

Von der mystischen **Beschauung**

Von Emil Dorsch S. J.

Es gibt“ — so sagt der hl. Johannes vom Kreuz — „zwei Arten von Beschauung, die natürliche und die übernatürliche. Natürliche Beschauung heißt man das Anschauen des einfachen Denkens, das die Seele ohne Schlußfolgern durch eigene Mühe und Sorgfalt vollzieht, nachdem sie in tiefer Sammlung einen Gegenstand betrachtet hat . . . Ü b e r n a t ü r l i c h ist die Beschauung, wenn unsere Seele infolge einer übernatürlichen Anregung von seiten Gottes durch diesen einfachen Anblick des Verstandes in Verbindung mit dem übernatürlichen Lichte, das Gott dem Verstande e i n g i e ß t, und der Gnade der Weisheit die göttlichen Wahrheiten und Geheimnisse erkennt, die Seine Majestät ihr mitteilen will. Diese Wahrheiten erkennt sie aber (dann) nicht durch die natürlichen Kräfte allein, vielmehr stellt Gott sie dem Verstande vor und erhebt ihn, gibt ihm Licht und Klarheit, um seinen Blick darauf heften zu können ¹.“

Um dieses deutlicher zu machen, unterscheidet der Heilige ein vierfaches Licht, das den menschlichen Verstand zur Erkenntnis der göttlichen Gnade erleuchtet: das n a t ü r l i c h e L i c h t, das allen Menschen, auch den Heiden, gemeinsam ist; das ü b e r n a t ü r l i c h e L i c h t d e s G l a u b e n s, das Gott allen Christen bei der Taufe verleiht, durch welches wir zur Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten gelangen, wozu das natürliche Licht nicht ausreicht; d a s L i c h t d e r G l o r i e, womit Gott den Verstand der Seligen im Himmel begnadigt. „Diese drei Arten von Licht sind in uns d a u e r n d und b l e i b e n d (*per modum habitus*), weswegen sie die Philosophen zuständlich nennen.“ Es gibt aber noch ein v i e r t e s, a k t u e l l e s (*per modum actus* gegebenes) Licht, und „dieses ist ein Schimmer oder Lichtstrahl, den Gott für kurze Zeit in der Seele aufleuchten läßt, damit sie einige übernatürliche Geheimnisse klarer als mittelst des Lichtes des Glaubens, aber weniger klar als durch das Licht der Glorie erkenne. Dieses Licht bringt in der Seele ähnliche Wirkungen hervor wie das Licht der Sonne im Körper ².“ Und dieses Licht ist es auch, das die übernatürliche Beschauung im Menschen auswirkt.

¹ Kurze Abhandlung über die dunkle Erkenntnis Gottes. Sämtliche Werke. Theatiner-Verlag, 1929, V, 311; dazu vgl. ebda. S. 31 ff.

² Ebenda, WW. V, 311 ff.

Aus dem Gesagten ist unmittelbar einleuchtend, daß der Heilige das Wort „*übernatürlich*“ hier, wo er von übernatürlicher Beschauung spricht, nicht im gewöhnlichen, sondern in einem eingeschränkten, ganz besonderen Sinne versteht. Im gewöhnlichen Sinn nennt man übernatürlich, was die Fähigkeiten und Bedingungen einer geschaffenen Natur als solcher übersteigt; in diesem Sinne ist auch die Gnade, die Gott in der Taufe verleiht, der Glaube und die *natürliche* Beschauung, die sich im *Glauben* betätigt, schon übernatürlich. Wenn er dieser nun eine besondere Art von Beschauung als übernatürlich entgegenstellt, so legt er der Bezeichnung übernatürlich offenbar eine neue, ganz besondere Bedeutung unter. Wie nämlich, was vom Schöpfer in die Natur gelegt ist, als natürliche Ordnung aufgefaßt werden kann, so hat Gott, als er den Menschen über die Natur erhob, ihn wieder in eine neue Ordnung, die Ordnung der Gnade, gebracht, wo alles nach neuen, aber wahren Gesetzen, den Gesetzen der Gnade und Erlösung, geregelt ist; was so streng nach Gesetzen geregelt und in eine Ordnung verkettet ist, kann man recht wohl auch wieder unter der Bezeichnung Natur zusammenfassen. Und wenn der hl. Johannes vom Kreuz nun die höhere Art von Beschauung „übernatürlich“ nennt, so will er damit zum Ausdruck bringen, daß sie selbst über diese Ordnung der Gnade und über die „Natur“ eines erhobenen Seins, die wir bereits übernatürlich nennen, noch hinausragt. Sie liegt nicht als etwas gesetzmäßig Gegebenes weder in der Ordnung der reinen Natur, noch in der *Ordnung der Gnade*.

Daß dieses der Sinn des Heiligen ist, leuchtet aus seinen oben angeführten Äußerungen ohne weiteres ein; dasselbe meint aber auch die hl. *Theresa*, wenn sie das Wort übernatürlich für die Mystik verwendet und z. B. im Weg der Vollkommenheit K. 31 sagt: „Übernatürlich nenne ich das, was wir durch uns selbst (auch die Gnade vorausgesetzt) nicht erwerben können, welche Sorgfalt und welche Mühe wir uns auch geben mögen.“ Daß auch diese Sorgfalt und Mühe bereits von der übernatürlichen Gnade getragen sind, ist klar: „dieses versteht sich bei allem, was ich hierüber sage, von selbst: denn ohne Ihn können wir nichts tun“ (Seelenb. IV, 1, 4). Dasselbe betont sie wiederum, wo sie die vollkommene Beschauung dem gewöhnlichen innerlichen Gebete gegenüberstellt: „Dieses besteht nämlich darin, daß wir bedenken und erfassen, was wir sagen, mit wem wir reden und was wir sind . . . In diesen zwei Stücken, nämlich im Aussprechen der Worte und im Nachdenken, können wir von unserer Seite mit *Gottes Gnade* etwas leisten: bei der Kontemplation (der vollkommenen, übernatürlichen Beschauung) aber können wir gar nichts tun. Da wirkt die göttliche Majestät alles allein: sie ist ganz eigentlich ein Werk Gottes, das unsere Natur weit übersteigt.“ (Weg zur Vollkommenheit 25, 2; vgl. auch *Leben der Heiligen* 11, 5).

Beschauung im natürlichen Sinne wäre sonach eine besondere Art innerhalb des gewöhnlichen Gebetslebens; als solche würde sie zunächst in Gegensatz zur erwägenden Betrachtung treten, d. h. jener Gebetstätigkeit, die durch Anwendung aller Seelenkräfte, vor allem des Verstandes, in mühsamen Erwägungen und Schlußfolgerungen in die Tiefe gewisser Heilswahrheiten vorzudringen und deren Anwendung auf das praktische Leben zu sichern sucht — „die in tiefer Sammlung einen Gegenstand betrachtet“, sagt der hl. Johannes vom Kreuz. Beschauung (Kontemplation) würde dann in einer einfachen Hinwendung unserer Geistesfähigkeiten und unserer geistigen Sinne auf einen religiösen Gegenstand bestehen, die von Liebe begleitet und Anlaß zu verschiedenen Affekten sein kann. In diesem Sinne gebraucht der hl. Ignatius im Exerzitienbüchlein das Wort *contemplatio* für die Erwägungen der Geheimnisse aus dem Leben und Leiden unseres Herrn.

Durch anhaltende und eifrige Übung können wir es nun in der Betrachtung ebensowohl wie in der Kontemplation zu einer großen Leichtigkeit, uns solche Gegenstände zu vergegenwärtigen, bringen — so zwar, daß wir mit einem einfachen Geistesblick die Wahrheiten vor uns haben, die wir vorher durch mühevollen Gebetsarbeit uns zu eigen machten: wir können vordringen zu einer gewissen beschaulichen Ruhe, die ihr volles Genügen findet in einem liebevollen Sichbeschäftigen mit Gott und göttlichen Dingen, so daß wir Gott in allem und alles gleichsam in Gott finden. Für eine solche Zuständlichkeit haben nicht wenige Autoren die Bezeichnung *erworbene Beschauung* gewählt; andere nennen sie Gebet der Einfachheit. Aber an alles dies denken wir nicht, wenn wir von der Beschauung in der Mystik reden; auch im Gebete der Einfachheit ist noch nichts Mystisches.

Gegenstand der Mystik ist erst die übernatürliche Beschauung, „wo Gott alles tut“, „wo Gott selbst dem Verstande die Wahrheiten vorstellt und ihn ganz besonders erhebt, um seinen Blick auf sie heften zu können“. Und „zwischen dem gewöhnlichen Gebete des einfachen Glaubens und diesem Gebete der (mystischen) Beschauung besteht der gleiche Unterschied, wie wenn ich mit einem Menschen durch eine Türe hindurch rede oder von Angesicht zu Angesicht. Ein Schleier fällt plötzlich zur Erde, wenn Gott der Seele sich durch solche ergreifende Schauung enthüllt: nachher weiß die Seele durch Erfahrung (*experimentalement*) etwas von Gott, was sie vorher nicht wußte³.“ ... „In diesem Gebete weiß die

³ Lucie Christine, Geistliches Tagebuch, S. 296.

Seele durch erfahrungsmäßige Erkenntnis um Gott, so wie wir fühlen, daß die Luft in unsere Lungen eindringt und dort Blut und Leben kreisen läßt⁴.“ ... „Etwas Wunderbares ist es um diese Gnade der Beschauung! Was die Seele schaut, begreift sie nicht; doch schaut sie bis zur Evidenz, was sie anbetet. So klar schaut sie es, daß sie seiner sicherer ist als der äußeren Dinge und es niemals verleugnen oder vergessen kann, oft selbst nach langen Jahren nicht⁵.“

Man sieht, diese Beschauung tritt nun in Gegensatz zum gewöhnlichen betrachtenden oder innerlichen Gebet, auch in seiner fortgeschrittensten Stufe: es handelt sich nunmehr um ein Gebet, das nicht in unserem Vermögen gelegen, ausschließlich das Werk Gottes ist, der auf eine ganz neue, geheimnisvolle (mystische) Weise in der Seele ankommen muß, um sie erfahrungsmäßig über Dinge zu belehren, von denen sie in dieser Weise vorher nichts wußte und nichts wissen konnte. In diesem Sinne redet man wohl auch von einer *eingeborenen, passiven* Beschauung; und diese ist die Beschauung der Mystik, das Standesgebet der Mystiker, in dem die Mystik als subjektive Erfahrung und persönliches Erlebnis in die Erscheinung tritt⁶.

Worin besteht nun diese Beschauung?

1. Manche Autoren, besonders aus der jüngsten Zeit — so scheint es wenigstens — wollen nichts wissen von einem prinzipiellen, wesentlichen Unterschied zwischen eingegossener (übernatürlicher) und erworbener (natürlicher) Beschauung; so unter anderen Zahn, Dimmler, Lercher. Nach ihnen besteht die Beschauung, gleichviel welcher Art sie sei, in einem *ein-fachen, gläubigen Hinblick* auf Gott und göttliche Dinge, „der unter dem Einfluß einer vom Hl. Geist entfachten Liebe zu einer Vereinigung und Verähnlichung mit ihnen führt“⁷. Ausdrücklich bemerkt *L e r c h e r* an der angeführten Stelle: „Von dem gewöhnlichen Gebet unterscheidet sich die mystische Beschauung ebensowenig wie ein Baum von dem Samenkorn derselben Art; eine eingegossene (*infusa per accidens*) Be-

⁴ Ebenda S. 314.

⁵ Ebenda S. 362.

⁶ Vgl. Johannes vom Kreuz, a. a. O. K. 5, n. 6: „Beschauung ist nichts anderes als liebendes Schauen der Wahrheit, und somit ist diese Erkenntnis begleitet von Akten des Willens und im eigentlichen Sinne die Beschauung der mystischen Theologie, d. h. die glühendste Liebesschauung der Unfaßbarkeit Gottes.

⁷ Lercher, Zeitschrift fKTh. (1918), 45.

schauung gibt es zwar; sie ist aber als solche nicht immer mit Sicherheit erkennbar und nicht notwendig vollkommener als eine erworbene.

Hören wir nun auch, wie beispielshalber *Lercher* seine Theorie begründet und entfaltet! Er geht von dem Grundsatz aus, daß in der Beschauung die Liebe den Vorzug habe: sie sei es, die oft plötzlich die Seele ergreife und mit himmlischem Entzücken sich paare und so den Begnadigten in wortloses Erstaunen versetze. Dabei sei zu beachten, daß die Liebe, obgleich von der Erkenntnis und dem Glauben angeregt, trotzdem unmittelbar sich Gott zuwende und ihn erfasse, wie er in sich selbst ist. Es sei ein Grundversehen, daß Autoren, die über Mystik schreiben, nur allzuoft die Akte der Erkenntnis und Liebe in der Beschauung nicht klar genug unterscheiden und dann der Erkenntnis zuschreiben, was doch nur von der Liebe gelte: daß sie nämlich das Unendliche unmittelbar zum Gegenstande habe.

Darnach vollzieht sich der Vorgang der Beschauung im wesentlichen in vier Stufen. Die erste besteht in einem einfachen Glaubensakt, der Gott, seine Vollkommenheiten oder seine Werke zum Gegenstand habe. Dieser Akt, Ziel und Abschluß der Betrachtung, ist im Vergleich zum vorausgehenden, betrachtenden Gebet ein einfaches Schauen, das mit einem Blick umfaßt, was Nachdenken, Erwägen und Vergleichen zu erfassen strebte. — Auf der zweiten Stufe der Beschauung entspringt aus diesem einfachen Hinblick die Liebe, die ohne Zwischenglied nach dem Unendlichen sich ausstreckt und von verschiedenen Affekten und Gefühlen der Ruhe, des Friedens, des stillen Entzückens begleitet ist — aber auch von Gefühlen maßlosen Schreckens über den unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und der Kreatur, der Sehnsucht und des Verlangens nach größerer Liebe usw. Diese Liebe kann sich nun im steten Fortschritte zum höchsten menschenmöglichen Maße steigern und zu einem Vorgeschmack des seligen Kostens göttlicher Wesenheit im Jenseits werden. — In einer weiteren Entwicklung, auf der dritten Stufe der Beschauung, geht aus der fühlbaren Liebe eine höhere Gotteserkenntnis hervor, die viel vollkommener ist als jene, die ihr vorhergegangen ist: und dies geschieht auf mehrfache Weise. Einmal wird der Geistesblick, ebenso wie bei einer heftigen irdischen Liebe, auch durch diese Gottesliebe wie gebannt und an den Gegenstand derselben gefesselt; nichts ist dann leichter in diesem Zustand als an Gott zu denken. Gott wird so zum Gegenstand und Mittelpunkt, in dem alle Seelenkräfte und geistigen Bestrebungen sich begegnen: dadurch werden die angesammelten theologischen und profanen Kenntnisse vom Verstand auf die unendlichen Wahrheiten hingeordnet, in ihrem Lichte die Gotteserkenntnis in ungeahnter Weise vertieft und beleuchtet. — Vor allem aber — und dies ist zugleich die vierte Stufe in der Entwicklung der Beschauung — dient die

Liebe nun auch als ein neues Erkenntnismittel, durch welches Gottes Güte und Allgegenwart unmittelbarer, leichter und in einem gewissen Sinne auch vollkommener als durch wissenschaftliche Beweise erkannt wird; indem die Seele durch unmittelbares Innewerden in sich die Liebe mit ihren auf alle Lebenskräfte überströmenden Wirkungen wahrnimmt, erfährt sie innerlich das, was den erschaffenen Geist am allermeisten zum Ebenbilde Gottes macht. Indem sie zugleich an Gott denkt, erfaßt sie Ihn unter einem neuen Merkmal; denn unwillkürlich wird er unter dem Attribut unendlicher Liebe und Seligkeit vorgestellt, deren schwaches, aber lebendiges und geistiges Abbild in der Seele gegenwärtig ist und gefühlt wird. Das ist zwar auch wieder eine vermittelte Gotteserkenntnis, aber der Übergang geschieht so rasch und unvermerkt, daß sie in einem weiteren Sinn als eine unmittelbare „sine medio“ gelten darf . . . Aber auch die Gegenwart Gottes und sein Wirken auf die Seele wird durch die Liebe erkannt, zumal dann, wenn sie unerwartet und mit tiefgehender Erschütterung in die Seele eintritt. Die fühlbare Liebe Gottes über alles und aus ganzem Herzen wird von der gläubigen Seele als ein Werk erkannt, das sie mit eigenen Kräften nie hätte vollbringen können. Sie fühlt also, ohne einer Schlußfolgerung sich bewußt zu werden, daß Gott in ihr gegenwärtig ist und wirkt. Wenn zudem die Liebe mit großer Heftigkeit und plötzlich die Seele erfaßt, so drängt sich ihr blitzschnell und ohne vorhergehende Überlegung der Gedanke auf: der unendlich gute Herr ist da und „berührt dich, küßt dich“. — Auf diese Weise vermittelt die Liebe eine Beschauung Gottes, die, wenn der Ausdruck nicht gepreßt wird, „ein unmittelbares Innewerden Gottes oder eine erfahrungsmäßige Kenntnis Gottes genannt werden darf“.

Soweit diese Theorie! Ihre Ausführungen hören sich ja gar nicht übel an; ihr Zauber schwindet aber, sobald man alle die Einzelheiten der Darlegung überprüfen wollte; denn selbst vom rein psychologischen Standpunkt aus stünde man da vor so manchem Bedenken. Was aber die Hauptsache ist: sie wird den von Mystikern, heiligen und heiligmäßigen Leuten, die solche Zustände in sich erlebt und dann beschrieben haben, dargestellten Tatsachen nicht gerecht, steht vielmehr mit denselben in offenbarem Widerspruch. Solche Tatsachen sind: daß die Mystiker einen wesentlichen Unterschied zwischen mystischem Schauen und dem reinen Glaubensleben ganz offen behaupten; daß auch in der Beschauung eine höhere Erkenntnis der jeweils erwachenden mystischen Liebe vorausgeht, indem die Seele oft und oft, gerade in den Augenblicken, wo sie an nichts Entsprechendes denkt und auch keine besondere Liebe in sich fühlt, erst von der Beschauung ergriffen und durch diese zur Liebe hingerissen wird; daß sie ihren Ausdruck: „Gott oder göttliche Dinge ohne Mittel sehen“, sicher nicht in

dem abgeschwächten Sinne dieser Theorie verstehen usw. Doch wollen wir unserer Untersuchung nicht vorgreifen!

2. Ganz anders denken über die Beschauung P o u l a i n und viele andere Autoren; sie stehen mit den soeben dargebotenen Ausführungen in direktem Gegensatz und halten vielmehr dafür, daß die Beschauung in der Mystik zwar ganz und gar auf dem Glauben fuße, von ihm ausgehe und getragen werde, dann aber in ihrem tiefsten Wesen in einer vom Glauben verschiedenen Erkenntnis bestehe, eine erfahrungsmäßige Durchdringung und Erfassung der Wahrheiten und Geheimnisse unseres Glaubens sei — in ihrer reichsten Blüte ein Schauen Gottes, das weder durch Phantasiebilder, noch durch Vernunftschlüsse, noch durch die Betrachtung der Geschöpfe, noch durch Bilder sinnlicher Ordnung, noch überhaupt durch irgendwelche Tätigkeit des Menschen hervorgerufen wird⁸. „In der Beschauung“ — so Lamballe — „werden Akte gesetzt, die der Art nach verschieden sind von jenen, die wir mit den ordentlichen Gnaden vollbringen; namentlich findet sich dort eine Gotteserkenntnis, zu der unbedingt neue Vermögen (eine neue Ausstattung unserer Seele) erfordert werden⁹.“

Diese Auffassung der Sache scheint, obwohl sie in sich betrachtet größeren Denkschwierigkeiten begegnet, dennoch der Wahrheit weit näher zu kommen, d. h. den Aussagen der Mystiker besser zu entsprechen und dies gerade auch unter dem Gesichtspunkt, daß sie größere spekulative Schwierigkeiten bietet. Denn die Unverständlichkeit des Vorgangs sowie die Unmöglichkeit denselben zu erklären, ist ein stetiges Axiom bei allen Mystikern, auch bei den theologisch gebildeten unter ihnen. „Nun auszudrücken, was die Schauung Gottes als des höchsten Gutes ist, das ist unmöglich“, so Lucie Christine¹⁰; und die ehrwürdige Angela von Foligno meint: „Worte und Vorstellungen sind unvermögend, Ausdrücke dafür zu finden¹¹.“ „Der Seele fehlen die Ausdrücke, um solche geistige Visionen zu erklären“, sagt die hl. Theresia.

Der gleichen Anschauung ist A l v a r e z d e P a z, dem man gründliche theologische Bildung nicht absprechen kann; er sagt: „Auf dieser Stufe der Kontemplation schaut die Seele Gott. Man wird mir erwidern, das sei erstaunlich, ja ungläublich; denn wir setzten doch als unbezweifelbar voraus,

⁸ Die Fülle der Gnaden, I, 178.

⁹ Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie, S. 35.

¹⁰ Tagebuch S. 34.

¹¹ Leben K. 52.

daß Gott hier auf Erden nicht unmittelbar geschaut werden könne. Wenn also die Seele Gott nicht sieht, wie kann man behaupten, sie sehe ihn? Wenn sie ihn aber sieht, in welchem Sinne sieht sie ihn nicht? Ich gestehe, es ist erstaunlich, und doch ist die Tatsache sicher. Die Seele schaut Gott sozusagen deutlicher, als sie mit den Augen des Leibes das stoffliche Licht sieht; weder Sinne noch Einbildungskraft haben an dieser Schauung den geringsten Anteil ¹².“

Doch gehen wir nunmehr zur näheren Begründung unserer Ansicht über!

a) Da ist es zunächst unleugbare Tatsache, daß die Beschauung in der Mystik sich von der gewöhnlichen Betrachtung (oder natürlichen Beschauung) **d u r c h a u s u n d i h r e r g a n z e n A r t n a c h** unterscheidet ¹³. Wir haben oben schon die Stelle aus Lucie Christinens Tagebuch gehört: „Zwischen dem gewöhnlichen Gebet des einfachen Glaubens und dem Gebet der Beschauung ist derselbe Unterschied, wie wenn ich mit einem Menschen durch eine Türe hindurch rede, oder von Angesicht zu Angesicht: ein Schleier fällt plötzlich zur Erde, wenn Gott sich der Seele durch solche ergreifende Schauung enthüllt.“ Unter dem gleichen Bilde des Schleiers spricht Lucie Christine von derselben Sache S. 317: „Diese Anschauungsformen (in der Beschauung) gleichen ebensoviele Rissen im irdischen Schleier: durch sie schaut, erkennt, betrachtet die Seele trotz all ihres Elends kraft eines Wunders der Liebe den Gott, an den sie zu gewöhnlichen Zeiten nur im Glauben glaubt.“

„Ein Schleier fällt zur Erde“ — mit dieser Redewendung steht Lucie Christine nicht allein; es ist ein viel gebrauchtes Bild im Munde der Mystiker, um daran den Vorgang des mystischen Schauens zu erläutern. „Gott zieht sozusagen für einige Menschen die Schleier fort — so der h. Johannes vom Kreuz —, welche ihn von der Seele trennen, damit sie mit größerer Leichtigkeit erkennen, wer er ist. Dann läßt dieses anbetungswürdige Antlitz, glänzend von Huld und Güte, seine Strahlen scheinen und durchscheinen. Ich sage durchscheinen: weil noch nicht alle Schleier verschwunden sind; denn derjenige des Glaubens zerreißt in dieser Welt niemals ¹⁴.“ Auch der h. Alphons Roderiguez bediente sich desselben

¹² Zitiert in L. C. Geistl. Tagebuch, S. 31, Anmerkung.

¹³ Das geht offenbar mit dem Satze der gegnerischen Aufstellungen nicht zusammen: „Von dem gewöhnlichen Gebet unterscheidet sich die mystische Beschauung ebensowenig wie ein Baum von dem Samenkorn derselben Art.“

¹⁴ Lodernde Flamme, Str. 4, V. 1.

Anschaungsmittels in einer Mitteilung an einen Zeitgenossen: „Die göttliche Wesenheit — so sagt er — war gleichsam durch zwei Schleier verborgen, welche entfernt werden mußten, damit man sie sehen konnte. Er sah sie nur unvollkommen, weil nur ein Schleier weggezogen war; aber die Seligen sehen sie ohne diese beiden Schleier und daher vollkommen. Aber obgleich er sie nicht so klar und deutlich sehen konnte, so gibt es doch keine Zunge und keinen Verstand, der erklären könnte, was er sah, noch die Art, in welcher er diese Vision hatte¹⁵.“

Aber was ist es dann mit diesem zweiten Schleier, der auch in der Beschauung nicht zerreißt? Wir werden auf die Sache zurückkommen: hier wollen wir zum vorläufigen Verständnis der Sache Marina von Eskobar sprechen lassen, wo sie sagt: „Obwohl die Seele durch das beschauliche Gebet Gott erkennt, dennoch wie klar sie immer Ihn erkennt und liebt, so erkennt sie doch zugleich allezeit, wie noch unendlich mehr zu erkennen und zu lieben übrig sei¹⁶.“

Dieses ist das Dunkel, in dem die Seele sieht, der Schleier, der nicht zerreißt: weil noch so manches zu glauben übrig ist — weil „das Wort nicht wiedergeben kann, was die Vernunft nie zu begreifen vermag¹⁷.“ Auf diese Weise bleibt eine gewisse Dunkelheit auch hier; „trotzdem erkennt die Seele, durch das, was sie von der göttlichen Natur erschaut hat, Gott als unendlich über allem und unterschieden von allem, was ist, anders als alles¹⁸.“

Doch worin liegt nun der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Gebet und dem mystischen Schauen mehr im einzelnen? Das gewöhnliche Gebet vollzieht sich in Erwägungen, und diese Erwägungen gehen aus von den Wahrheiten der Offenbarung, insofern diese im Glauben festgehalten werden. Unter beiden Beziehungen zeigt sich ein wesentlicher Unterschied für die Beschauung: „die Seele erkennt Gott unabhängig von den Begriffen der Vernunft und dem Lichte des Glaubens; vorher hatte sie g e d a c h t, hatte g e g l a u b t, jetzt s c h a u t sie¹⁹.“

a) Dieses Schauen hat also nichts, gar nichts zu tun mit den Erwägungen des betrachtenden, gewöhnlichen Gebetes. „Solche Art zu schauen, ist i n k e i n e r W e i s e eine Erwägung der Seele im Gebete“, sagt Lucie Christine ausdrücklich (S. 229). Und in demselben Sinne spricht sich die hl.

¹⁵ Angeführt bei Poulain a. a. O., I, 371.

¹⁶ Leben, IV, 284, 309, 314.

¹⁷ Lucie Chr., a. a. O. 242.

¹⁸ Lucie Christine a. a. O. — Vgl. auch Johannes v. Kr., Kurze Abhandlung, K. 3, n. 10; K. 4, n. 11.

¹⁹ Lucie Christine, a. a. O. 242.

Theresia aus: „Wenn der Herr die natürliche Tätigkeit des Verstandes einschränkt und a u f h e b t, gibt er selbst ihm einen Gegenstand der Bewunderung und der Beschäftigung: o h n e E r w ä g u n g u n d S c h l u ß f o l g e r u n g erfüllt er ihn während der Zeit eines Kredo mit mehr Licht, als wir selbst mit aller Anstrengung in Jahren uns hätten erwerben können²⁰.“

Und dies ist so wahr, daß die Seele aus sich in ihren Gebetserwägungen überhaupt niemals zu einem solchen Schauen vordringen könnte. Es ist wiederum die hl. Theresia, die uns in ausdrücklichen Worten hierüber belehrt: „Die Seele wird in einem Augenblick über viele wunderbare Dinge belehrt, von denen sie sich t r o t z a l l e r A n s t r e n g u n g in vielen Jahren nicht den tausendsten Teil hätte vorstellen können²¹.“ — Und noch schärfer betont dies Lucie Christine mit den Worten: „Die Seele erkennt und liebt (hier) in neuer, unbegreiflicher Weise, a u ß e r u n d u n e n d l i c h ü b e r dem gewöhnlichen Gebrauche ihrer Kräfte: sie fühlt, wie Gottes Wirken an Stelle des ihrigen getreten und daß Gott selber es ist, der in ihr Erkennen und Lieben wirkt. Kurz: sie ist, als wäre sie nicht mehr, als wäre sie allen Dingen abgestorben, als hätte sie nicht mehr ihr eigenes Leben, als lebte sie nur in Gott und durch Gott²².“ Damit stimmt überein, was sie viel später an einer anderen Stelle sagt: „Um so zu schauen, braucht die Seele eine ganz neue Fähigkeit, ein neues Auge, einen neuen Geist. Wenn Gott sich tief innerlich der Seele offenbart, so gibt er sich ihr nicht nur zu schauen, sondern muß sich ihr auch als Auge geben, das da schaut, und als Geist, der begreift²³.“

Ja noch mehr! Jede menschliche Anstrengung ist hier nutzlos; und „selbst das Gedächtnis kann durch eigene Kraft (nicht einmal) festhalten, was der Verstand durch eigene Kraft nicht zu fassen vermag²⁴“. L. Christine gebraucht, um dies eindringlicher zu beleuchten, das folgende Gleichnis: „Jeder, der sich der Überlegung seines Verstandes bedienen will, um Wahrheiten zu betrachten, die ihm göttliche Erleuchtung innerlich vor Augen stellt, mache sich blind und unfähig, in übernatürlicher Weise zu schauen.

²⁰ Leben K. 12.

²¹ Seelenburg VI, 5.

²² A. a. O. 41.

²³ A. a. O. 313.

²⁴ L. Christine, a. a. O. 308.

Er ist etwa wie einer, der eine Fackel nehmen wollte, um die Sterne zu betrachten“ (a. a. O. 229).

So groß ist schließlich der Gegensatz zwischen selbständiger Erwägung der gewöhnlichen Betrachtung und dem Schauen der Mystik, daß jede selbsttätige Einwirkung als schmerzlich empfunden wird, als störender Eingriff sich geltend macht. „Kann ja die Seele nicht einmal denken, daß sie hier Gott schaut und anbetet; denn das hieße bereits so viel als sich selber sehen; und in solchen Augenblicken sieht sie sich nicht, sieht nur Gott“²⁵. „Oft“ — so meint Lucie Christine wiederum S. 158 — „beginnt in diesem Gebet auch der Verstand mit seinen Überlegungen. Die Seele merkt das sofort d u r c h e i n U n b e h a g e n, das vor allem aus der Empfindung des Falschen, der Täuschung besteht, und weiter daraus, daß sie fühlt, wie diese Regungen der Selbstliebe an ihr zerren und sie aus dem passiven Zustande reißen möchten, in den sie Gott versetzt hat. Statt der großen Süßigkeit, die immer die Gesichte begleitet, welche Gott ihr vorstellt, hat sie eine peinliche Empfindung.“ „Nur Gott kann sich uns in dieser Weise zeigen oder uns gewisse Wahrheiten in Ihm schauen lassen“, bei der „alle geschaffene Natur versagt“²⁶.

So „kann man diese Art, Gott zu erkennen, nur als Schauen bezeichnen — ohne Zweifel noch eine sehr unvollkommene Schauung Gottes; aber doch ist die Seele dabei wie ein Mensch, der aus der Dunkelheit in hellen Tag hinaustritt“; und „so erkennen und fühlen ist etwas Klareres, Positiveres als alle Gedanken oder Gefühle, die die Seele menschlicherweise haben kann“²⁷.

β) Wie sich aber dieses Schauen von Verstandeserwägungen unterscheidet, so unterscheidet es sich nicht weniger auch vom Glaubensakt. Die Äußerungen der Mystiker lassen uns auch hierüber nicht im Zweifel. „Im Glauben“ — so Lucie Christine a. a. O. 31 — sind wir der wirklichen Gegenwart Christi wie auf fremdes Zeugnis hin gewiß; in der Gnade aber, von der ich rede, fühlen wir Gottes anbetungswürdige Gegenwart mit der gleichen Gewißheit, wie wir etwa die Gegenwart eines Menschen empfinden, der neben uns steht und zu uns spricht, während wir die Augen geschlossen halten“; und wiederum S. 175: „Etwas anderes ist es, einfach an die Be-

²⁵ Lucie Christine, a. a. O. 41.

²⁶ Lucie Christine, a. a. O. S. 214, 276.

²⁷ Lucie Christine, a. a. O. 30, 167. — Aus Johannes v. Kr. vgl. hier bes. Aufstieg zum Karmel, WW. I, 233; 305.

ziehungen des inneren göttlichen Lebens glauben, etwas anderes ist es, sie im Schoße Gottes zu schauen“; „diese Anschauungsformen“ — so S. 317 — „gleichem ebensoviele Rissen im irdischen Schleier; durch sie schaut, erkennt, betrachtet die Seele den Gott, an den sie zu gewöhnlichen Zeiten nur im Glauben glaubt.“ Bereits oben aber haben wir die Worte aus demselben Munde gehört: „In der Beschauung erkennt die Seele Gott unabhängig von dem Lichte des Glaubens: vorher hatte sie geglaubt, jetzt schaut sie.“ — Und obwohl sie S. 180 sagt: „Das übernatürliche Licht wird auf den Blick des Glaubens aufgepfropft: wir schauen das, was wir sonst geglaubt haben“ — schärft sie doch S. 267 wiederum ein, wie „Gottes Gegenwart und Herrschaft sich mit solcher Offensichtlichkeit zu erkennen gibt, daß der Glaube nicht mehr Glaube, sondern Schauen sei“. Schärfen konnte sie diesen Gegensatz allerdings nicht mehr zum Ausdruck bringen.

Doch hören wir nun auch, was uns die hl. Theresia über diesen Punkt offenbart! Sie spricht davon in der VII. Wohnung der Seelenburg (K. 1). „Da will unser gütigster Gott“ — so sagt sie — „daß die Schuppen von den Augen fallen und daß die Seele etwas von der Gnade, die er wirkt, sehe und verstehe, obschon dies auf eine außerordentliche Weise geschieht und die Seele durch eine intellektuelle Vision in diese Wohnung versetzt wird. Es offenbart sich der Seele in einer untrüglich wahren Darstellung die heiligste Dreifaltigkeit, alle drei Personen in einem Flammenmeere, das anfangs wie eine Wolke von ausgezeichneter Lichthelle über ihren Geist hinschwebt, und von diesen Personen in ihrer Unterschiedlichkeit erkennt die Seele in einer wundervollen Erkenntnis, die ihr mitgeteilt wird, daß alle drei Personen nur eine Wesenheit, eine Macht, eine Weisheit und nur ein Gott sind. Auf diese Weise erlangt die Seele ein Verständnis dessen, was wir im Glauben festhalten, durch das Schauen, wie wir es gar wohl nennen können, obgleich man weder mit den Augen des Leibes noch mit den Augen der Seele etwas sieht, weil es keine imaginäre Vision ist.“ „Großer Gott!“ — so ruft sie gleich darauf aus (ebenda N. 7.) — „welch ein Unterschied ist zwischen dem gewöhnlichen Hören und Glauben und zwischen einem derartigen Verständnis ihrer Wirklichkeit. Jeden Tag staunt eine solche Seele aufs neue; denn diese drei Personen scheinen unablässig in einer Weise bei ihr zu sein, als wenn sie dieselben leibhaftig sähe“²⁸.

Drastisch drückt die ehrw. Marina von Eskobar dasselbe aus, wo sie unter dem Lichte der Beschauung vermeint und ausruft: daß sie den Glau-

²⁸ Vgl. auch Weg der Vollkommenheit, K. 32, 7 u. 9.

ben verloren habe; und von der Schauung Gottes berichtet sie an einer Stelle: „Für diesmal habe ich Gott in keiner körperlichen Gestalt gesehen, sondern nur mit dem Verstande begriffen; aber dennoch so klar und deutlich erkannt, daß alle Sehkraft der leiblichen Augen im Vergleich damit nur für Blindheit zu halten ist“²⁹.“ Ähnliches geschah anderen Heiligen, wie dem Bruder Ägidius; besonders belehrend aber ist hierin das Gespräch der Seele mit dem himmlischen Vater, wie man es nach den Äußerungen der hl. Magdalena von Pazzis in der Ekstase aufgezeichnet hat. Da spricht der Vater zur Seele: „Eine andere Frucht der Verbindung mit meiner Wesenheit (eben der Beschauung) ist eine Art Verschwinden des Glaubens in der Seele.“ Die Seele antwortet hierauf, wie dies denn möglich sei, da wir ohne Glauben nicht selig werden können. Und es wird ihr die Belehrung: „Sieh her, meine Tochter! Durch die Mitteilung meiner Wesenheit ergieße ich in dich eine Erkenntnis meiner selbst, so tief, so klar und so vertraut, daß sie dich gewissermaßen zwingt, zu gestehen, du habest keinen Glauben mehr. Dies ist, was ich Verschwinden des Glaubens nenne; denn diese Erkenntnis ist dermaßen klar, daß sie weniger vom Glauben als vom Sehen herzurühren scheint.“ „O Verschwinden des Glaubens“, antwortet die Seele, „wie wenig bist du gekannt“³⁰!

Auf diese Weise, so sagt denn auch Ruysbroek, kommen wir, wenn wir der Liebe durch eine einfache Einkehr (in uns) bis zum Grunde jeder Einfachheit folgen, mittels des Glaubens über den Glauben hinaus zu einem Wissen, mittels der Hoffnung über die Hoffnung hinaus zu einem Haben und mittels der Liebe zum Besitz³¹.

γ) Doch was werden wir nun zu den Worten des hl. Johannes vom Kr. sagen: „Der Schleier des Glaubens zerreißt in dieser Welt n i e m a l s ?“³² — Hier wird man wohl zwischen Glauben und Glauben, zwischen Glauben im engeren Sinne und Glauben im weiteren Sinne, zwischen Glauben an bestimmte einzelne Wahrheiten und Glauben im allgemeinen unterscheiden müssen.

Der Glaube im engeren Sinn stützt sich lediglich auf das äußere Zeugnis eines

²⁹ Das wundersame Leben der Ehrwürdigen, dargest. von L. de Ponte (Regensburg, Manz, 1861), IV, 227.

³⁰ Zitiert bei Poulain, a. a. O. 378 f.

³¹ De tabernaculo spirituali, angef. Revue d'ascétique et de mystique III, S. 268; dazu vgl. auch, was der hl. Thomas sagt: „quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est, ut simul in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul in eo tunc fidei habitus“ (2, 2 q. 175 a. 3 ad 3).

³² Lodernde Flamme, Str. IV, V. 1.

anderen, in unserem Falle ist dies in letzter Linie Gott; Glauben im weiteren Sinne umfaßt jede übernatürliche Erkenntnis bis auf die volle Anschauung Gottes im seligen Leben, jede übernatürliche Erkenntnis, die noch mit einer gewissen Dunkelheit behaftet bleibt. Da nun auch der hl. Johannes die Beschauung selbst eine hohe, klare Erkenntnis Gottes nennt, die ihren Grund habe in einer geheimnisvollen Berührung Gottes in der Seele und nicht im Zeugnis eines anderen: so ist es klar, daß er in den angeführten Worten vom Glauben redet nur im weiteren Sinn, daß er da von einer Erkenntnis spricht, die zwar, wie wir gehört haben, weniger vom Glauben als vom Sehen herzurühren scheine, aber unter einer gewissen Rücksicht dem Glauben noch Raum gewähre ³³.

Es ist aber auch dieser Glaube im weiteren Sinne noch wahrer Glaube, weil er sich auf die Gegenstände des Glaubens bezieht und trotz aller Klarheit in dem, was er schaut, noch seine Dunkelheiten behält in den Beziehungen, die er nicht durchschaut, Dunkelheiten, die der Schauende nur zu überwinden vermag, weil er sich im übrigen durch göttliche Belehrung und Offenbarung sicher gestützt weiß.

b) Aus dem Gesagten folgt nun bereits von selbst, daß es sich in der mystischen Beschauung um eine ganz unmittelbare, d. h. direkt vom Gegenstand bestimmte Erkenntnis handelt. Vom Schauen ohne Mittel sprechen fast alle Mystiker; keiner aber hat sich hierüber klarer ausgesprochen als Lucie Christine. „Da“ (in der Beschauung), sagt sie, „ist nichts für die Einbildungskraft, nichts für die Sinne, nichts für den Verstand (kann er doch gar nicht begreifen, was er schaut); keine Form ist da, kein Gedanke, der Dich darstellte: Du allein bist es, Du selbst, Du der Seele gegenwärtig“ (S. 185). Und dasselbe wiederholt sie S. 280: „Da ist kein Bild mehr, nichts Geschaffenes, nichts, was vorstellbar wäre. Gott allein prägt sich selber in der Seele ein und sie sieht ihn, wie er anders ist als alles.“ Es ist hier ein Schauen „ohne Vermittlung“ (248), das „jedes Bild, jede Vorstellung ausschließt“ (214). „Alles, was wir in natürlicher Weise erkennen, wird uns durch ein Zeichen, sei es nun Bild oder Wort oder Begriff oder inneres Sprechen, vorgestellt; im mystischen Schauen (sie sagt: Zustand) läßt Gott sich oder andere gewisse Wahrheiten in Ihm ohne alle vermittelnde Vorstellung schauen“ (214). „Da schaut die Seele in ganz ein-

³³ Vgl. z. B. Zwiesgespräch IV (WW. V, 276): „Zum Teil lasse ich mich schauen, zum Teil nicht, und das nur deshalb, damit die Seele länger in der Beschauung meines Wesens verharre und ihr Durst und Hunger nach mir größer werde . . . Das ist der beständige Kreislauf: Während in der Seele der Hunger und Durst nach mir zunimmt, stille ich die Leere ihres schnsüchtigen Verlangens, jedoch so, daß immer unendlich viel zum Kosten bleibt.“ Vgl. auch Kurze Abhandlung, K. 3, n. 10; K. 5, n. 6 (WW. V. 346 ff).

facher Weise ohne jeden Anhaltspunkt für einen Vergleich“ (105³⁴).

Damit hängt es dann auch zusammen, daß eine derartige „Offenbarung die Geschöpfe durch Gott und nicht Gott durch die Geschöpfe erkennen läßt“, wie sich der hl. Johannes vom Kr. ausdrückt; und so „erkennt die Seele die geschaffenen Dinge viel besser in ihrem göttlichen Ursprung als in den Dingen selbst“³⁵.

c) Es ist schließlich auch nicht die Beschauung, die erst zur Vereinigung führt (wie man nach der Darlegung der gegnerischen Meinung denken müßte); die Beschauung selbst setzt vielmehr diese Vereinigung voraus: Ohne Vereinigung ist wenigstens das bildlose geistige Schauen ganz unmöglich³⁶ — ohne jene Vereinigung, in der Gott sich selbst „auch als Auge geben muß, das da schaut, und als Geist, der begreift“. Und dasselbe betont Lucie Christine ganz allgemein für das passive Gebet: da „nimmt Gott das ganze Sein durch die Macht seiner Umarmung in Besitz. In diesen glücklichen Augenblicken bin ich es nicht mehr, die da ist, sondern Er . . . Ich bin nicht vernichtet, aber Sein Leben bemächtigt sich meiner, beherrscht mich und hat mich ganz im Besitz: das göttliche Wesen denkt, lebt, liebt in mir; ich habe kein Leben mehr außer durch Gott“ (244). Und so sehr ist da Gott eins mit der Seele, „daß sie fühlt, wie Gott, sobald sie im passiven Zustand einen bewußten inneren Akt setzt, sogar ihr Gebet durchdringt, ihr Gebet eins ist mit Ihm“ (266). So „liebt die Seele durch den Hl. Geist, erkennt durch das Wort und lebt durch den Vater“ (314³⁷). — Daraus erklärt sich auch, daß „nur Gott sich uns in dieser Weise zeigen kann oder uns gewisse Wahrheiten in Ihm ohne alle vermittelnden Vorstellungen schauen lassen kann“ (314).

Es ist also nicht die Beschauung, die zur Vereinigung führt; sondern sie setzt diese Vereinigung als bereits vollzogen voraus: „Kein Akt der Seele ist dieser Vereinigung vorausgegangen“ (L. C. 330). Auch nimmt die Beschauung nicht den Weg über die Liebe; die Vereinigung, die zur Beschauung führt, ist sicher nicht die moralische der Liebe; sie ist vielmehr durchaus

³⁴ Vgl. Johannes v. Kr., Kurze Abh., K. 3, n. 10.

³⁵ Lodernde Flamme, Str. IV, V. 1.

³⁶ Vgl. z. B. Lucie Christine, Tagebuch, S. 313.

³⁷ „Wie man die Sonne mit keinem anderen als ihrem eigenen Lichte sehen kann, ebenso kann Ich (Gott) nicht erkannt werden, wenn es nicht durch das Licht geschieht, welches Ich der Seele eingieße“, so die hl. Magdalena von Pazzis (zit. bei Poulain, a. a. O., I, 378).

ontologisch gedacht — von Substanz zu Substanz, von Natur zu Natur. Die Beschauung selbst aber — schon der Name deutet dies an — ist zunächst Erkenntnis; und aus dieser Erkenntnis entflammt erst die neue, mystische Liebe: „Die Beschauung ist eine in Liebe entflammende Erkenntnis“, so drückt sich Lucie Christine (S. 262) aus³⁸.

a) „Beschauung ist ihrem Wesen nach Erkenntnis“ — an dieser Aufstellung kann man schlechterdings nicht zweifeln. Will man sich hierüber vergewissern, lese man die Aufzeichnungen *Marinas* von Eskobar; da ist es immer und überall eine Erkenntnis, auf die die Beschauung zunächst abzielt; da heißt es fort und fort: „sie stehe vor Gottes Majestät und *verstehe* von Gottes Allmacht und göttlicher Wesenheit sehr große Dinge“ (I, 193 f.). — Und ebenso ist bei *Lucie Christine* das, was die Beschauung, das *passive* Gebet zunächst hervorbringt, allerwegen eine Erkenntnis, eine Erleuchtung über göttliche Geheimnisse. Erst „vom Anblick solcher Erhabenheit überwältigt und in Staunen verloren, fühlt sich die Seele mit unwiderstehlicher Kraft angezogen . . . findet ihre Seligkeit darin und so entbrennt ihre Liebe“ (55). „Es offenbart sich der Seele (zunächst) die unendliche Schönheit im göttlichen Wesen selbst wie ein Glanz, den nichts auszudrücken vermag; und dieses reißt die Seele hin“ (133). Und „mit um so größerer Kraft dringt die Liebe zu Gott in die Seele ein, je mehr Er sich ihr zu offenbaren geruht“ (96). — So wirkt die Beschauung gewiß tiefes Entzücken in der Seele, aber erst „nach solch unaussprechlicher Erkenntnis“ (296); „die Seele erschaut das Wesen Gottes“ und dann „entzündet und erdrückt sie der Sturm der Liebe“ (247). Dieses Sehen und Erkennen aber ist es, was das Gebet der Beschauung ausmacht: „Gott, und nicht nur gegenwärtig, sondern der Seele auch bis zu einem gewissen Grade offenbarend, was Er ist: dies ist es, was das Gebet der Schauung Gottes vom Gebet der einfachen Gegenwart unterscheidet“ (247). Und „so erkennen und fühlen ist etwas Klareres, Stärkeres, Positiveres als alle Gedanken oder Gefühle, welche die Seele menschlicherweise haben kann“ (167).

Auf diese Weise ist es wohl wahr, daß Gott in der Beschauung „Erkennen und Lieben“, beides, in der Seele wirkt“ — aber zunächst Erkennen, dann Lieben; und wie die Seele „in neuer, unbegreiflicher Weise erkennt“, so und nur so „liebt sie auch außer und unendlich über dem gewöhnlichen Gebrauch ihrer Kräfte“ (41). Aus der Schauung schöpft die Seele erst ihre

³⁸ Vgl. hierüber auch die hl. Theresia Seelenburg VI, 4, 11; den hl. Bernhard, 74. Predigt über das hohe Lied, zit. bei Linhardt, der hl. Bernhard S. 143.

große Liebe (34), nicht aber umgekehrt wird durch die Liebe die Erkenntnis der Beschauung hervorgerufen.

β) Die Sache ist an sich klar: in jeglicher Ordnung, der kreatürlichen ebensoviel wie der unerschaffenen, geht der Liebe die Erkenntnis voraus. Wohl kann die Liebe, durch eine gewisse unbestimmte Erkenntnis hervorgerufen, machen, daß ich mich um weitere, klarere Erkenntnis bemühe; aber aus sich kann sie keine neue Erkenntnis schaffen; in der kreatürlichen Ordnung bleibt es unbestritten bei dem Grundsatz der Philosophen: *nil volitum nisi cognitum*. In Gott, im Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit, aber ist der erste Ausgang der des Wortes und der Ausgang des Hl. Geistes, der unerschaffenen Liebe, setzt notwendig das Wort als sein Konprinzip voraus. Es ist nicht abzusehen, wie diese Ordnung auf einmal hier verkehrt werden sollte.

Dieser Sachverhalt wird übrigens auch von anderen hervorragenden Mystikern ausdrücklich bestätigt. So lesen wir im Zwiegespräch, in dem Gott selbst die hl. Magdalena von Pazzis in der Beschauung unterrichtet: „Siehe her, meine Tochter: Durch die Mitteilung meiner Wesenheit ergieße ich in dich eine Erkenntnis meiner selbst, so tief, so klar, daß sie dich gewissermaßen zwingt zu gestehen, du habest keinen Glauben mehr . . . Diese Erkenntnis ist dermaßen klar, daß sie weniger vom Glauben als vom Sehen herzurühren scheint. Dieser Zustand bringt (zunächst) eine unaufhörliche Bewunderung in dir hervor, aus der (dann) eine innige, grenzenlose Liebe entsteht“³⁹. — Ebenso beschreibt der hl. Alphons Rodriguez den Vorgang: „Diese Person“, so sagt er von sich, „versetzte sich in die Gegenwart Gottes, indem sie ihm in liebevoller Weise sagte: Herr, daß ich dich künnte, daß ich mich künnte, und sofort war sie über alles Geschaffene erhoben. Sie befand sich in einer anderen Gegend mit Gott allein, der ihr große Erleuchtungen verlieh über die Erkenntnis Gottes und die Selbsterkenntnis . . . Die unmittelbar, ohne Vernunftschlüsse erlangte Erkenntnis Gottes, die hier durch entstandene Liebe zu Gott sowie seine innige Vertrautheit mit ihr erreichten einen solchen Grad, daß es gleichsam schien, der Herr wolle sich ihr wie den Seligen offenbaren“⁴⁰.

Auch der hl. Johannes vom Kr. macht hier keine Ausnahme. Auch er spricht, wo er von der Beschauung handelt, von Begriffen, „die eine sehr hohe Vorstellung von den göttlichen Eigenschaften, wie von der Allmacht Gottes, seiner Stärke, seiner

³⁹ Zitiert bei Poulain, I, 378.

⁴⁰ Zitiert ebenda, I, 370.

Güte und Sanftmut, geben“; und sagt dann: „Diese hohe und liebevolle Erkenntnis, die dem Zustand der (mystischen) Vereinigung eigen ist, ist die Vereinigung selbst und besteht in einer geheimnisvollen Berührung Gottes in der Seele. Es ist Gott selbst, den die Seele empfindet und verkostet, zweifelsohne nicht mit der Klarheit der Anschauung der Seligen, sondern durch einen so tiefen, labenden Blick, daß die Seele bis in die geheimsten Tiefen ihrer selbst davon durchdrungen wird“⁴¹. — Noch deutlicher spricht er sich über dieselbe Sache aus, wo er in der kurzen Abhandlung über die dunkle Erkenntnis Gottes, K. II, entsprechend der zweifachen Erkenntnis, die wir von Gott haben, eine zweifache Beschauung unterscheidet und sagt: „Auf die affirmative und Einzelerkenntnis stützt sich die erste Art der Beschauung . . . Die zweite Art der Beschauung gründet sich auf die negative und dunkle Erkenntnis Gottes. Bei dieser Erkenntnis erreicht die Beschauung einen hohen und erhabenen Grad. Wenn nämlich unser Verstand zur Erkenntnis Gottes erhoben wird und sich nicht mehr auf sein Wesen und seine Vollkommenheit stützen kann, versinkt er in den finsternen Abgrund seiner Unfaßbarkeit und Unermeßlichkeit. Bei dieser Schauung nimmt die Seele Gott in erhabenster Weise wahr: sie wird über alles, was durch die Sinne, durch die Einbildungskraft und den Geist wahrgenommen werden kann, emporgehoben, und so formt sich in ihr ein überaus erhabener, unschätzbare Begriff von Gott; sie gewinnt eine unaussprechliche Hochachtung vor dem Wesen Gottes. Dadurch wird der Wille auf wunderbare Weise angeregt und entzündet und in den Abgrund dieser Unfaßbarkeit Gottes versenkt.“

d) Und doch ist es gerade der hl. Johannes vom Kreuz, auf den sich die Verfänger der gegnerischen Meinung mit Vorliebe berufen. In der Tat scheint er an mehr als einer Stelle der Meinung Raum zu geben, als sei die Beschauung lediglich Sache der Liebe, als ob diese auf dem Gebiete der Mystik den Vorrang habe und in die Seele eintreten könne auch ohne vorausgehende Erkenntnis. So z. B. in der „kurzen Abhandlung über die dunkle Erkenntnis Gottes, K. II, Nr. 12, wo er mit Berufung auf den hl. Bonaventura sagt: „Der hl. Bonaventura und andere nennen die mystische Theologie eine so verborgene Erkenntnis, daß an ihr die Verstandeserkenntnis keinen Teil habe, sondern nur der Wille inne werde und koste, was Gott ist. Und von diesem Innwerden Gottes durch den Willen strömt auf den Verstand das Licht und die Erkenntnis über, so daß jenen Genuß und jenes Liebesgefühl, das der Wille in seiner Vereinigung mit Gott kostet, keine Tätigkeit des Verstandes begleitet. Darin besteht die verborgene Erkenntnis und das geheime Innwerden Gottes, das man mystische Theologie nennt.“ (WW. V. 320.) Ganz im Sinne dieser Theorie läßt dann der Heilige im Zwiegespräch zwischen Christus und der bräutlichen Seele diese selbst ihre Bedenken vorbringen

⁴¹ Aufstieg zum Berge Karmel, II. K. 26 ff. (WW. I, 231 f).

und sagen: „Ich kann nicht begreifen, mein Herr, wie eine Seele zu lieben vermag, was sie nicht kennt; und wie der Verstand tätig sein kann ohne ein Objekt; denn das ist das Wesen der Dinge: was er nicht wahrnimmt, bedeutet für ihn soviel, als ob es nicht existiere.“ Den Herrn läßt er dazu nur die Bemerkung machen, daß „auch der Apostel hierüber in Staunen geraten sei“ (WW. V, 277). Und wiederum macht sich der Heilige selbst im Liebesgesang, III. T., 26. Str., die Einwendung: „Bezüglich dieser Wahrheit stellen einige die Behauptung auf, daß der Wille nur lieben könne, was der Verstand zuerst erkenne“ (WW. IV, 207). — Hier aber gibt er uns zugleich eine ausführlichere Antwort.

Zunächst gibt er die Schwierigkeit ohne weiteres für das Gebiet natürlicher Erkenntnisweise zu: „Das ist, so sagt er, nur von der natürlichen Erkenntnistätigkeit zu verstehen; denn auf diese Weise kann man unmöglich einen Gegenstand lieben, den man nicht zuvor erkannt hat.“ Schon diese Antwort würde jenen gegenüber vollauf genügen, deren Meinung wir entgegneten. Glauben sie ja doch, die ganze Beschauung auf Grund einer naturgemäßen Entfaltung unserer Fähigkeiten unter dem Einfluß der ordnungsmäßigen Gnade erklären zu können.

Aber was denkt nun der Heilige von der Ordnung in der Mystik? Kann wenigstens hier die Liebe in aller Form ohne die Erkenntnis im Menschen Platz greifen? Er sagt diesbezüglich fortfahrend: „Auf übernatürlichem Wege kann Gott gar wohl der Seele Liebe eingießen und den Grad derselben erhöhen, ohne ihr bestimmet (durch den Verstand zu übermittelnde) Erkenntnis zu verschaffen oder sie zu vermehren. Und das haben schon viele geistliche Seelen erfahren, die sich oft von Liebe zu Gott entzündet sahen, ohne daß sie eine klare Erkenntnis hatten als ehedem.“ Man sieht, der Heilige spricht stets von bestimmter, klarer Erkenntnis, wie sie der Verstand in den ihm zugänglichen Begriffen und Vernunftschlüssen vor Augen stellt; und diese will er hier ausschließen. Aber außer dieser Erkenntnis gibt es nach ihm eine mehr unmittelbare Wahrnehmung der Seele, wie sie der Mystik eigen ist und die er nicht ausschließt, sondern notwendig voraussetzt. Um sich hierüber klar zu werden, ist es nun nötig, ihn noch ein wenig eingehender zu belauschen.

a) Die Beschauung besteht nach dem mystischen Lehrer zunächst in einer Vereinigung der Seele mit Gott. „Die göttlichen Erkenntnisse (die man in der Beschauung hat) haben Gott selbst zum Inhalt und kennen keine Einzelheiten . . . können nur einer Seele zuteil werden, die zur göttlichen Vereinigung gelangt ist, weil sie ja nichts anderes sind als diese Vereinigung selbst; und diese besteht in einer Art Berührung, welche zwischen der Seele und der Gottheit stattfindet. So ist es Gott selbst, den man dabei fühlt und genießt, wengleich nicht so offenkundig und deutlich wie in der Glorie⁴².“ „Auf diese Weise gibt es gewisse Erkenntnisse und Berührungen, die Gott in dem Wesen der Seele bewirkt^{42a}.“

⁴² Aufstieg WW. I, 232. ^{42a} Ebda 233.

Diese Vereinigung Gottes mit der Seele geschieht nun sicher nicht nach Art zweier chemischer Elemente; sie findet ja in der geistigen Seele statt, die ihrer Natur nach ein tätiges Prinzip, Wahrnehmen und Wollen, ist⁴³, aber als abgesonderte Fähigkeiten haben hier Verstand und Willen keinen Platz mehr. Ihre Betätigung vollzieht sich nunmehr in ihrer Spitze, d. h. dort, wo sie beide in der Seele gründen; und dort entsinken sie ihrer Einzeltätigkeit, um „vereint zu trinken“. Auf diese Weise „vollzieht sich die Beschauung im reinen Geist, so daß die Seele zuweilen die Tätigkeit des Geistes gar nicht merkt“ (WW. V, 347). Und vom Willen im besondern sagt der Heilige: „Gott vereinigt sich mit ihm als mit einem tätigen Objekt, nicht insofern er das natürliche Strebevermögen ist, das den Vernunftschlüssen des Verstandes folgt, sondern insofern er Synterese oder höchste Spitze des Willens ist, die auf die einfache Erkenntnis oder übernatürliche Beschauung folgt“ (WW. V, 372). Ebenso verhält es sich mit dem Verstande: „Je mehr der oberste Teil unseres Geistes durch die Beschauung mit Gott vereint, an ihn geheftet und in ihn versenkt ist, in einer um so größeren Unkenntnis des Wesens Gottes befindet sich die Seele. Die Seele versinkt in eine Art Unkenntnis und gerät in eine göttliche Finsternis . . . Der Verstand erkennt dabei nichts im Einzelnen, kann sich keinen positiven Begriff mehr von Gott bilden und hat nicht einmal die Empfindung, als ob er erkenne.“ (Ebenda 322).

Man sieht: „die Seele behält zwar Vernunft und Wille, aber diese Vermögen müssen ihrer ihnen anerschaffenen eigenen Wirkungsweise entkleidet und enthoben werden“ (WW. V, 362); und „wie (beim natürlichen Durst) der Trunk den ganzen Körper durchströmt und sich allen Gliedern und Adern mitteilt, so ergießt sich auch diese wesenhafte Mitteilung Gottes über die ganze Seele oder vielmehr, die Seele wird in Gott umgestaltet; kraft dieser Umgestaltung trinkt sie von ihrem Gott, soweit ihr Wesen und ihre geistigen Fähigkeiten es gestatten“ . . . aber nicht eine jede für sich, „da die Vereinigung im ‚inneren Keller‘ vor sich geht, wo sie alle vereint trinken“⁴⁴.“ Und ebendeshalb konnte der Heilige, wie er oben die Erkenntnis die Vereinigung selbst genannt hatte, so auch wieder erklären, daß „die Liebe die Vereinigung selbst sei auf dem Höhepunkt der Vollkommenheit“ (WW. V, 358).

β) Vereint trinken sie also dort, die Seele samt ihren Fähigkeiten: aber durchaus nicht ohne Ordnung; und diese ist dieselbe wie sonst. Auch hier ist die Liebe nicht denkbar ohne Wahrnehmung. „In dieser Schauung, sagt der Heilige (WW. V. 318), nimmt die Seele⁴⁵ Gott in erhabenster Weise wahr; sie wird über

⁴³ „Gott vereinigt sich mit der Seele als mit einem tätigen Objekt“, sagt der Heilige; kurze Abhandlung WW. V, 322.

⁴⁴ Geistlicher Gesang WW. IV, 206, 208.

⁴⁵ Man beachte, wie er nun sagt, die Seele nimmt wahr, nicht sagt der Verstand.

alles, was durch die Sinne, durch die Einbildungskraft und den Geist wahrgenommen werden kann, emporgehoben, und so formt sich in ihr ein überaus erhabener, unschätzbare Begriff von Gott... Dadurch wird der Wille auf wunderbare Weise angeregt und entzündet und in den Abgrund dieser Unfaßbarkeit Gottes versenkt.“ Die Beschauung „gründet sich auf die negative und dunkle Erkenntnis Gottes“ (Ebenda). Nach dem Grade der Wahrnehmung richtet sich dann auch in der Beschauung die Stärke oder Intensität der Liebe: „Je mehr sich die Seele (!) Gott nähert, desto mehr wird sie vom Glanze seiner Gottheit erleuchtet; und je inniger sie sich mit ihm vereint und in ihn umgestaltet wird, desto tiefer erkennt und schaut sie den Unfaßbaren“; dem entspricht dann die Größe der Liebe: „denn diese Liebe, die in der Spitze des Willens oder der Synteresse brennt, ist so groß wie die Erkenntnis der Beschauung“ (WW. V, 373). Nur darf man hier nicht an Erkenntnisse denken, welche durch Erwägungen oder Vernunftschlüsse hervorgerufen werden (Ebenda n. 3): Es handelt sich um Erkenntnisse, die durch den gegenwärtigen Gott mehr unmittelbar in der Seele wachgerufen werden: „urplötzlich ruht die Seele in Gott — ohne diskursives Denken oder Einzelerkenntnis, aber infolge der zuständigen Mitteilung, die sie von Gott hat“ (WW. V, 321).

Dementsprechend definiert der hl. Johannes die mystische Theologie oder die Beschauung auch durchweg als ein Erkenntnis: sie ist ihm „nichts anderes als eine verborgene und geheime Erkenntnis Gottes, unseres Herrn“ (WW. V, 320), „nichts anderes als geheimnisvolles, fried- und liebevolles Einströmen Gottes, welches, wenn man es nicht hindert, die Seele mit dem Geiste der Liebe entflammt“ (WW. II, 47), „die Sprache Gottes, eines reinen Geistes zum reinen Geist“ im Menschen (WW. II, 145); und so ist es Gott selbst, den man hiebei fühlt und genießt ähnlich wie in der Glorie (WW. I, 232). Auf diese Weise „ist die Beschauung ein Akt der Gabe der göttlichen Weisheit, erfahrungsgemäß und effektiv, und vermittelt das erhabenste Innwerden Gottes und seiner Vollkommenheiten“⁴⁶.

Diese Erkenntnis ist aber immer zu verstehen von einer Wahrnehmung oder einem Innwerden, wie es in der Seele selbst als dem vernünftigen Grundprinzip, als Geist, durch die Vereinigung mit Gott unmittelbar gegeben ist. Will der Verstand als distinkte Fähigkeit durch Erwägungen oder Vernunftschlüsse etwa zu einer mehr reflexen Erfassung dessen kommen, was in der Seele vor sich geht, so versagt er gänzlich; für ihn bleibt diese seelische Erfahrung wegen der Unfaßbarkeit Gottes ein Nichterkennen, ein Eintreten in die göttliche Finsternis⁴⁷. Um so mehr ist der Wille, wenn er zu sich kommt, in seinem Element; und dieses führt uns zu einer letzten Erwägung, die uns eine Dunkelheit aufhellen soll, die in der Redeweise der Heiligen immer noch zu bestehen scheint.

⁴⁶ WW. V, 325; vgl. auch ebenda S. 338 n. 7.

⁴⁷ WW. V, 322; 329 f.

7) All unseren Ausführungen zum Trotz kann man nämlich nicht leugnen, daß der hl. Johannes dem Willen eine gewisse Vormachtstellung in der Beschauung einzuräumen scheint; sagt er doch ausdrücklich, der Wille gehe dem Verstand voraus: „von diesem Innwerden Gottes durch den Willen strömt auf den Verstand das Licht und die Erkenntnis über, so daß jenen Genuß und jenes Liebesgefühl, das der Wille in seiner Vereinigung mit Gott kostet, keine Tätigkeit des Verstandes begleitet“ (WW. V, 320). Wie wäre dies nun zu verstehen? Die Antwort liegt nahe: Es bezieht sich dies nicht sowohl auf die Beschauung selbst; diese vollzieht sich auf dem innersten Seelengrund, während die Fähigkeiten, der Wille gerade so gut wie der Verstand, ihrer Eigentätigkeit entsinken und schlafen⁴⁸. Sie wachen aber wieder auf und suchen, auf niederer Stufe noch während der Beschauung, die ihnen von Natur aus zukommende Beschäftigung wieder aufzunehmen. „Sie sind den Tauben gleich, die, nicht zufrieden mit dem Futter, das ihnen der Herr des Taubenschlags ohne ihre Mühe hinstreut, sich anderswo etwas suchen⁴⁹. Und bei diesem Erwachen ist der Wille nun in unbestreitbarem Vorteil: er braucht sich seinem Gegenstand nur hinzugeben, nur unterzutauchen im Ozean göttlicher Vollkommenheit, der sich vor ihm aufgetan; der Verstand aber müßte ganz im Gegenteil, was er schaute, nun in sich aufnehmen. Wie aber könnte er, „dessen Fassungskraft so beschwert ist“, den Unfaßbaren fassen, den Unbegreiflichen in scharf umschriebene Begriffe kleiden? Kein Wunder, daß er angesichts des hoffnungslosen Unterfangens die Segeln streicht⁵⁰. Und nun ist es in der Tat der Wille, der den Verstand drängt und ihm keine Ruhe läßt. „Da der Verstand, so der Heilige (WW. V, 376), in dieser Vereinigung erkennt, daß der Wille die Oberhand behält, so gerät er in seinem Verlangen nach Erkenntnis und Genuß etwas in Unruhe und Beklommenheit, wie einer, dem die Augen verdeckt werden; er nimmt die vor ihm liegenden Herrlichkeiten nicht wahr, so daß er vor Sehnsucht vergeht, sie zu sehen.“ „Gott aber ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der sich ihm naht; und so nimmt der Verstand an demselben göttlichen Lichte teil, indem er viel klarer die volle Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes erkennt, die der Wille kostet und inne wird; auf diese Weise erkennt er auch viele Wunder und Geheimnisse, die ihm vorher unbekannt waren⁵¹“.

Aber da handelt es sich dann stets um eine Betätigung des Verstandes, um eine Betätigung des Willens als Fähigkeit, die durch die Beschauung angeregt wurde, aber nicht die Beschauung als solche ausmachen; denn in der Beschauung selbst ziehen sich alle Fähigkeiten in ihre Spitze, die Seele, zurück und schweigen.

⁴⁸ Vgl. was oben hierüber gesagt wurde.

⁴⁹ Theresia Leben, K. 14.

⁵⁰ Vgl. Joh. v. Kreuz, WW. V, 374.

⁵¹ Ebenda S. 375.

Hören wir noch zum Beschlusse unserer Darstellung, wie Lucie Christine den Vorgang der Beschauung mehr im Zusammenhang beschreibt: „Es ist schwer“, so sagt sie a. a. O. S. 177, „derartige Dinge wiederzugeben. Zuerst hat die Seele ein sicheres, unaussprechliches Gefühl der Befreiung⁵². Sie ist wie ein Kind (sagen wir, wie ein Vögelein), das bis dahin immer in einem engen Gelaß gefangen war und darin keine Bewegung machen konnte, ohne an die Wände zu stoßen. Plötzlich gibt man ihm die Freiheit und es sieht unabsehbare Weiten vor sich. Da sind alle Grenzen gefallen. Außerdem fühlt die Seele im Unendlichen die Fülle, die Vollständigkeit. In allen menschlichen Dingen steht immer an irgend einer Stelle Leere und Mangel, und das macht die Seele unbefriedigt; im Unendlichen aber empfindet die Seele wirklich die Fülle, nährt sich von ihr und ruht in ihr. Endlich fühlt die Seele im Unendlichen unsagbares Entzücken; denn das Unendliche ist Gott, und unter welcher Gestalt, unter welchen Eigenschaften sich Gott auch der Seele darstellen mag, immer zieht er sie durch jenen Zauber an sich, den man nicht aussprechen kann und ohne den wir vor seiner allerhöchsten Majestät vernichtet niederfallen würden.“ „Verloren in Gott, vergißt die Seele sich selbst und alles übrige; sie weiß nicht mehr, wie sie lebt noch wie sie liebt; sie sieht nur noch Gott allein. Ja, sie kann nicht einmal denken, daß sie Gott schaut und anbetet; denn das hieße sich selbst sehen; und in solchen Augenblicken sieht sie sich nicht, sieht sie nur Gott. Sie erkennt und liebt in neuer, unbegreiflicher Weise, außer und unendlich über dem gewöhnlichen Gebrauch ihrer Kräfte. Sie fühlt, wie Gottes Wirken an Stelle des ihrigen getreten und daß Gott selbst es ist, der in ihr Erkennen und Liebe wirkt. Kurz, sie ist, als wäre sie nicht mehr, als wäre sie allen Dingen gestorben, als hätte sie nicht mehr ihr eigenes Leben, als lebte sie nur in Gott und durch Gott⁵³.“ „So ist es etwas Wunderbares um die Gnaden der Beschauung: was die Seele schaut, begreift sie nicht; und doch schaut sie bis zur Evidenz, was sie anbetet. So klar schaut sie es, daß sie seiner sicherer ist als der äußeren Dinge und es niemals leugnen oder vergessen kann, oft selbst nach langen Jahren nicht; freilich, zu sagen, was sie schaut, dazu ist sie ganz unfähig⁵⁴.“

⁵² Marina von Eskobar drückt dies mit den Worten aus: „Die Engel näherten sich meiner Seele und lösten sie von den Sinnen“ (zit. bei Poulain, a. a. O. I, 379).

⁵³ A. a. O. S 41.

⁵⁴ A. a. O. S 362 f.