

ein Zusammenleben im Geist Christi nicht möglich ist, sondern das geduldige Ausharren im Bemühen um das Heil des anderen. Sind wir nicht oft geneigt, Menschen, die uns wegen ihrer Selbstsucht, ihrer Glaubenslosigkeit oder Sittenlosigkeit zur Last fallen, gerade dann, wenn unsere Liebe zu ihnen und unsere Sorge um sie enttäuscht worden ist, aber auch die öffentlichen Sünder und Kirchenfeinde, im Herzen dem Gericht Gottes zu übergeben? Geht es uns nicht wie dem Psalmenbeter, der sich immer wieder vor Gott darüber beklagt, daß es dem Bösen gut geht und dem, der das Gesetz beobachtet, schlecht? Es ist wahr: die Langmut, die der Herr an den Menschen übt, die Geduld, die er mit dem Sünder hat, kann seinen Dienern das Leben schwer machen. Wie bat doch schon Jeremias Gott, als er von seinen Verfolgern um seiner Sendung willen bedrängt wurde: „Laß mich nicht durch deine Langmut dahingerafft werden! Wisse, daß ich deinetwegen Schmach erleide!“ (Jer 15, 15). Auch dem Christen ist geboten, seinen Zorn, mag er noch so gerechtfertigt sein, zurückzuhalten und langmütig zu sein. Wie hat es der Herr doch seinem Jüngern verwehrt, als sie Feuer auf die unfreundlichen Samariter herabrufen wollten: „Ihr wißt nicht, wessen Geistes ihr seid“ (Lk 9, 55). Den Knecht des Gleichnisses, der die Langmut seines Herrn erfahren hatte, gegen seinen Mitknecht aber unbarmherzig war, trifft die ganze Härte des Gerichts (Mt 18, 32ff.). „Wie oft soll ich meinem Bruder vergeben, wenn er gegen mich sündigt“, fragt Petrus den Herrn, und er erhält zur Antwort: „Nicht bis siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal“ (Mt 18, 21f.), das heißt aber ohne Ende. Gott „läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5, 45). Er „ist langmütig gegen euch, da er nicht will, daß (auch nur) einige verloren gehen“ (2 Petr 3, 9). Dürfte seine Langmut durch unsere Schuld auch nur an einem Menschen vergeblich sein?

## L I T E R A T U R B E R I C H T

---

### Mystik als Selbstverwirklichung des Menschen

Zu einem neueren französischen Werk über Johannes vom Kreuz

Daß der Mystik im allgemeinen und der des hl. Johannes vom Kreuz im besonderen eine bestimmte Auffassung vom Menschen zugrunde liegt, ist eine längst bekannte Wahrheit. Aber noch nie ist es unternommen worden, sie ausführlich und für unsere Zeit verständlich herauszuarbeiten. Diese große und nicht leichte Aufgabe hat sich der französische Jesuit Georges Morel gestellt und mit viel Scharfsinn ausgeführt. Er hat seine Arbeit in drei stattlichen Bänden niedergelegt<sup>1</sup>. Eine erstaunliche Leistung, die Bewunderung verdient. Morel beschreibt die Auffassung des Heiligen von der Wirklichkeit des Menschen, dem Sinn des Lebens und dem Weg dazu in Ausdrücken der heutigen Philosophie und vergleicht sie damit zugleich mit dieser. Verständlich, daß das Werk nicht immer leicht zu lesen ist. Am zugänglichsten ist der 3. Band; und der Leser, der mit den Werken des Heiligen nicht vertraut ist, wird gut daran tun, mit ihm zu beginnen, nachdem er im ersten die kurze Lebensgeschichte und die Ausführungen über den Aufbau des Werkes gelesen hat. Dieser dritte Band behandelt die Symbole, die im Werk wie Leitmotive auftreten, gibt aber damit zugleich eine Schilderung des mystischen Weges nach Johannes vom Kreuz. Im ersten Band findet sich noch ein Abschnitt über die großen Themen der Prologie. Der 2. Band ist den eigentlichen philosophisch-theologischen Untersuchungen gewidmet.

<sup>1</sup> Morel, Georges: *Le Sens de l'Existence selon S. Jean de la Croix*. Bd. 1: *Problématique* (255 S.) 1960; Bd. 2: *Logique* (349 S.) 1960; Bd. 3: *Symbolique* (193 S.) 1961. Paris, Aubier.

## I.

Versuchen wir zunächst die Hauptpunkte des Werkes herauszustellen. Mit großer Eindringlichkeit wird immer wieder darauf hingewiesen, daß der Mensch erst in der Mystik seine Bestimmung erreicht und sich selbst verwirklicht<sup>2</sup>. Denn der Sinn seines Daseins ist die Teilnahme an Gott, Gott durch Teilnahme (Dieu par participation) zu sein. Der nicht-mystische Mensch lebt ein Scheinleben in einer Scheinwelt; erst der Mystiker erreicht und sieht die Wirklichkeit, wie sie wahrhaft ist. Gut wird auch gezeigt, daß Mystik nicht zuerst und vornehmlich Erkenntnis ist, sondern Umformung von Seele und Leib, von Geist und Sinnlichkeit, von Welt und Geschichte. Sie ist auch keine Flucht vor den Vorstellungen und Bildern, sondern ihre Umformung<sup>3</sup>. Die mystische Erkenntnis ist die Vollendung der Erkenntnis als solcher<sup>4</sup>.

Gut sind auch die Ausführungen über die Geschöpflichkeit. Schöpfer und Geschöpf stehen sich nicht wie zwei innerweltlich Sciente gegenüber, die ja im letzten voneinander unabhängig sind. Da das Geschöpf nur durch die ständige, schaffende Gegenwart Gottes im Sein gehalten wird, ist das Verhältnis viel inniger, so daß man sagen kann, sie seien voneinander unterschieden und doch nicht eigentlich zwei, „une seule Réalité ensemble Dieu, l'homme, le monde“ (III 123), ein Ausdruck, der nicht pantheistisch mißverstanden werden darf (vgl. III 125). Allerdings klingen andere Stellen doch etwas stark an Hegel an<sup>5</sup>), wie man zuweilen auch den Eindruck hat, als sei die Schöpfung notwendig, wohl um den dialektischen Gegensatz aufrecht zu halten; ganz sicher ist diese Interpretation aber nicht.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist jedenfalls nach M. ein dialektischer Gegensatz, vor allem ein Gegensatz von Endlich und Unendlich. Dazu kommen die Gegensätze von Allgemeinheit (universalité) und Besonderheit (particularité)<sup>6</sup>, Licht und Schatten, Licht und Finsternis, Freude und Schmerz. Diese Dialektik ist unaufhebbar, da sie zum Wesen des Seins gehört. Sie bleibt auch im Jenseits bestehen<sup>7</sup> und mit ihr Glaube, Schmerz und Finsternis. Die Mystik ist der dialektische Prozeß des notwendigen und doch unmöglichen Gottwerdens. Der Leib erscheint als Ausdruck der Endlichkeit, woraus eigentlich folgen müßte, daß es keine reinen endlichen Geister, also Engel, geben kann. Ebenso folgt der Tod mit Notwendigkeit aus der Endlichkeit. Die Dialektik spielt überhaupt eine durchgehende Rolle. Es wird u. a. gesagt, die Zeit sei die Negation des Raumes<sup>8</sup>. Was das bedeuten soll, ist schwer zu verstehen. Die Zeit ist gewiß etwas anderes als der Raum; aber das gilt auch von allem, was nicht Zeit ist. Nicht-Raum ist keineswegs eindeutig Zeit. Hier wäre eine Phänomenologie (aber nicht im Sinne Hegels) der Schichtung der Zeit von größtem Nutzen gewesen, da für die Msytiker offenbar die geistige Dauer vor der physischen klar hervortritt. Weil das Gehör an die Zeit, das Gesicht an den Raum gebunden ist, hat jenes einen gewissen, aber nicht ab-

<sup>2</sup> „La vie mystique se définit comme la réalisation de l'essence humaine“ (III 29). „... l'homme de la Réalité, le mystique...“ (III 36). „Le mystique est celui qui pousse le réalisme jusqu'à ses dernières conséquences“ (III 49, Anm. 24).

<sup>3</sup> „La vie mystique n'est pas le rejet des représentations. Au contraire: leur véritable genèse commence“ (II 130).

<sup>4</sup> „La connaissance mystique (ou métaphysique) est la connaissance normale, celle où l'homme trouve sa véritable norme toute connaissance inférieure est encore figurative (et réelle à cette mesure). Le mystique n'est donc pas un visionnaire“ (II 100).

<sup>5</sup> „Dieu et le monde ne sont point deux réalités situées côté à côté, mais l'unique Réalité telle que l'Absolu se présente nécessairement à l'homme à travers une médiation qui est Lui-même sous la forme de n'être pas Lui-même: cette médiation négative c'est le monde“ (II 324).

<sup>6</sup> I 220, 221: sortir de la particularité; 223 le dépassement réel de toute particularité; II 89: le singulier de la sensation s'universalise; II 133: seuls s'évanouissent... les aspects purement particuliers de l'expérience; 133: le mystique vise la vie universelle, une vie qui transcende toutes les déterminations; 134: l'expérience mystique apparaît comme un mouvement par lequel la Réalité se manifeste à l' individu en des figures de moins en moins particulières; cf. 135, 247 u. ö.: universel concret.

<sup>7</sup> „Il subsiste donc, comme il a été plusieurs fois annoncé, un éternel négatif au sein de la créature: le oui suppose éternellement un non comme la plénitude suppose l'abîme“ (II 315).

<sup>8</sup> II 11ff., 111ff.

soluten Vorrang vor diesem<sup>9</sup>. Viel einleuchtender wäre es, sähe man den Vorrang darin, daß das Gehör durch die Sprache viel unmittelbarer mit der Erkenntnis und dem Verkehr von Personen untereinander verbunden ist.

Vielelleicht stoßen wir hier auf den eigentlichen Kern und die Grundlage, aus der die oben aufgeführten befremdenden Folgerungen logisch hervorgehen: Wohl unter dem Einfluß Hegels (vgl. I 247, Anm. 42) arbeitet M. mit Kategorien, die ebenso gut dem unpersönlichen wie dem personhaft Seienden angepaßt sind. Zudem sieht er in der Dialektik eine durchgehende Seinsstruktur, wo sie doch ausschließlich auf dem Gebiet des Biologischen beheimatet ist. Zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer besteht wohl der größte Seinsabstand. Aber Andersheit ist noch kein Gegensatz. Wie sollte ein solcher zwischen dem Schöpfer und dem Werk seiner Hände herrschen!

Vor allem aber ist die Mystik nicht der unendliche Weg zur Überwindung dieses Gegensatzes. Der christliche Gott ist personhaft. Das Verhältnis des Menschen zu ihm muß also durch Kategorien des personhaften Seins ausgedrückt werden. Solche sind Übereinstimmung und Einvernehmen in Urteil und Haltung, Verständnis, geistige Nähe, Zusammenwirken, vor allem Liebe als gegenseitige geistige Durchdringung und als Sichversetzen in die Personmitte des andern bei vollkommener Wahrung der Individualität und Anerkennung des andern in seinem Sein als Person. Hier spielt weder der Gegensatz Endlich-Unendlich noch der andre Partikular-Universal auch nur die geringste Rolle. Für M. ist aber Liebe etwas ganz anderes; sie ist „individuell und allgemein“; darum wird durch sie der Mensch „allgemeine Individualität“ (universelle Individualität; II 295) und wir lesen folgende Definition: „Das wahre metaphysische (oder religiöse) Leben ist das ‚Dieses‘, erkannt als universell. Diese Bewegung des Hin und Her zwischen den beiden Polen des Universellen und Einzelnen ist das, was die christlichen Mystiker (und viele andere) Liebe nennen“<sup>10</sup>.

Das Hindernis des vollkommenen Einverständnisses mit Gott ist jedoch nicht die Endlichkeit, sondern die sündige Selbstsucht. Von Sünde ist allerdings bei M. auffallend wenig die Rede, sondern statt dessen von Endlichkeit<sup>11</sup>, und auch nicht von Reinigung im gewöhnlichen Sinn. In Wirklichkeit erkennt der Mensch, solange und soweit er noch irgendwie seinen eigenen Willen durch sein Verhalten dem Willen Gottes vorzieht, sich nicht als Geschöpf und damit Gott nicht als Gott an; er benimmt sich so, als gäbe es noch etwas in ihm, was von Gott nicht abhängig ist, wo er Gott aus eigener und unabhängiger Macht gegenüberstehen könnte. Damit ist er seinem Wesen als Geschöpf, ist er sich selbst entfremdet. Diese Selbstentfremdung ist die Quelle aller einzelnen Weisen der Selbstentfremdungen, an denen der Mensch leidet. Darum muß die Selbstsucht, die das Sein des erbsündigen Menschen bis ins Tiefste durchdringt, durch eine schmerzliche Reinigung ausgetrieben werden, bevor die Einigung mit Gott, die Liebe, vollkommen werden kann und der Mensch mit sich selbst, mit dem, was er ist, ins Einverständnis kommt und so ganz und gar er selbst wird. Einmal ist auch bei M. von einem solchen Einverständnis die Rede (II, 275).

## II.

Damit haben wir schon angedeutet, in welcher Weise der Weg des Mystikers ein Weg zur Vollendung der menschlichen Existenz ist. Der erbsündige Mensch ist an der Wurzel seines Wesens krank und in falscher Lage, die ihn schmerzt wie ein verrenktes Glied. Sein Ich ist verfälscht. Es ist nicht mehr das eigentlich geistige Ich, sondern das psychologische selbst-süchtige Ich, das Ich der Leidenschaften und Begierden, das Ich, das seiner selbst nicht mehr vollkommen mächtig ist. Der Geist ist durch seine Schwäche von der zu beseelenden Materie herabgezogen in das Psychische. Und weil das Ich seiner selbst nicht mehr mächtig ist, so kann es sich auch selbst nicht mehr aus dieser Entfremdung befreien und so sich selbst erlösen. Von Gott getrennt, ist es von seinem Ursprung und Quell getrennt, wie die Heilige Schrift

<sup>9</sup> II 11ff.

<sup>10</sup> „La vie métaphysique véritable (ou religieuse) est le ceci reconnu comme universel. C'est ce mouvement d'aller et retour entre les deux pôles de l'universel et du singulier que les mystiques chrétiens (et beaucoup d'autres) nomment amour“ (II, 60). Vgl. auch III, 62, 65.

<sup>11</sup> Z. B.: „La créature ne peut actualiser son rapport au Créateur qu'en niant sa finitude jusqu'à en mourir.“ (II, 167)

sagt, und erfährt sich darum aus dem Nichts ins Nichts geworfen. Alles, was es tut, geschieht auf Grund eines nicht mehr vollkommenen Selbstbesitzes, gerade dann, wenn der Mensch nur aus sich selbst handelt. Als Geschöpf verspürt der Mensch, wie dies Paulus Röm 7 ausführt, immer den Anspruch Gottes als den Anspruch, das Gute zu tun; aber das Gute, das er erkennt, tut er nicht, weil er seiner selbst nicht mächtig ist. Dies könnte er nur sein über Gott, weil Gott der Quell seines Seins ist und nicht er selbst.

Die Anerkennung Gottes als Gott verlangt also, daß sich dieses falsche und vordergründige Ich aufgibt. Die Rückkehr zum wahren Selbstsein wird darum notwendig als Selbstverlust erfahren und bringt all die Schrecken des sichtbarsten Selbstverlustes, des Todes, mit sich. Diese Schrecken sind von Johannes vom Kreuz in den Nächten der Sinne und des Geistes beschrieben. Es handelt sich also da nicht um eine unmögliche Verwandlung des Endlichen in den Unendlichen, sondern um eine eigentliche Reinigung, um eine Rückkehr von einer Verirrung zum wahren Menschsein. Daß sich dieses nur in der Verbindung mit Gott und also durch die Mystik verwirklicht, darin hat Morel recht. Aber die wahre Selbstverwirklichung wird nicht durch die Endlichkeit des Menschen und die Unendlichkeit Gottes, sondern durch die Selbstsucht verhindert. Nur wenn die Vereinigung mit Gott etwas Naturhaftes wäre, wäre das Hindernis metaphysischer Art. Der Gegensatz particulier — universel ist vielleicht auch von M. im Sinn von selbstsüchtig - selbstlos mitverstanden; aber jedenfalls ist der Ausdruck leicht irreführend.

Sünde und Selbstsucht können, als nicht zum Wesen des Menschen gehörend, im Unterschied zur Endlichkeit, ganz aufgehoben werden. Damit fallen dann alle jene Gegensätze hin, die nach M. auch im Jenseits notwendig weiterdauern. Der Unmittelbarkeit der Erkenntnis, die M. aus dem gleichen Grund für unmöglich hält (weshalb auch im Jenseits der Glaube weiterbestehen soll), steht als einem Moment des geistig-liebenden Einverständnisses nichts mehr im Wege, sobald durch die Verklärung der Leib vom Geist vollständig angenommen ist und kein Hindernis mehr bildet. Der Glaube geht dann, wie 1 Kor 13, 12f. gesagt wird, in die Schau über „von Angesicht zu Angesicht“. Wenn der Mensch im Himmel durch die Liebe mit Gott in vollkommenem Einverständnis steht, dann bejaht er sich auch selbst als den, den Gott so geschaffen hat, wie er ist, mit der ganzen Kontingenz seines Seins und seiner Vermögen. Durch Gnade und Liebe steht er an der Quelle seines Daseins und schafft es mit. In diesem Sinn wird er durch Teilnahme zu Gott; denn ähnlich wie dieser gibt er sich, aber nur durch die liebende Vereinigung mit Gott, selbst das Dasein, wie es Gott rein durch sich besitzt. Damit werden die Geworfenheit und die Kontingenz in ihren Wirkungen aufgehoben. Die Urangst weicht der unmittelbaren Erfahrung, daß das eigene Dasein von Gott getragen ist und das Nichts nicht zu fürchten hat. Wie das seinhafte Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf bei allem Unterschied im Sein von einer unvorstellbaren Nähe ist, so gelangt diese Liebe zu einer Innigkeit und Verbundenheit, die auch von der größten und selbstlosesten Liebe zwischen Menschen nur wie aus weiter Ferne und als blasser Abglanz angedeutet werden kann. Mit keinem Geschöpf ist Gemeinschaft so von der Wurzel der Existenz her möglich, weil dabei das Dasein beider schon vorausgesetzt wird. Hier entspringt die Gemeinschaft am Quell der Existenz selbst.

Eine solche liebende Gemeinschaft mit Gott muß Freude bringen. Dem scheint entgegenzustehen, daß der mystische Weg furchtbare Leiden mit sich bringt. M. erklärt dies dadurch, daß Freude und Schmerz dialektisch miteinander verbunden sind. Darum muß nach ihm der Schmerz auch im Jenseits andauern, allerdings nicht ohne hinzuzufügen, daß sie unmittelbar ineinander übergehen, so daß das Leiden Freude ist<sup>12</sup>. Es ist wohl nicht nötig, bis zu solchen Folgerungen zu gehen. Der Mensch ist ein mehrschichtiges Wesen. Er kann auf einer seiner Schichten leiden und auf der anderen Wohlergehen empfinden. Als Gegensätze aneinander gebunden sind nur die biologischen Größen Lust-Unlust, wie überhaupt der Bereich des Bio-

<sup>12</sup> „Souffrance et joie sont les deux pôles du même sentiment“ . . . „désormais souffrance et joie tendent à passer immédiatement l'une dans l'autre sans pourtant supprimer leur distinction; la souffrance est la joie s'exprimant du côté des abîmes et la joie comme telle est la plénitude éprouvée de ces mêmes abîmes“ (II 304; vgl. II 266, III 75) — „C'est par essence, . . . que le jour où plonge l'homme en vérité ne brille pas sans le contraste de la ténèbre“ (II 295).

logischen, und nur er, gegensätzlich aufgebaut ist. Beim Geist ist dies nicht der Fall. Darum fordert die wahre, tiefe Freude nicht aus sich Leiden, sondern weil man zu ihr nur durch die Überwindung der Selbstsucht gelangt. Man versteht, daß gerade diese Freude, die dem Innersten, der geistigen Mitte entquillt, die Freude der Mystiker vor allem, meist von Leiden auf den oberflächlichen Schichten begleitet ist; denn das Leben vom Geiste her stellt an letztere sehr hohe Anforderungen, die über das ihnen Naturgemäße hinausgehen<sup>13</sup>. Aber wenn die Läuterung von der Selbstsucht vollendet ist, ist auch das Leiden verschwunden und es bleibt die reine, alle Vermögen des Menschen bis zum Rand erfüllende, und darum trotz ihrer Endlichkeit vollkommene Freude allein.

### III.

Wie man sieht, wird man mit den Kategorien des personhaften Bereichs dem Werk des hl. Johannes vom Kreuz und der Mystik überhaupt, so weit sie sich an einen personhaften Gott wendet und nicht Verschmelzung in einem unpersönlichen Weltgrund sucht, besser gerecht als mit den allgemeinen, auch auf das Sachhafte passenden Kategorien, die M. gebraucht hat. Allerdings besteht gegen die Kategorien des Personhaft-Geistigen ein oft nur gefühlsmäßiges Bedenken. Sie kommen vielen so unwirklich vor; sie bringen nur eine „moralische“ Verbindung. Hier wirkt der dem Menschen angeborene Materialismus nach: nur das Stoffliche ist eigentlich wirklich. Die Wirklichkeit und Gediegenheit des geistigen Seins bleibt irgendwie verdächtig. Tatsächlich ist aber das geistige Sein, wie dies auch M. betont, nicht weniger wirklich, und das personhafte Sein nimmt den höchsten Rang ein. Darum sind auch die Beziehungen, die zwischen Personen bestehen, von einer höheren und festeren Seinsweise als das stoffliche Wirken, so handgreiflich dieses für uns ist. Es gehört wohl zur Erfahrung des Mystikers, daß er immer klarer und entschiedener von der für ihn sozusagen handgreiflich gewordenen geistigen Wirklichkeit her lebt. Damit wird die äußere Welt zwar nicht als böse entwertet und verworfen, aber doch auf ihren wahren Rang zurückgeführt, so daß sie in dem hell strahlenden Licht des Geistigen und gar des Göttlichen wie ein bloßer Abglanz, ja als Schatten erscheint.

Die Mystik bedeutet somit eine Verwandlung der ganzen Seinsauffassung<sup>14</sup>. Für den gewöhnlichen Menschen steht der Stoff und das Stoffliche wie von selbst als das eigentliche, das feste und gediegene Sein da, und alle Überlegungen und selbst die Lebenserfahrungen können diese Einstellung kaum abschwächen, geschweige denn verdrängen. Außerdem macht für ihn der affektive Wert der Dinge einen großen Teil ihres Wirklichseins aus. Für den wahren Mystiker hingegen tritt das Geistige als das eigentliche und substantielle Sein, als die zuverlässige und wirkungsmächtige Wirklichkeit hervor, und zwar als eine Erfahrung statt eines bloßen Wissens, und durch dieses Sein hindurch das göttliche Sein, das als Quell aller Wirklichkeit, als allein Sein in vollem Sinn, erfaßt wird. Das Stoffliche zeigt sich dagegen in seiner metaphysischen Schwäche und Armut, als beinahe vollständige Passivität ohne jede Ursprungshäufigkeit. Zudem verliert es etwas von der Festigkeit seines Wirklichseins, wenn die Selbstsucht und mit ihr die affektive Bindung an die Dinge verschwindet. Es wird zum Schatten, zum Nichtsein, zur Ohnmacht, wird also hier so erfahren, wie in der gewöhnlichen Erfahrung das Geistige. Später wird es dann allerdings als Geschöpf Gottes wieder in einem neuen, reinen Glanz aufleuchten. Das alles bedeutet eine völlige Verwandlung der Erfahrung, nicht inhaltlich, sondern sozusagen in ihrem Geschmack, in der Verteilung der Gewichte; Erfahrung, nicht Überlegung, also Unmittelbarkeit und Gegebenheit. Die gewöhnliche Einschätzung wird für den Mystiker ebenso unverständlich wie die mystische für den gewöhnlichen Menschen. Sie erscheint als Torheit und Verkehrtheit, als Verkennung von etwas, was doch so handgreiflich und so klar ist. Von einem neuen Mittelpunkt her leben bedeutet eine Verwandlung des ganzen Seins. Die Seinsmitte liegt nun da oder ungefähr da, wo sie sollte, wie es den seinsmäßigen Verhältnissen entspricht. Das Existentielle kommt in Übereinstimmung mit dem Ontischen und damit der Mensch mit sich selbst.

A. Brunner SJ, München

<sup>13</sup> Vgl. diese Ztschr. 26 (1953) S. 414—422: *Das Geheimnis der christlichen Freude*.

<sup>14</sup> Vgl. A. Brunner: *Eine neue Schöpfung*. Paderborn 1952. S. 79ff.