werden, und die ihm so schon auf Erden einen Vorgeschmack der Seligkeit gewährt, welche jene genießen, welche in kindlicher Hingebung an ihn ihr Leben opfern.“ Aus allen drei Erklärungen ergibt sich also, daß an dieser Stelle tatsächlich von der cognitio Dei experimentalis, also der Grundlehre der Mystik die Rede ist.

Noch mehr nähert sich der Verfasser dem Sprachgebrauch der Mystiker, wenn er sagt: „Strahlend und unverwelkt ist die Weisheit. Leicht wird sie erschaut von denen, die sie lieben. Und gefunden von denen, die sie suchen“ (6, 13).

Sie wird erschaut (θεωρεῖται). Das Zeitwort θεωρεῖν bedeutet zunächst, ein θεωρὸς, ein Zuschauer bei den öffentlichen Spielen und Festen sein. Im übertragenen Sinne wird es auf das geistige Schauen angewandt und es bedeutet dann betrachten, erwägen. In diesem Sinne kommt es seit Platon sehr häufig vor. Ebenso wird das entsprechende Hauptwort θεωρία gebraucht. Die Theoria — contemplatio, Beschauung — erscheint im Buche der Weisheit nicht als ein rein verstandesmäßiges Hinblicken auf die Wahrheit, sondern als ein Schauen, dessen Begleiterin die Liebe ist. Das erhellt schon daraus, daß an der genannten Stelle von einem Suchen der Weisheit die Rede ist. Dieses Suchen ist nicht ein Streben, die Weisheit zu erkennen, sondern ein starkes Verlangen, in ihren Besitz zu kommen. Zudem wird im Buche der Weisheit häufig die Liebe zur Weisheit betont, wie wir noch sehen

werden. Die Weisheit, die leicht erschaut und gefunden wird, ist wohl eine „besondere mystische Gnade“, mag es sich um ein „rein geistiges Wahrnehmen“ handeln oder um „zunächst geistiges Schauen, das aber noch von Phantasiebildern begleitet und überschattet ist“. Wenn der Verfasser des Weisheitsbuches die Großtaten Gottes in der wunderbaren Führung des auserwählten Volkes schildert, so regt ihn dazu ein Schauen in Phantasiebildern an, das sich aber auch leicht „zu einem rein geistigen Schauen“ erhebt.

Eine solche liebende θεωρεῖα oder Beschauung hat, wie die allgemeine Erfahrung lehrt, große Süßigkeiten im Gefolge. Gregor der Große sagt: „Wenn eine Seele Gott zu beschauen strebt, befindet sie sich gleichsam in einem Kampfe. Bald hat sie die Oberhand, weil sie durch Erkennen und Empfinden etwas von dem unbegrenzten Lichte verkostet. Bald unterliegt sie, weil sie beim Verkosten dank ihrer Ohnmacht wieder zu Boden sinkt.“ Deshalb spricht der große Papst, dem wir so viele wertvolle Bemerkungen über das beschauliche Leben verdanken, von einer amabilis valde dulcedo des beschaulichen Lebens.⁹⁾ Diese Wirkung der Beschauung schildert der Verfasser des Weisheitsbuches mit den Worten:

„Kehrte ich in mein Haus zurück, so würde ich mich bei ihr ausruhen;
Denn der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres
Und ihre Gesellschaft keinen Verdruß,
Sondern Freude und Wonne“ (8, 16).

Der heilige Thomas stellt die Frage: „Utrum contemplatio delectationem habeat?“ Er bejaht sie mit Berufung auf diese Stelle. Die conversatio (συναναστροφή) und der convictus (συμβίωσις) mit der Weisheit ist nach ihm contemplatio sapientiae.¹⁰⁾ Auch der Karthäuser Dionysius spricht in seinem Kommentar zum Weisheitsbuche an dieser Stelle von den Süßigkeiten der Beschauung.

Ein paar Worte zur Erklärung dieser Stelle. Salomon, den der Verfasser reden läßt, bringt zum Ausdruck, daß die Weisheit ihm auch in seinem Privatleben von großem Vorteil ist. Kehrt er von den Regierungsgeschäften und den Mühen des Krieges ermüdet heim, so ist es die Weisheit, bei der er sich wie bei einer liebenden Gattin erholen kann. Sie gleicht nicht einem Weibe, das dem Manne Bitterkeit und Verdruß bereitet, sondern der Ver-

⁹⁾ In Ezech. I. 2; homil. 2, n. 12, 13.

¹⁰⁾ S. th. II II, q. 180, a. 7.

kehr mit ihr bringt Freude und Wonne. Wenn der Verfasser auf die Regierungssorgen und Kriegsmühen Salomons anspielt, so ist das ein Hinweis auf die Arbeiten und Mühen des tätigen Lebens. Wer sich ihnen aus Liebe zu Gott hingibt, empfindet doch das Bedürfnis, sich immer wieder zurückzuziehen, um im Verkehr mit Gott Ruhe und Frieden, Trost und Freude zu verkosten und dadurch zu neuen Arbeiten Anregungen, Licht und Kraft zu erhalten.

Die Beschauung findet ihre Vollendung im Jenseits, in der visio beatifica. Unser Verfasser nennt diesen Zustand ἀφθαρσία, und diese bringt uns in die Nähe Gottes, ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ (6, 20). Tieferen Aufschluß über das ἐγγὺς εἶναι Θεοῦ gibt uns der heilige Johannes, wenn er in seinem ersten Briefe sagt, daß wir im Jenseits Gott „ähnlich“ sein werden, „weil wir ihn sehen werden, wie er ist“ (3, 2). Dieses Wort wird uns sofort klar, wenn wir uns einen Grundsatz der Erkenntnislehre vor Augen halten. Wie nämlich der heilige Thomas zu 2. Kor 3, 18 bemerkt, „findet jede Erkenntnis durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem erkannten Gegenstande statt. Wer Gott sieht, wird notwendig in Gott irgendwie umgestaltet. Wer vollkommen Gott sieht, wird vollkommen in ihn umgestaltet, wie die Seligen im Vaterland durch die genießende Einigung; wer ihn unvollkommen sieht, wird unvollkommen umgestaltet, wie hier durch den Glauben“. Die weitere Darlegung der erhabenen und beglückenden Lehre von der visio beatifica liegt außerhalb des Rahmens dieses Artikels.

Einigen Aufschluß über die jenseitige Vollendung gibt uns auch unser Buch, indem es bemerkt, daß die Nähe Gottes βασιλεία, Königsherrschaft, Königtum bedeutet (6, 21). König sein besagt Würde, Reichtum, Ruhm, Glück. So besitzen die Seligen eine Würde, die hier nicht ihresgleichen hat, einen Reichtum, der jeden Mangel ausschließt, einen Ruhm, der nie verblaßt, ein Glück, das nie eine Trübung erleidet. Sodann nehmen die Seligen teil an der Herrschaft Gottes. Sie bilden ja in gewissem Sinne eine Person mit Gott. Wenn Christus, lehrt der heilige Paulus, alle Feinde überwunden hat, wird er „sich selbst dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat“, das heißt, er wird das Reich, das er gegründet hat, dem Vater übergeben, ἵνα ἡ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1. Kor 15, 28). Die Seligen behalten selbstverständlich ihr beschränktes, geschöpfliches Sein; aber sie sind in vollkommener Weise eins mit Gott, weil ihr ganzes Denken

und Wollen durch die Richtung auf Gott getragen und beherrscht und immerdar aktlich auf das höchste Gut hingelenkt wird. In vollkommenster Weise ist dann das ἔργον εἶναι Θεοῦ zur Wirklichkeit geworden.

Im Himmel werden wir Gott ewig schauen und alle unsere Fähigkeiten ununterbrochen auf ihn gerichtet halten. Das Leben der Glorie beginnt mit dem Leben der Gnade. Die gottliebende Seele sucht auf Erden möglichst viel auf Gott zu schauen. Sie kann freilich hier nicht immer den Schöpfer selbst zum Gegenstand ihres Schauens nehmen, vielmehr läßt sie ihren Blick vom Schöpfer auf das Geschöpf gleiten, in dem sich Gott spiegelt. Darum sagt der heilige Thomas: „Contemplatio divinorum effectuum secundo ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem.“¹¹⁾ Wir beobachten das auch am Verfasser des Weisheitsbuches. Bei seiner Liebe zu Gott schwingt er sich voll Bewunderung und Freude zu Gott empor; aber er betrachtet auch die herrliche Offenbarung Gottes in der Geschichte des Volkes Israel. Der ganze zweite Teil des Buches ist dieser Betrachtung gewidmet. Und während er diese glorreiche Geschichte durchheilt, erhebt sich sein Geist immer wieder zu Gott empor und bricht in Lobpreis des wunderbar sich erweisenden Herrn aus. Daher kann man verstehen, wenn einige Exegeten sagen, diese Kapitel seien nur eine Weiterführung des herrlichen Gebetes, das im neunten Kapitel enthalten ist und um die Weisheit fleht. So wird auch unser Verfasser durch die Beschauung der göttlichen Werke zur Erkenntnis Gottes geführt. Und wenn der heilige Thomas sagt: „Ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinae iustitiae; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinae misericordiae seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos“,¹²⁾ so sehen wir auch das an unserem Verfasser bestätigt. Er preist die göttliche Güte, die sich so huldvoll am israelitischen Volke gezeigt; er preist die göttliche Gerechtigkeit, die Gericht über die Feinde seines Volkes gehalten hat. Der heilige Bernhard unterscheidet vier Arten von Betrachtung, die den Gegenständen entsprechen, denen sich die Beschauung meistens zuwendet. „Prima contemplatio est admiratio maiestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia

¹¹⁾ S. th. II II, q. 180, a. 4.

¹²⁾ A. a. O., ad 2.

est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum.“¹³⁾ Für die drei ersten Arten bietet uns das Buch die herrlichsten Stücke. Und alles, was Gott dem auserwählten Volke getan hat, betrachtet der Verfasser als ein Unterpfand, daß der Herr sein Volk nicht verlassen werde.

Ich bin, wie schon bemerkt, mit vielen Schriftstellern der Meinung, daß die Mystik aus der heiligmachenden Gnade, die in der Taufe der Seele eingegossen wird, hervorwächst. Eine Stütze für diese meine Auffassung finde ich in der Lehre des Weisheitsbuches, daß sich die Weisheit leicht finden läßt. Vernehmen wir zunächst die Worte des heiligen Buches:

„Verlangt also nach meinen Worten,
Sehnt euch danach und ihr werdet Belehrung erlangen.
Strahlend und unverwelklich ist die Weisheit
Und leicht wird sie erschaut von denen, die sie lieben,
Und gefunden von denen, die sie suchen.
Zuvorkommt sie denen, die nach ihr verlangen
Und sie gibt sich ihnen im voraus zu erkennen.
Wer früh nach ihr ausschaut, wird keine Mühe haben;
Denn er findet sie an seiner Türe sitzen.
Denn das Nachsinnen über sie ist der Klugheit Vollendung,
Und wer ihretwegen wacht, ist bald der Sorge ledig.
Denn sie selbst geht umher und sucht die, so ihrer würdig sind,
Und auf ihren Wegen erscheint sie ihnen wohlwollend
Und in jedem Gedanken begegnet sie ihnen“ (6, 12—17).

Von Vers 12, jedenfalls von Vers 13 an wird die Weisheit unter dem Bilde einer Jungfrau geschildert. Es bedarf keiner großen Mühe, sie zu erkennen. Denn wie von selbst lenkt sie die Blicke auf sich (6, 13). Man braucht nicht lange nach ihr zu suchen; sie kommt vielmehr dem Suchenden zuvor (14). Wer mit allem Eifer nach der Weisheit sucht, braucht sich nicht viel abzumühen, um sie zu finden. Öffnet er nur die Tür, so sieht er sie schon an der Schwelle sitzen; sie wartet schon darauf, eingeladen, ins Haus eingelassen zu werden (15). Was der Verfasser bildlich ausgesprochen hat, lehrt er dann mit eigentlichen Worten, indem er sagt: Wer sich mit aufrichtigem Verlangen nach der Weisheit sehnt, der tut sehr klug; denn schon dann zieht die Weisheit ins Herz ein. Wer sich eifrig um sie bemüht, braucht keine

¹³⁾ De considerat. I. 5, c. ult. Die Stelle im Text ist nicht wörtlich. Vgl. ML 182, 806.

Sorge zu haben, ob er sie wohl erhalten werde (16). Denn die Weisheit wartet nicht nur, ob der Mensch ihr aufschließt, sondern sie geht auch eifrigst umher und sucht überall, ob sie nicht Aufnahme findet (17).

In Vers 17 heißt es, daß die Weisheit „die sucht, so ihrer würdig sind“. Sie ist freilich leicht zu gewinnen; aber sie fordert doch eine Bereitung des Herzens auf die Beschauung, von der die Mystiker reden. Diese Vorbereitung verläuft in drei Stufen oder Wegen, der *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*, die zum Beispiel von dem Karthäuser Dionysius ausführlich beschrieben werden. Er lehnt sich dabei an seinen, von ihm hochverehrten Namensvetter Ps.-Dionysius an, dessen wortreiche Darstellung er gern nachahmt.¹⁴⁾ Die *via purgativa* ist das Streben, durch das wir „*tamquam per iter ac medium ad vitiorum expulsionem, ad passionum et concupiscentiarum refrenationem, ad omnium affectionum animae reformationem, ad cordium sensuumque custodiam ac omnium evitacionem culparum tendimus ac conamur*“. Die *via illuminativa* ist die Beschäftigung „*circa contemplanda sublimia Dei, praesertim in contemplatione superbeatissimae Trinitatis ac simplicissimae et superpulcherimae Deitatis, deinde in speculatione bonorum coelestium et supernaturalium veritatum fidei christianae ac spiritualium rerum*“. Der Erleuchtungsweg wird also als Vorbereitung zur Beschauung anders gefaßt, als es jetzt in der Aszetik geschieht. Die *via unitiva* ist das Streben „*ad sincerissimum caritatis ardorem, ad Deitatis ecstaticum flammigerumque amorem, ad mysticae sapientiae aestuantissimum, quietissimum ac secretissimum tendens intuitum*“. Auf der dritten Stufe verlegt sich die Seele, wie der heilige Thomas einfacher und besser sagt, darauf, „*ut Deo inhaereat et eo fruatur*“.¹⁵⁾

Diese Bereitung des Herzens wird im ersten Teil des Weisheitsbuches gelehrt, der eine Ermahnung zur Gerechtigkeit, das heißt zur praktischen Weisheit enthält. Die Aufgeschlossenheit für die Weisheit ist an erster Stelle eine Gesinnung, die jede Sünde in Gedanken, Worten und Werken ausschließt. Das lehrt der Verfasser in 1, 2—2, 25. Um seine Mahnung zur Reinigung und Reinbewahrung des Herzens zu verstärken, weist er hin auf das glückliche Leben der Gerechten und das unglückliche Leben der Gottlosen 3, 1—19; er vergleicht den

¹⁴⁾ De fonte lucis ac semitis viae a. 2 seqq. und De contemplat. l. 1, a. 19 seqq.

¹⁵⁾ S. th. II II, q. 24, a. 9.

Tod der Frommen mit dem Tode der Gottlosen (4, 1—20) und schildert ihr beiderseitiges Los im Jenseits (5, 1—24). Wenn sie auf diese Weise sich vorbereiten, werden sie leicht die Weisheit finden; wenden sie sich von der Weisheit ab, werden sie einem strengen Gericht anheimfallen (6, 1—23). So ist der erste Teil nur eine Ausführung der Mahnung, die im ersten Verse der ebenso schlichten wie bedeutsamen Einleitung ausgesprochen wird: *Φρονήσατε περὶ τοῦ Κυρίου ἐν ἀγαθότητι, καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.* Kann man in einfacherer und zugleich erhabenerer Weise die Aszese beschreiben? Und die Aszetik will uns nur anleiten, über den Herrn „in Gutheit“ zu sinnen und „in der Einfalt des Herzens“ zu suchen. Wer diese Mahnung in vollem Umfang befolgt, darf eine kostbare Frucht pflücken: er findet die Weisheit, verkostet die Wonne der Beschauung, gelangt zur Mystik. Diese frohe Aussicht eröffnet uns der zweite Vers: *Ὅτι εὕρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.*

II. Einheit des Gegenstandes.

Die übernatürliche Offenbarung ist der Menschheit zuteil geworden, um ihr einen Einblick in die übernatürliche Weltordnung zu gewähren, die darin besteht, daß Gott den Menschen zur *visio beatifica* berufen und ihm die Mittel zur Erreichung dieses übernatürlichen Zieles verliehen hat. In die übernatürliche Weltordnung ist die natürliche eingebaut, so daß alles Natürliche dem übernatürlichen Ziele dienen kann. Alles Natürliche soll auch dem Übernatürlichen dienen. Der diesbezügliche Wille Gottes ist damit gegeben, daß er den Menschen zu dem übernatürlichen Ziele berufen hat. Denn aus eben dieser Berufung folgt, daß Gott die Hinlenkung der gesamten Natur auf die Übernatur beabsichtigt. Daraus fließt die weitere Folge, daß es in der Wirklichkeit keine *actus indifferentes* gibt, daß also jeder *actus humanus* entweder gut oder böse ist. Diese Folgerung wird freilich nicht von allen Theologen anerkannt; mir selbst aber scheint sie sicher zu sein.

Zu den Mitteln zur Erreichung der *visio beatifica* gehört insbesondere die heiligmachende Gnade oder der *habitus deiformis*. Die heiligmachende Gnade ist nach meiner theologisch wissenschaftlichen Überzeugung sachlich von der *caritas* nicht verschieden; jedenfalls ist die *caritas* immer mit der heiligmachenden Gnade verbunden.

Das ganze christliche Leben fließt also aus der Liebe. Die Liebe ist Anfang, Fortschritt, Vollendung alles christlichen Strebens, alles übernatürlichen Lebens. Somit müssen Aszetik und Mystik von der Gottesliebe ihren Ausgang nehmen. Damit erledigt sich von selbst die Frage, worin die christliche Vollkommenheit besteht. Die Antwort kann nicht anders lauten, als der heilige Thomas sie gibt: „Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis . . . Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae.“¹⁶⁾ Also mit dem Hinweis auf des Menschen letztes Ziel begründet der Heilige seine These, daß die Vollkommenheit des christlichen Lebens in der Liebe besteht.

Wenn die Vollkommenheit in der Liebe besteht, so löst sich von selbst die Frage nach der Verpflichtung zum Streben nach Vollkommenheit. Das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten kennt kein Maß in dem Sinne, daß ein höherer Grad der Liebe nur noch ein Rat sei;¹⁷⁾ nur in den Mitteln, die der Betätigung der Liebe dienen, gibt es ein Maß und einen Rat. Somit hat jeder Christ die Pflicht, nach der Vollkommenheit des christlichen Lebens zu streben. Nicht aber hat jeder Christ die Pflicht, in Ehelosigkeit, in freiwilliger Armut zu leben, obwohl diese in hohem Grade geeignet sind, der Liebe zu dienen.

Weil die Liebe die Grundlage des christlichen Lebens bildet, so folgt, daß auch das Wesen des Ordensstandes nur nach seiner Stellung zur Liebe bestimmt werden kann. Gebote und Räte, sagt der heilige Thomas, „ordinantur ad caritatem“. Doch in verschiedener Weise. „Praecepta alia a praeceptis caritatis ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur.“¹⁸⁾ Die evangelischen Räte entfernen nur das, was leicht ein Hindernis für die Liebe wird, obwohl es an sich mit der Liebe vereinbar ist.

Das Wachstum der Liebe ist unbegrenzt. Denn wie der heilige Thomas sagt, kennt sie nicht die Schranken, die sonst dem Wachstum einer Form ein Ziel setzen. „Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei

¹⁶⁾ S. th. II II, q. 184, a. 1.

¹⁷⁾ Vgl. S. Thom., S. th. II II, q. 184, a. 3.

¹⁸⁾ S. th. II II, q. 184, a. 3.

terminum augmenti non habet; est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa agens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest; quia semper caritate excrecente superexcrescitabilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur, quod caritatis augmento nullus terminus praefigatur in hac vita.“¹⁹⁾

Und doch unterscheidet man drei Grade der Liebe und man spricht von einer beginnenden, fortschreitenden und vollkommenen Liebe. Den Grund für diese Unterscheidung gibt der heilige Thomas mit den Worten an: „Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per caritatis augmentum.“²⁰⁾ Die Anfänger haben die Aufgabe, sich immer mehr von der Sünde zu entfernen, indem sie den Neigungen widerstehen, die gegen die Liebe gerichtet sind. Die Fortschreitenden lenken ihr Augenmerk darauf, die Liebe durch die Übung der mannigfaltigen Tugenden zu festigen. Auf der Stufe der Vollkommenheit verlegt sich der Christ vor allem darauf, „ut Deo inhaereat et eo fruatur“. Er verlegt sich principaliter darauf. Denn auch er muß immer noch kämpfen gegen die Sünde, immer noch ringen um die einzelnen Tugenden. Umgekehrt bemühen sich auch die Anfänger und Fortschreitenden, „ut Deo inhaereant“. Doch ihre Hauptsorge ist eine andere: für die Anfänger die vitatio peccatorum, für die Fortschreitenden der profectus virtutum.²¹⁾

Dieses „Deo inhaerere et eo frui“ ist also Aufgabe der Liebe, die allen Christen eingegossen ist. Folglich liegt gar kein innerer Grund vor, dieses Kostbarste und Beglückendste als das Vorrecht weniger besonders Begnadeter aufzufassen und es zum Gegenstande einer besonderen Wissenschaft, der Mystik, zu nehmen, die Lehre von der vitatio peccatorum und dem profectus virtutum aber als Aszetik zu bezeichnen. Das „Deo inhaerere et eo frui“ vollzieht sich vor allem in der Beschauung. Somit braucht auch diese nicht einer von der allgemeinen Wissenschaft des geistlichen Lebens verschiedenen Wissenschaft vorbehalten zu werden.

Weil sich auf der via unitiva Aszetik und Mystik begegnen, lohnt es sich, etwas näher auf die Einigung der

¹⁹⁾ S. th. II II, q. 24, a. 7.

²⁰⁾ S. th. II II, q. 24, a. 9.

²¹⁾ Ebenda ad 3.

Seele mit Gott einzugehen. Das „Einswerden mit Gott“ war schon der Traum vieler heidnischen Philosophen. Besonders im Neuplatonismus spielte dieser Gedanke eine große Rolle. Er ist der Grundgedanke der alten und neuen Pantheisten. Eine pantheistische Einigung mit Gott, nach der die Seele ein physischer Teil Gottes ist oder wird, scheidet hier aus der Erörterung selbstverständlich aus. Im Lichte unseres Glaubens kennen wir eine natürliche und übernatürliche Einigung. Die natürliche besteht darin, daß Gott als Erhalter, Lenker und Helfer das durch die Schöpfung gewordene Sein der Seele mit seiner Allgegenwart erfüllt, wie er jedes erschaffene Wesen durchdringt. Würde diese Einheit aufhören, so würde die Seele in das Nichts versinken.

Die übernatürliche Einigung ist eine zuständige (*habitualis*) und eine aktliche (*actualis*). Die übernatürliche Einigung, die einen geheimnisvollen Zustand zwischen der Seele mit Gott begründet, „kommt“, wie Johannes vom Kreuz sagt, „dann zustande, wenn der Wille beider, der Wille der Seele und der Wille Gottes, in einen verschmolzen sind, so daß es nichts gibt, was dem einen in dem andern widerstreben würde. Wenn sich also die Seele so vollständig dessen entäußert, was dem göttlichen Willen entgegen und nicht mit ihm gleichförmig ist, dann ist sie durch die Liebe in Gott umgestaltet“.²²⁾ Diese Einigung wird durch die heiligmachende Gnade bewirkt. Die heiligmachende Gnade ist nach der Lehre hervorragender Theologen sachlich von der Liebe nicht verschieden; jedenfalls ist sie immer mit ihr verbunden. Somit kann man auch sagen, daß diese Einigung durch die Liebe hergestellt wird. Je mehr nun eine Seele in der Liebe fortschreitet, um so mehr nähert sie sich Gott. Und wenn eine Seele ihren Willen dem göttlichen Willen ganz und gar gleichförmig gemacht hat, ist sie auch vollkommen mit Gott vereinigt und in ihn übernatürlich umgestaltet.

Die aktliche Vereinigung besteht darin, daß die Seele im Glauben ihren Verstand auf Gott lenkt, während sich gleichzeitig der Wille damit beschäftigt, ihm durch mannigfaltige Akte der Liebe die gebührende Huldigung zu erweisen. Wenn sich nun eine Seele auf dem Wege der Einigung befindet, ist es ihr eine süße Gewohnheit, mit Gott zu verkehren. Ihr Gebet wird leicht Beschauung.

Die Beschauung ist nach dem heiligen Thomas ein „*intuitus simplex veritatis*“, eine Frucht des *Habitus* der

²²⁾ Aufstieg zum Berge Karmel, München 1927, 88.

Weisheit und Wissenschaft. Nun stellt der heilige Lehrer die Frage, ob die Weisheit in allen sei, „die die (heilig-machende) Gnade haben.“ Seine Antwort lautet: Die Weisheit bedeutet eine gewisse Richtigkeit des Urteils bezüglich der göttlichen Dinge, sei es, um sie zu betrachten, sei es, um sie zur Richtschnur des Lebens zu nehmen. In dieser doppelten Richtung nun empfangen einige gemäß ihrer Einigung mit Gott auch die Weisheit in *verschiedenen Graden*.

Einige empfangen die Richtigkeit des Urteilens, sowohl zur Beschauung der göttlichen Dinge als auch zum Ordnen der menschlichen Dinge nach den göttlichen Gesetzen, in dem Grade, als es zum Heile notwendig ist. Und dieser Grad geht keinem ab, der dank der heilig-machenden Gnade von einer Todsünde frei ist; denn wenn die Natur nicht im Notwendigen versagt, dann um so weniger die Gnade. Darum heißt es im Johannesbrief: „Die Salbung lehrt euch über alles.“

Andere empfangen die Gabe der Weisheit in einem höheren Grade, und zwar nach einer doppelten Richtung hin. Zunächst zur Beschauung der göttlichen Dinge, insofern sie nämlich gewisse höhere Geheimnisse erkennen und auch anderen mitteilen können. Dann wird ihnen dieses höhere Maß der Weisheit verliehen, damit sie die menschlichen Dinge den göttlichen Gesetzen gemäß ordnen, und zwar nicht nur sich selbst, sondern auch andere so leiten können, wie es diesen Gesetzen entspricht. Dieser Grad der Weisheit ist nicht allen, die die heiligmachende Gnade besitzen, gemeinsam, sondern gehört zu den umsonst, zum Besten anderer gegebenen Gnaden, die der Heilige Geist austeilt, wie er will. Heißt es doch im zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefes: „Einem anderen wird durch den Geist die Rede der Weisheit verliehen.“ Auch diese umsonst verliehenen Gnaden (*gratiae gratis datae*) werden in verschiedenem Maße mitgeteilt. „Sie sind“, sagt Thomas, „nicht allen gemeinsam und nicht alle in gleichem Maße in dem einzelnen vorhanden.“

Demnach ist die Beschauung ihrem Wesen nach Gemeingut aller Christen, die sich im Zustande der heilig-machenden Gnade befinden; sie alle sind zur Beschauung berufen. Aber die mit ihr verbundene Gabe der Weisheit hat Grade und Betätigungsweisen, die nicht allen Trägern des übernatürlichen Lebens verliehen werden.²³⁾

²³⁾ Vgl. Menge, Der Heilige Geist, Hildesheim 1925, 167 ff.

Die Weisheit ist also eine kostbare Frucht der Liebe. Diese ist, wie wir vom heiligen Thomas gehört haben, „*participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*“. Und wenn der Heilige Geist uns an seiner unendlichen Liebe teilnehmen läßt, nimmt er Besitz von unserer Seele und er schlägt in ihr seine Wohnung auf. Und er wohnt in ihr nicht als ein müßiger Gast, der nur unsere Huldigung entgegennehmen will, sondern er wirkt in ihr fort und fort die Wunder seiner Gnade. Eine dieser Gnaden betont der heilige Paulus, wenn er im Römerbrief sagt, daß der Heilige Geist „*unserer Schwachheit zu Hilfe kommt*“ und „*mit unaussprechlichen Seufzern*“ für uns eintritt.²⁴⁾ Beachten wir den Zusammenhang, in dem diese Worte stehen. Der Apostel führt aus, daß die vernunftlose Kreatur und auch die Kinder Gottes nach der vollständigen Erlösung seufzen. Wir haben die begründete Hoffnung, daß uns diese einmal zuteil wird. „*Wir harren in Geduld.*“ Das um so mehr, da der Heilige Geist in uns ein unaussprechliches Sehnen nach dem ewigen Besitze Gottes und nach den Gütern, die dahin führen, weckt. Somit dürfen wir jene Worte nicht auf das einfache Bittgebet beschränken, sondern wir müssen es ausdehnen auf die Gesamttätigkeit des Heiligen Geistes, der uns auf die *visio beatifica* vorbereiten will. Dazu gehört das ganze Gebetsleben mit all seinen Formen und Arten.

Die Beschauung insbesondere ist eine Frucht der Gabe der Weisheit und Wissenschaft, die der Heilige Geist mit der heiligmachenden Gnade der Seele spendet. Einigen spendet er diese Gabe, wie uns der heilige Thomas lehrt, in einem Grade, der nicht allen gemeinsam ist, sondern zu den *gratiae gratis datae* gehört. Wenn dieser Grad auch nicht notwendig aus der heiligmachenden Gnade wächst, so steht er doch mit ihr in Verbindung. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Gaben dieser Art. Vollendete Ekstasen, Visionen, Offenbarungen, Wundmale, Weissagungen gehören nicht zum Wesen der Heiligkeit. Gewöhnlich aber werden sie nur solchen Seelen vom Heiligen Geist verliehen, die eine hohe Stufe der Tugend erstiegen haben. Somit braucht man selbst die Behandlung dieser außergewöhnlichen, wunderbaren Gaben nicht einer besonderen Wissenschaft vorzubehalten. Sie sind vielmehr ein Beweis der Freigebigkeit des Heiligen Geistes, der durch die heiligmachende Gnade in allen Seelen wohnt.

²⁴⁾ 8, 26.

So ist also das, was von Aszetik und Mystik behandelt wird, eine herrliche Einheit. Das übernatürliche Leben ist ein Wunderbaum mit Wurzel und Stamm, mit üppigstem Blätterschmuck und reichster Blütenpracht. Wird nun diese großartige Einheit in der wissenschaftlichen Behandlung auseinandergerissen, so kann das wohl verhängnisvoll werden. Herrscht nicht vielfach Abneigung gegen die Aszetik, die gleichsam nur die Wurzel und den Stamm beschreibt? Haben nicht die Ausdrücke Aszese und aszetisch einen üblen Beigeschmack erhalten? Nicht nur bei uns, sondern auch anderswo ist es so. Im Augustheft des Jahrganges 1932 schrieb die italienische Zeitschrift „Vita e Pensiero“, daß Aszetik, nicht die von den Einfachen gelebte, sondern die von den Gelehrten erdachte Aszetik, „è venuta a prendere, di fronte alla mistica, la faccia e il posto di una parente povera. Meno bella della mistica, non è così ricca; ha scarsa letteratura e una letteratura precettistica, dura quasi quasi et ispida al pari di una materia legale.“ Deshalb hat sie in den letzten Jahren „dispiaceri brutissimi“ durchmachen müssen.

Um die Einheit von Aszetik und Mystik auch im Ausdruck festzuhalten, können wir reden vom „Gnadenleben des Christen“, wie der Titel eines Buches von Prof. Bartmann mit Umstellung der beiden Hauptwörter lautet. Weil die Gnade das Wesen, die Fähigkeiten und Ansprüche jedes Geschöpfes übersteigt, ist das christliche Leben ein „übernatürliches Leben“. Durch dieses Leben leben wir in Gott; denn der heilige Paulus sagt: „Euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen.“²⁵⁾ Darum bezeichnet der Ausdruck „Unser Leben in Gott“ auf vortreffliche Weise alles, was die Aszetik und Mystik behandeln. Dieses unser göttliches Leben haftet in der Seele und entfaltet sich dort an erster Stelle. Darum ist es berechtigt, „vom innerlichen Leben“ zu reden. Das neue Leben wird vom heiligen Paulus „Geist“ im Gegensatz zum „Fleisch“ genannt. Daraus hat sich dann die Bezeichnung „geistliches Leben“ entwickelt. Wer ein solches Leben führt, hat den alten Menschen ausgezogen und den neuen Menschen angezogen, er führt also ein „neues Leben“.

Was ich hier dargelegt habe, wird freilich nicht allgemeinen Beifall finden. Aber alle, die über das, was Aszetik und Mystik bedeuten, geschrieben haben, sind einig

²⁵⁾ Kol. 3, 3.

mit P. Richstätter, der in dem eingangs genannten Buche sagt: „Immer und immer wieder ist daran zu erinnern, daß es hier nicht auf das Wissen ankommt, sondern auf das Handeln. An die Tat muß man denken, mehr als an die Lektüre; an die Praxis mehr als an die Theorie.“²⁶⁾ Wer sich ohne Vorbehalt dem Heiligen Geiste zur Ausbildung überläßt, der erfährt in immer steigendem Grade seine liebevollen Begnadigungen — Sammlung, Ruhe, Trunkenheit, Vereinigung, Verlobung, Vermählung, Liebeswunde —. Aber an dem Wissen um alles das liegt ihm wenig; lieber will er die Gnaden des Heiligen Geistes verkosten als ihren Begriff kennen. Kostbar ist ein Wort, das Theresе Neumann einmal gesprochen hat. Eine Ordensschwester wollte sie über Mystik ausfragen. Doch die Hochbegnadete gab zur Antwort: „Von all diesen Dingen verstehe ich nichts. Ich weiß nur, daß man den Heiland gern haben und ihm Freude machen soll.“

Alle aber, die über das Herrliche, das Aszetik und Mystik genannt wird, reden und schreiben, wollen ein Werkzeug des Heiligen Geistes sein. Er ist die persönliche Liebe, das einigende Band zwischen Gott Vater und Gott Sohn; er ist durch die caritas auch das einigende Band zwischen den Gläubigen. Läßt er es zu, daß in der Auffassung von seinen Gaben Verschiedenheit herrscht, so darf diese Verschiedenheit doch keinen Schatten auf unsere Liebe werfen. Diese Liebe wird uns nicht vergessen lassen, daß die Verschiedenheit der Auffassungen und Richtungen ihre Bedeutung hat. Sie „bringt“, wie der Kapuziner P. Dr. Grünewald im Schlußwort zu seiner vor trefflichen Schrift „Franziskanische Mystik“ (München 1932) sagt, „sicher das eine klar zum Bewußtsein, daß es in der katholischen Spiritualität trotz des gemeinsamen Wesentlichen doch einen beträchtlichen Spielraum für eigenständige Entwicklung gibt. Die Verschiedenheit der Richtungen wird und muß etwas Bleibendes sein, weil auch die Aufgaben und Bedürfnisse der Kirche und ebenso die Anlagen der einzelnen Seelen verschieden geartet bleiben.“

Noch ein kurzes Wort für die Seelenführung. Das „gemeinsame Wesentliche“, von dem P. Grünewald spricht, ist das gnadenhafte Leben und Streben, das sich unter dem Einfluß des Heiligen Geistes immer herrlicher entfaltet. Wenn nun all den Edlen, die großmütig nach Selbstvervollkommnung ringen, gezeigt wird, daß all das

²⁶⁾ 127.

Schöne, Tröstliche, Beseligende, das die „Mystik“ behandelt, auch ihnen allen bereitet ist, dann gewinnt ihr Ringen ein ganz anderes Aussehen und es erhält neue herrliche, mächtige Antriebe. Um sie vor Irrungen zu schützen, werden wir freilich auch darauf hinweisen müssen, daß es außergewöhnliche Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes gibt, die nicht allen verliehen werden.

Krise der Medizin und ärztliche Ethik.

Von Univ.-Prof. Dr. Franz Walter, München.

I.

Die Gegenwart erlebt den Kampf um die Grundlage der Medizin. Nicht um irgend ein Problem der Heilkunde, um eine Spezialfrage der Therapie geht der Streit, sondern um nichts Geringeres als um eine Neubegründung der Medizin. Das Wort von der „Krise der Medizin“ will nicht mehr verstummen. Als der Psychiater *Oskar Bumke* vor einigen Jahren in seiner aufsehen-erregenden Münchener Rektoratsrede dieses Thema aufwarf, hinterließ es einen starken, nachhaltigen Eindruck, der sich noch vertiefte, da gleichzeitig der Wiener Gynäkologe *Bernhard Aschner* mit einem heißumstrittenen, aber von einem Großteil der Ärzteschaft warm begrüßten Werk „Die Krise der Medizin“ vor die Öffentlichkeit trat. Innerhalb fünf Jahren erlebte das umfangreiche Buch ebenso viele Auflagen,¹⁾ ein Beweis für seine aktuelle Bedeutung und tiefe Wirkung. Es erblickt die Möglichkeit der Überwindung der Krise in der Abkehr von der Zellulartheorie Virchows und in der Wiederaufnahme der Humoraltheorie der älteren Medizin und fördert dementsprechend gegenüber statt der nur lokalen Therapie auch die Behandlung des Gesamtorganismus. Es ist die Rückkehr zu Hippokrates und seiner Schule, von der Aschner einen neuen Aufstieg der Medizin erhofft. Er scheut nicht vor dem Bekenntnis zurück, daß mit dem fast märchenhaften Fortschritt der Chirurgie in den letzten Jahrzehnten eine zunehmende *Verarmung der inneren Medizin* Hand in Hand ging, und der Chirurg vielfach bloß eine Aufgabe übernahm, die die ältere Medizin meist mit weit geringerem Risiko, aber mit eben so gutem Erfolg geleistet hatte, ohne den Körper des Patienten zu verstümmeln. Er weist hin auf den tiefwur-

¹⁾ 5. Auflage, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1933.