

heit des Raumes². Es genüge, den Blick nach dem Kreuz auf Golgotha zu weisen zu dem, der gesprochen hat: „Wer Mein Jünger sein will, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge Mir nach.“ Gerade der Gekreuzigte, der doch der Erstbenedete ist unter den Menschen, bietet den unwiderleglichen Beweis, daß die Gnade eben nicht die Ausbildung und Verwertung sämtlicher menschlicher Lebensgüter „voraussetzt“, daß sie also gar wohl in manchem auf die Natur verzichten kann, nicht aus Kulturabgeneigtheit, sondern aus der Unterordnung unter einen höheren Willen, der über aller Kultur steht, unter den Willen Gottes, dessen Erfüllung Christus eine erquickende Speise genannt hat.

Theologische und mystische Erkenntnis

Eine Studie im Anschluß an Heinrich von Gent, Dionysius den Kartäuser und Josephus a Spiritu Sancto.

Von J. Beumer S. J., Valkenburg.

Theologische und mystische Erkenntnis sind zwei sehr unterschiedliche Erkenntnisarten, die auf den ersten Blick nichts miteinander gemein haben. Die Theologie, auch die spekulative, ist eingebaut in das Leben der Kirche, wie es ordnungsmäßig verläuft, und an und für sich jedem Gläubigen zugänglich. Die Mystik hingegen, die mystische Beschauung insbesondere, stellt etwas Außerordentliches dar und ist wenigstens tatsächlich nicht bei der großen Masse heimisch. Und wenn die beiden Erkenntnisarten psychologisch beschrieben werden sollen — Aktivität und Passivität wären vielleicht die Kennworte —, so tritt der Unterschied oder gar der Gegensatz klar zu Tage. Trotzdem können wir einmal einen Vergleich anstellen und auf die Entsprechungen hinweisen, die sich vorfinden. Es ist eine *analogia fidei*, in der die eine Größe von der anderen etwas Licht erhalten wird.

Was ist die theologische Erkenntnis? Sie ist der Inhalt der Theologie, der Glaubenswissenschaft, sie ist *intellectus fidei*, Wissen aus dem Glauben in den Wahrheiten des Glaubens. Die ausführlichste und wohl auch die beste Erklärung hat Scheeben in dem ersten Buch seiner Dogmatik, in der theologischen Erkenntnislehre, gegeben (nr. 852—1026, S. 358—419).

² Vgl. das angekündigte Buch des Verfassers.

Aber noch nicht alle Fragen auf diesem Gebiet sind schon beantwortet, noch nicht alle Probleme geklärt, noch nicht alle Schwierigkeiten behoben. Vor allem möchten wir dieses eine Grundlegende wissen: worin besteht eigentlich die theologische Erkenntnis, und was fügt sie zur einfachen Glaubenserkenntnis hinzu? Man sagt, sie sei Vertiefung des Glaubens und seine Entfaltung, sie durchdringe mit dem Licht der Vernunft die Offenbarungswahrheiten, soweit es ihre geheimnisvolle Eigenart zulasse. Man verweist uns auf die Bestimmung des Vatikanischen Konzils (Denzinger 1796), in der die Wege aufgezeigt werden, die zu einem Verständnis des Glaubens führen. Wie die positive Theologie den Glauben vervollkommnet, ist unschwer einzusehen: sie läßt die *fides implicita* zur *explicita* werden, sie stellt einzelne Tatsachen als Glaubenswahrheiten oder als Folgerungen aus solchen dar und gibt den genauen Verlauf der Glaubensvorlage durch das kirchliche Lehramt an. Schwieriger ist die Frage nach dem Wesen der spekulativen Theologie. Gerade das müßte noch eingehender untersucht werden, was in der spekulativ-theologischen Erkenntnis zu der gläubigen Annahme der geoffenbarten Wahrheit vervollkommnend hinzutritt.

Wir wenden uns bei dieser Erforschung besonders an die systematisch geschriebenen Werke der Hochscholastik. In ihnen erwarten wir größere Klärung der Frage, weil sie, im Gegensatz zur Patristik, ihren Gegenstand mit mehr Deutlichkeit in den Unterscheidungen herausgearbeitet und doch in den Rahmen der Gesamtheologie gestellt haben. Den Ausgangspunkt unserer Untersuchung hier soll *Heinrich von Gent* (= H. v. G.) bilden. Warum gerade er, wird sich im Laufe unserer Darlegungen zeigen. Als äußeren Grund können wir vorläufig anführen, daß kein Theologe der Hochscholastik so vollständig und ergiebig die theologische Erkenntnislehre mit allen ihren Fragen behandelt hat. Er widmet ihr den ganzen ersten Teil seiner *Summa*. Sein positiver Einfluß auf die Theologie der Folgezeit ist nicht besonders groß. Wegen einiger Sondermeinungen, zumal wegen seiner Erleuchtungstheorie und ihrer Auswirkung auf die Lehre von der theologischen Erkenntnis, ist er später fast nur als Gegner der üblichen scholastischen Meinung angesehen worden, so daß das Wertvolle seiner Darstellung nicht die gebührende Beachtung gefunden hat.

H. v. G. bespricht im 13. Artikel des ersten Teiles seiner *Summa* die Frage, auf welche Weise die Theologie erlernt werden könne. In der ersten *quaestio* stellt er zunächst allgemein fest, daß der Mensch dazu imstande sei. Daran schließt sich unmittelbar (q. 2) die Ausführung über das besondere Licht (spe-

cialia lumen) an, das in einer besonderen Erleuchtung (*specialis illustratio*) gegeben werde; die Begründung wird spekulativ gegeben in dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Erleuchtung für die natürliche Erkenntnis, eine Notwendigkeit, die nun entsprechend den übernatürlichen Wahrheiten eine übernatürliche Erleuchtung bedinge, und positiv durch Berufung auf Augustinus (Brief an Consentius). Die nächste Frage geht über die Erfordernis des übernatürlichen Glaubens für die Theologie: nur wenn der Glaube vorausgeht, ist der Mensch fähig, zur Einsicht fortzuschreiten. In der vierten *quaestio* bestimmt H. v. G. weiter, das Licht des Glaubens genüge allein nicht zur theologischen Erkenntnis. Sie bestehe darin, den Frommen die Glaubenswahrheiten darzureichen und sie gegen Angriffe zu verteidigen; deshalb brauche es eine Erleuchtung, die über die Erleuchtung des Glaubens hinausgehe. Wie die Festigkeit des Glaubens sich vom Glauben selber unterscheide, so auch das Wissen oder die Weisheit dieses Wissens vom Glauben. Weil es eine höhere Erkenntnis sei, werde auch eine höhere Erleuchtung (*superior illustratio*) gefordert. Darauf wird zur Untersuchung vorgelegt, ob die heiligmachende Gnade zur Erlangung des Glaubenswissens notwendig sei. H. v. G. erklärt die Gabe einer besonderen Erleuchtung für absolut genügend; aber zu einem vollendeten Wissen, das auch im Affekt sich äußere, sei die heiligmachende Gnade unentbehrlich. In der nächsten *quaestio* (6.) wird noch einmal das Problem scharf gestellt: bekommt derjenige, der diese Wissenschaft lernt, eine Kenntnis über die Kenntnis des Glaubens hinaus? Die Antwort unterscheidet zunächst drei Erkenntnisarten für die übernatürlichen Wahrheiten: Glauben, Schauen und mitten zwischen den beiden das Glaubenswissen, in dem mit Hilfe einer übernatürlichen und besonderen Erleuchtung die Glaubenswahrheit bekannt wird. Es ist ein Einsehen (*intus legere*), das unter den rätselhaften Ausdrücken der Offenbarung durch Forschen mit Hilfe des übernatürlichen Lichtes zur Erkenntnis kommt wegen des übernatürlichen Verbundenseins der verborgenen mit den offensichtlichen Wahrheiten (*propter colligantiam supernaturalem illorum, quae latent, ad illa, quae patent*). Mit vielen Augustinus-Zitaten wird das näher erklärt. Zum Schlusse wird dann noch dargetan (q. 7), wie diese tiefere Kenntnis sich mit dem Glauben vertrage. Das sei möglich, weil das Glaubenswissen keine ganz klare Kenntnis sei, sondern gleich dem Licht der Morgen- oder Abenddämmerung noch Dunkelheit enthalte; es sei ein Fortschreiten zu größerer Klarheit, ohne daß jedoch jemals hier auf Erden die Dunkelheit ganz genommen werde. Der Glaube sei die bleibende Grundlage jeder irdischen übernatürlichen Erkenntnis, und deshalb sei es kein Widerspruch, wenn Glaube und Wissen zusammengehen.

Das ist in kurzen Zügen die Lehre H.'s v. G. über die theologische Erleuchtung in der *Summa*. Noch einmal kommt er auf denselben Gegenstand zu sprechen in den *Quodlibeta* (VIII. q. 14), und zwar in gedrängter Form. Als Autorität führt er jetzt neben Augustin auch Richard von

St. Viktor an, weil die behandelte Frage, ob ein Glaubensartikel bewiesen werden könne, durch ihn aufgeworfen worden ist. Wir geben aus der Darstellung H.'s v. G. einige Einzelheiten.

Die theologische Erkenntnis setzt den Glauben voraus, erhält aber dann Unterstützung durch die natürliche Vernunft. Der Glaube wird erst durch das Schauen aufgehoben, nicht aber durch die theologische Erkenntnis, weil für sie immer noch dunkle Wahrheiten bleiben und selbst die erkannten ihre Dunkelheit nicht ganz verlieren. Die Vervollkommnung besteht eigentlich nicht in größerer Klarheit, sondern in größerer Sicherheit, die durch den Glauben verdient wird. Durch die Anwendung natürlicher Erkenntnisse auf die übernatürlichen, im Glauben erfaßten Wahrheiten kommt das theologische Wissen zustande.

Diese Ausführungen H.'s v. G. in der Summa und in den Quodlibeta lassen an Deutlichkeit und Genauigkeit noch manches zu wünschen übrig. Die Hauptfrage ist eigentlich wenig geklärt, worin die „besondere“ Erleuchtung der theologischen Erkenntnis bestehe. Einige Male weist er auf die natürlichen Analogien hin, durch die die Glaubenserkenntnis neues Licht erhalte. Vielleicht denkt er auch an die wechselseitige Verbindung der übernatürlichen Wahrheiten untereinander, die nach den Worten des Vatikanums zu einer Erkenntnis der Geheimnisse des Glaubens viel beiträgt. H. v. G. betont stark, daß die theologische Erkenntnis auf dem Wege zum Schauen sich befindet, er weiß eben um die Einheit der übernatürlichen Erkenntnis in ihren drei Stufen und damit greift er auf biblisch-patristische Gedanken zurück. Daß er das neue Glaubenswissen gerade aus einer neuen Erleuchtung erklärt, ist auf Grund seiner allgemeinen Erkenntnistheorie verständlich, und er faßt das theologische Licht keineswegs als eine empirisch feststellbare Tatsache auf. Deshalb reden viele Einwände, wie sie später von Scholastikern gemacht wurden, an seiner Lehre vorbei. Wichtiger wäre, zu untersuchen, was denn in der theologischen Erkenntnis über den Glauben hinaus vorhanden sei, welchen Inhalt sie habe und wie die ontologisch-dogmatische Struktur dieses Vorganges gedacht werden müsse. Eine Schwierigkeit ist gar nicht berücksichtigt: wie fügt sich die mystische Beschauung in das System der übernatürlichen Erkenntnis bei H. v. G. ein? Oder ist etwa seine theologische Erkenntnis als wesentlich mystische Erkenntnis anzusprechen?

Bei allen Ungenauigkeiten, die sich in der Darstellung H.'s v. G. finden mögen, ist nicht zu vergessen, daß sie sich eng an die patristische Anschauung anschließt. Auf dem Wege über Richard von St. Viktor und Augustin steht Heinrich in besserer Verbindung mit den Gedanken der Väter als

die mehr aristotelisch ausgerichtete Scholastik. Wenn auch vielleicht auf anderen Gebieten die Gegensätze zwischen Platonismus und Aristotelismus in der Theologie nicht so groß sind, wie man früher vielfach angenommen hat, so zeigt sich doch ein ziemlicher Unterschied in der theologischen Erkenntnislehre. Man vergleiche etwa die ersten quaestiones der Summa theologica des hl. Thomas mit den Ausführungen H.'s v. G.! Ob nicht die Lehre von der theologischen Erleuchtung trotz ihrer ungenauen Fassung vom Standpunkt der Glaubenswissenschaft wertvoller ist als der Versuch, die übernatürliche Erkenntnis in das Schema der aristotelischen Wissenschaftslehre zu pressen? Es ist das Verdienst H.'s v. G., allen Nachdruck auf die innere Begründung der theologischen Erkenntnis durch den Glauben gelegt zu haben. Auch die Hochscholastik hat das nicht übersehen. Aber H. v. G. mußte noch bestimmter sprechen, weil in seiner Ansicht die Gefahr für eine Aufhebung der dunklen Glaubenserkenntnis verborgen lag, und er konnte es wegen seiner stärkeren Anlehnung an die patristischen Gedanken. Für uns wird aber so die Schwierigkeit offenkundiger, welchen Platz nun die mystische Beschauung einnehmen soll, die doch auch innerlich auf dem Glauben gründet und noch mehr als die theologische Erkenntnis auf die visio hingerrichtet ist.

H. v. G. steht in der Hochscholastik mit seiner Auffassung allein. Er ist nicht Haupt einer theologischen Schule geworden; schon dadurch wurde das erschwert, weil er keinem Orden angehörte. Erst reichlich später haben die Serviten ihn für sich in Anspruch nehmen wollen, und von da an gibt es auch Kommentare zu seinen Schriften. Es fehlt eine lebendige Tradition, die an ihn selber anknüpfen könnte, die auch imstande wäre, seine Meinung schärfer zu bestimmen und seine Gedanken zu klären. Seit Skotus haben die Scholastiker fast ausschließlich in polemischer Haltung zu dem doctor sollemnis Stellung genommen. Wir müssen also auf einen Weg verzichten, der bei vielen anderen großen Theologen erfolgreich gewesen ist.

Gegen Ende des Mittelalters nimmt *Dionysius der Kartäuser* die Anschauung H.'s v. G. wieder auf. Im allgemeinen berichtet er sachlich von den verschiedenen Lehrmeinungen der Scholastiker, nur hie und da läßt er seine Vorliebe für eine bestimmte Ansicht deutlich hervortreten. So denn auch bei der Besprechung der Sondermeinung H.'s v. G. Im Sentenzenkommentar (in librum 3., dist. 24., q. 1. edit. Tornac. 23, 424) äußert sich Dionysius, nachdem er die Lehre H.'s v. G. kurz auseinandergesetzt hat, zu ihr folgendermaßen:

„Durch die Gabe der Weisheit werden die Glaubenswahrheiten klarer erkannt als durch den Glauben allein, wie er gewöhnlich in den Gläubigen ist. Jedoch hat jeder, der die *fides formata* besitzt, auch die Gabe der Weisheit, ja alle sieben Gaben des Heiligen Geistes, wenigstens in einem gewissen Grade; und je mehr einer in der Liebe wächst, desto mehr wächst er auch in der Gabe der Weisheit, wodurch mittels eines inneren Schmeckens und süßen Kostens des Geistes das Göttliche erkannt wird. Diese Weisheit ist auch in dem höchsten Grade dieses Lebens real dasselbe wie die mystische Theologie. Außer dieser heilsamen Weisheit, die eine Gabe der heiligmachenden Gnade ist, gibt es noch eine Weisheit, die eine Gabe der *gratia gratis data* ist; in dieser Weisheit wird erklärt, überzeugend dargelegt und verteidigt, was von den Glaubenswahrheiten auf das Ewig-Göttliche und die ungeschaffenen Personen geht. Ähnlich gibt es neben der Wissenschaft, die eine Gabe des Hl. Geistes ist, eine Wissenschaft, die ein Geschenk der *gratia gratis data* ist; in ihr wird verteidigt, nahegelegt und gelehrt, was von den Glaubenswahrheiten sich auf das Geschaffene bezieht. Diese Weisheit und Wissenschaft erhalten einige durch Eingießung, einige erlangen sie auch durch Studium und Übung und Belehrung anderer. Wenn daher diese Gaben, nämlich beide Arten von Weisheit, höheres und klareres Licht genannt werden als das Licht des Glaubens, insofern sie zum Glauben hinzukommen oder hinzu eingegossen oder verbunden werden, in diesem Sinne gebe ich zu, daß die Glaubenswahrheiten und das Wesen Gottes klarer und unverzüglicher erkannt werden können als durch das Licht des Glaubens.“ Nach einigen Zeilen fährt er fort (ed. cit. S. 425): „Jenes Licht anzunehmen, das klarer sei als das Licht des einfachen Glaubens, habe ich gebilligt, und es wird von dem doctor sollemnis passend bewiesen, ja seine Annahme in der beschriebenen Weise stimmt mit den Worten Augustins überein.“ Dann führt er die bedeutendsten Theologen und Exegeten als Zeugen an. Weiter heißt es: „Dieses Licht der göttlichen Beschauung . . . wird nicht allen gegeben, sondern vor allem heroischen Männern . . . Dieses Licht wird richtig angesehen als mitten zwischen dem Licht der Glorie und dem Licht des Glaubens schlechthin; wenn dieses Licht strahlt, leuchtet und herrscht in dem beschauenden Geiste, dann werden auf unsagbare Weise dargeboten, bekannt und gesehen die Glaubenswahrheiten und ihre Verbindung, Gefüge, Ordnung, Vernünftigkeit und Harmonie und ihre übernatürliche, göttliche Schönheit . . . Dieses Licht leugnen, spöttisch prüfen und für eine Einbildung halten ist nichts anderes als seine eigne Unwissenheit unter Beweis stellen; und ich halte es für kein Zeichen eines scharfen Geistes (*subtilitatis*, Anspielung auf den doctor *subtilis*). Sicher ist in der Hl. Schrift oft davon die Rede, und die heiligen Väter haben ausgiebig davon gesprochen, vor allem Augustinus . . . Dionysius . . . Bernardus . . . Bonaventura . . . Johannes Ruysbroeck . . . Plato . . . Aristoteles . . .“ Zum Schlusse folgt noch eine Polemik gegen Skotus.

Wir verdanken es Dionysius dem Kartäuser, daß er die beiden Erkenntnisarten, die theologische und die mystische, voneinander abgehoben und doch auch wieder miteinander in Verbindung gebracht hat. Die theologische Erkenntnis wird als *gratia data* gekennzeichnet, und ihr Zusammenhang mit den Gaben des Hl. Geistes wird wenigstens angedeutet, indem entsprechend zu diesen eigene Gnaden aufgewiesen werden. Es ist wohl auch nicht ohne Bedeutung, wenn die Zugehörigkeit der *dona Spiritus Sancti* zu der *fides formata* hervorgehoben wird. Als gemeinsame Wurzel der theologischen und der mystischen Erkenntnis sieht Dionysius den übernatürlichen Glauben an. Über die Funktion der theologischen Erkenntnis erhalten wir freilich keinen näheren Aufschluß, wir erfahren nur, daß sie ein helleres Licht in den geoffenbarten Wahrheiten bietet. Vielleicht dürfen wir aus der Analogie der beiden Erkenntnisarten darauf schließen, daß nach der Meinung des *doctor ecstaticus* auch die theologische Erkenntnis die innere Verbindung der Glaubenswahrheiten untereinander aufleuchten läßt. Wünschenswert wäre ferner, wenn theologische und mystische Erkenntnis noch genauer unterschieden wären. Ist die theologische Erkenntnis durch die Kennzeichnung „erworben“ schon hinreichend klargelegt, oder gibt es für Dionysius auch eine erworbene mystische Erkenntnis? Es scheint, daß er die theologische Erkenntnis selber in erworbene und eingegossene einteilen will und doch jede theologische von der mystischen Erkenntnis abhebt. Hier bleiben noch Zweifel und Schwierigkeiten.

Wir haben aber jetzt Veranlassung genug, der mystischen Beschauung unsere Aufmerksamkeit zu schenken und von da her eine Aufhellung der theologischen Erkenntnis zu erwarten. Wiederum wenden wir uns zuerst an die systematischen Werke der Scholastik, dann aber auch an die durch die eigene Erfahrung geschulte Mystik. Dabei geht es uns weniger um die psychologische Beschreibung der mystischen Phänomene, sondern mehr um ihre ontologisch-dogmatische Struktur und Deutung. Vor allem sollen die Momente herausgestellt werden, die einem Vergleich mit der theologischen Erkenntnis dienlich sind.

Die mystische Beschauung beruht nach allgemeiner Auffassung auf der Grundlage des übernatürlichen Glaubens. Bonaventura erklärt kategorisch:

„Der Glaube ist für jede übernatürliche Erleuchtung, solange wir noch auf der Pilgerschaft fern vom Herrn sind, festigendes Fundament und richtungweisende Leuchte und einführende Pforte“ (*Breviloquium*, prologus, init.). Ferner sagt er bei der Darstellung der Beschauung Adams im Paradiese in allgemein-

gültiger Formulierung: „Der Blick des Auges kann so auf Gott gerichtet werden, daß er nichts anderes anschaut; dennoch wird er nicht durchschauen, noch die Klarheit dieses Lichtes sehen, sondern vielmehr in die Dunkelheit erhoben werden“ (In 2. sent. dist. 23. a. 2. q. 3. ad 6.). „Nur im Zustand der Glorie wird Gott unmittelbar und in seinem Wesen geschaut, so daß keine Dunkelheit da sein wird... Jetzt wird er gesehen im Spiegel und im Rätsel... Wenn ich Gott erkenne, wie er mir gegenwärtig ist... in eigener Wirkung, dann handelt es sich um Beschauung, die um so vollkommener ist, je mehr der Mensch die Wirkungen der göttlichen Gnade in sich spürt oder je besser er Gott in den äußeren Geschöpfen zu betrachten versteht“ (ibd. corp.).

Wenn die Scholastiker mitunter eine unmittelbare Gottesschau hier auf Erden für möglich halten, so meinen sie das nur als Ausnahme, die im raptus auf kurze Zeit wenigen gewährt wurde.

Auch bei Thomas gründet die Beschauung auf dem Glauben; wenn das auch nicht so oft ausgesprochen wird, so ist es doch ständige Voraussetzung.

„Die Beschauung des Menschen kann nach dem Zustande des gegenwärtigen Lebens nicht ohne Phantasiebilder sein... in ihnen beschaut er die Reinheit der einsichtigen Wahrheit, und das nicht nur in einer natürlichen Erkenntnis, sondern auch bei den Dingen, die wir durch die Offenbarung erkennen“ (S. Th. 2 2ae q. 180, a. 5. ad 2).

Die gelegentliche Erwähnung einer natürlichen *contemplatio* bei Thomas hindert nicht, daß er der übernatürlichen, auf dem Glauben beruhenden Beschauung sein ganzes Augenmerk schenkt. Eine Unterscheidung der erworbenen und der eingegossenen Beschauung liegt bei ihm noch nicht vor. Besonderen Wert legt er auf die Rolle der Gaben des Hl. Geistes, die aber wiederum als Vollendung des übernatürlichen Glaubens gesehen werden:

„Die Gabe der Weisheit schreitet zu einer gottähnlichen Beschauung, die gewissermaßen die Artikel entfaltet, die der Glaube unter einer Hülle verdeckt hält, menschlich gesprochen“ (In 3. sent. dist. 35. q. 2. a. 2 sol. 1. ad 1.). „Die Vollendung der Einsicht und der Wissenschaft geht über die Glaubenserkenntnis hinaus in der größeren Klarstellung, nicht aber in dem sicheren Anhangen, weil die ganze Sicherheit der Einsicht und der Wissenschaft, insofern sie Gaben sind, aus der Glaubenserkenntnis hervorgeht wie die Sicherheit der Folgerungen aus der Sicherheit der Prinzipien“ (S. Th. 2 2ae q. 4. a. 8. ad 3.).

Aus dieser letzten Stelle ergibt sich auch, daß Thomas die Erkenntnis der Beschauung in betonte Analogie zu der theologischen Erkenntnis bringen will, von der er Ähnliches behauptet. Die mystische Erkenntnis bringt nach ihm größere Klarstellung der Offenbarungswahrheiten, die theologische ebenso. Den Unterschied finden wir an einer Stelle angedeutet:

„Die Gaben vollenden die Tugenden, indem sie sie über die menschliche Weise erheben, und so vollendet die Gabe der Einsicht die Tugend des Glaubens“ (Quaest. disp. de charitate a. 2 ad 17.).

Vielleicht ist es berechtigt, in der theologischen Erkenntnis nach thomistischer Auffassung eine Vollendung des Glaubens auf natürliche Weise zu sehen. Ob aber jede Art von Beschauung durch die gegebene Erklärung gekennzeichnet sein soll, ist wegen der allgemeineren Fragestellung bei Thomas nicht ausgemacht. Auch wäre eine genauere Bestimmung der „übermenschlichen Weise“ und einer entsprechenden natürlichen Weise erwünscht.

Diese Fragen haben bei den mystischen Theologen, die sich an den Aquinaten anschließen, Klärung gefunden. Wir nehmen als Gewährsmann Thomas a Vallgornera.

„Obgleich die erworbene Beschauung den übernatürlichen Glauben als ihr sicheres Fundament voraussetzt, so geht sie doch auf menschliche und der Natur entsprechende Weise voran, deshalb ist sie nicht übernatürlich... Die eingegossene Beschauung aber geht auf übernatürliche Weise voran, da sie als ein unmittelbares Prinzip die Gabe des Hl. Geistes, die Gabe der Einsicht heißt, oder eine andere noch vorzüglichere Gabe“ (Mystica theologia divi Thomae q. 3. disp. 1. a. 4. nr. 509). „Damit die Beschauung übernatürlich genannt wird, genügt es nicht, daß sie auf dem Wege des übernatürlichen Glaubens vorangehe... Es wird verlangt, daß das Prinzip, aus dem der Akt zunächst und unmittelbar hervorgeht..., der übernatürlichen Ordnung angehöre... (Im anderen Falle) wird der Akt von dem nächsten und unmittelbaren natürlichen Prinzip beschränkt, verändert und auf die natürliche Ordnung herabgedrückt. Das könnte durch viele Gründe bekräftigt werden, z. B. bei der Zustimmung zu einer theologischen Schlußfolgerung, die unmittelbar durch den theologischen habitus vollzogen wird und mittelbar durch den habitus des Glaubens, der den Prinzipien zustimmt; sie ist von diesem her nicht übernatürlich, sondern von jenem her natürlich“ (ib. disp. 3. a. 1. nr. 589).

Damit hätten wir eine klar umrissene These: die eingegossene mystische Beschauung ist in sich übernatürlich durch die Art und Weise, wie sie von der Gabe des Hl. Geistes hervorgebracht wird, die erworbene Beschauung und die theologische Erkenntnis sind nur in ihrer Grundlage, die sie mit der eingegossenen Beschauung verbindet, im Glauben, übernatürlich, ihre Art und Weise aber ist natürlich. Daran knüpfen sich jedoch einige Fragen an. Wenn wir absehen von der tieferen Schwierigkeit, wie eine übernatürliche Fähigkeit auf natürliche Weise sich betätigen kann, ist mit den obigen Feststellungen noch nicht entschieden, wie die theologische Erkenntnis sich von der erworbenen Beschauung abheben soll und warum

die Auswirkung der Gaben des Hl. Geistes, die doch wohl mit dem lebendigen Glauben mitgegeben sind, sich auf die eigentlich mystische Erkenntnis beschränkt.

Von den Mystikern selber erhalten wir nicht viel Aufschluß auf diese mehr systematisch-dogmatischen Fragen. Eines ist bei ihnen klar: die mystische Beschauung steht innerhalb der Dunkelheit des Glaubens und ist nicht, wie einige neuere Theoretiker es wollten, auf die Eingießung außergewöhnlicher Erkenntnisbilder (*species*) zurückzuführen. Johannes vom Kreuz setzt sich ohne Zweifel für eine Erklärung der Beschauung aus dem Glaubenslicht ein. Anstatt, daß wir viele Stellen aus den Schriften des Heiligen anführen, können wir uns auf die gute Arbeit von A. Winkelhofer über „Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz“ berufen (Freiburger theol. Studien 43, 1936, bes. S. 75—77).

„Es ist . . . eine sichere, den Werken des Heiligen zur Genüge und mit aller Klarheit entnehmbare These, daß die Beschauung nichts als die Wahrheiten des Glaubens zum Gegenstande hat, nichts darüber hinaus, und diese nur, insofern sie Glaubenswahrheiten sind und im Glaubenslicht der Seele dargeboten werden“ (76). „Die übernatürliche Beschauung ist rein formal die übernatürliche Weise der Erfassung des Glaubensinhaltes und erfordert deshalb gegenüber dem außermystischen Erfassen der Glaubensinhalte ein anderes Licht. Die übernatürliche Beschauung ist demnach das übernatürliche Glaubenslicht. Jede Beschauung aber geht aus dem Glauben hervor“ (76 f.).

Zu Unrecht hat Garrigou-Lagrange die thomistische Theorie von der Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes bei Johannes vom Kreuz finden wollen, die Texte selber bieten aber keine Handhabe hierfür, wie auch Winkelhofer bemerkt hat (77 u. 69—73). Eine klare Abgrenzung der Beschauung gegenüber der theologischen Erkenntnis haben wir in den Werken des Heiligen nicht, wohl aber können wir hierher ziehen, was er über die Unterscheidung von natürlicher, menschlich-sinnlicher und übernatürlicher, rein geistiger Auffassung der Glaubenswahrheiten sagt (76).

Damit fügt sich die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz einigermaßen in die bisher entwickelten Anschauungen ein. Einen weiteren Fortschritt in der systematischen Darstellung haben die Mystikertheologen des Karmeliterordens gebracht. Wir nehmen hier einen der größten heraus, der sich besonders auch durch eine ausgiebige Verwertung der Theologen und Mystiker bis auf seine Zeit hervortut, *Joseph a Spiritu Sancto* (1667 bis 1736), und benutzen sein Hauptwerk: *Cursus theologiae mystico-scholasticae, in quo scholastica methodo explanantur dubia mystica iuxta miram solidamque doctrinam angelici praeceptoris divi Thomae sacrae*

theologiae principis (Neuausgabe Brügge 1924 u. f.). Vieles geht in seiner ausgedehnten Behandlung auf unser Problem, wir müssen uns hier auf eine kurze Auswahl beschränken.

Zunächst ist es bemerkenswert, daß der Karmelitertheologe eine weitgehende Gleichheit zwischen Theologie und Mystik annimmt. „Die erworbene mystische Theologie ist derselbe habitus wie der der scholastischen Theologie“ (Disp. prima prooem. q. 8. nr. 168. ed. cit. 1. Bd. S. 185). Das ist nach ihm allgemeine Lehre der Mystiker und wird des längeren mit spekulativen und positiven Beweisen dargetan. Ein Unterschied wird insofern anerkannt, als die Aufgaben anders sind, ähnlich wie bei den einzelnen Teilen der Theologie, z. B. bei scholastischer und positiver Theologie (191). So erkläre es sich auch, daß einige gute Theologen sind und doch keine Mystiker und umgekehrt. In der gleichen Weise seien der habitus theologicus und die erworbene mystische Theologie übernatürlich, nämlich äußerlich und vom Gegenstande her, nicht innerlich und wesenhaft (194). Besonders spreche hierfür der Charakter der Theologie als Weisheit (196). Für die eingegossene Beschauung stellt jedoch Joseph a Sp. S. den Satz auf: „Die eingegossene mystische Theologie ist als habitus verschieden von dem habitus der scholastischen Theologie“ (196). Zur Begründung verweist er auf die übereinstimmende Lehre der Mystiker und auf die Tatsache, daß die eingegossene Beschauung innerlich übernatürlich ist. Er teilt nicht die Ansicht einiger Theologen, daß auch die Theologie innerlich übernatürlich ist, aber selbst dann hält er den Unterschied gewahrt, weil in der theologischen Erkenntnis ein erworbener habitus, bei der Beschauung aber ein eingegossenes Prinzip vorhanden sei. Als letztes Kennzeichen der Mystik wird namhaft gemacht, daß sie auch in der Art und Weise eingegossen und unabhängig von dem menschlichen Betätigungswillen sei, was niemals von der Theologie gelten könne. Weiter werde die Unterscheidung wegen der neuen Erkenntnisart der eingegossenen Beschauung gefordert (200). Dasselbe gehe aus der besonderen Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes für die Mystik hervor (203).

Noch klarer hebt unser Autor die theologische, die mystisch-erworbene und die mystisch-ingegossene Erkenntnis gegeneinander ab.

„Für die scholastische Theologie genügt die fides informis, für die erworbene mystische Theologie wird eine fides formata und zwar in sehr vollkommener Form verlangt. Außerdem gehört der Glaube nur entfernt zur scholastischen Theologie... Aber zu der erworbenen mystischen Theologie gehört er nicht nur in dem Sinne, daß er der Seele den Gegenstand der Beschauung vorlege, sondern er ist der Seele durchaus notwendig, damit sie sich auf ihn stütze...

Er wird gefordert nicht nur als Prinzip, sondern auch als Mittel... Auch die erworbene mystische Theologie rührt von den Gaben des Hl. Geistes her, von denen sie eine Sicherheit erhält, die über die der scholastischen Theologie hinausgeht... Nicht nur die eingegossene mystische Theologie kommt von der Gabe der Weisheit her, sondern auch die erworbene, nur mit dem Unterschied, daß die eingegossene von dieser Gabe hervorgebracht wird (elictive), die erworbene aber von dem habitus theologicus, der durch diese Gabe erleuchtet und erhoben wird (226 f.). „Weil die erworbene mystische Theologie innerhalb der Linie der Beschauung ein unvollkommener Akt ist, verlangt sie kein schlechthin übernatürliches Prinzip, noch daß sie aus einer besonderen Bewegung des Hl. Geistes hervorgehe; und dadurch, daß der habitus der Theologie erleuchtet wird von der Gabe der Weisheit nach Art einer Veränderung, kommt die erworbene Beschauung zustande, die eingegossene Beschauung aber wird einem höheren Prinzip angewiesen“ (228).

Das könnte genügen für den Unterschied der einzelnen Erkenntnisarten. Die Darstellung des Karmelitertheologen wird dadurch etwas unübersichtlich, daß er neben der schon beschriebenen erworbenen mystischen Beschauung noch eine andere, ebenfalls erworbene anerkennt, die er innerlich übernatürlich nennt (2. Bd. S. 677). Von dieser wie von der eingegossenen behauptet er: „Der erleuchtete Glaube ist der habitus, aus dem die göttliche Beschauung, die erworbene und die eingegossene, hervorgeht“ (678). Die früher erwähnte erworbene Beschauung natürlicher Art wird von neuem auf den habitus theologicus als unmittelbares Prinzip zurückgeführt (679). Verschieden ist die Art, wie die Gaben des Hl. Geistes an den verschiedenen Formen der Beschauung beteiligt sind. Von der erworbenen Beschauung, die sich auf natürliche Weise vollzieht, ist nicht eigens die Rede; Josephus a Sp. S. nennt sie nur einmal zusammen mit den anderen:

„Jede Beschauung, von der wir in der früheren Frage gesagt haben, daß sie vom Glauben hervorgebracht werde, und auch jene, die von dem habitus theologicus herrührt, wird vollzogen unter Mitwirkung der Gaben, die die Beschauung vervollkommen, entweder nach der Weise des Beschauenden oder über den Akt der Beschauung hinaus“ (685).

Demnach wirken bei der erworbenen Beschauung der natürlichen Art die Gaben des Hl. Geistes mit, indem sie den Beschauungsakt auf natürlich-menschliche Weise vervollkommen. Die theologische Erkenntnis selber ist in dieser Fragestellung nicht anzuführen, weil sie als notwendige Grundlage nur die fides informis hat, also Gnade und damit die Gaben des Hl. Geistes entbehren kann.

Von den weiteren Ausführungen über die Bedeutung der dona in der eigentlich übernatürlichen Beschauung können wir hier absehen. Sie ist nämlich nach den einzelnen Graden der Mystik verschieden. Nur kurz sei erwähnt, daß unser Karmelitertheologe nicht nur von einer übernatürlichen Beschauung, sei sie erworben oder eingegossen, spricht und sie auf den habitus des Glaubens unter Mitwirkung der über Menschenart vervollkommnenden Gaben zurückführt; er kennt auch eine Beschauung von höherem Wesen, die von den Gaben des Hl. Geistes selber oder sogar von noch hervorragenderen außerordentlichen Gunstbezeugungen Gottes ausgeht (3. Bd. S. 642 u. 774; 4. Bd. S. 2 u. 14). Das überschreitet den Rahmen dieser Arbeit; ebenso die Frage, welche dona im einzelnen, ob das der Weisheit oder das der Einsicht usw., in Erscheinung treten und welche Aufgaben sie dabei übernehmen. Die Angaben hierüber finden sich über das ganze Werk zerstreut.

Eine positive Bewertung dieses großen Systematikers der Mystik muß zunächst anerkennen, daß er klare Stellungen mit scharfen Unterscheidungen herausgearbeitet hat. Die unterschiedlichen Erkenntnisse, die auf der Grundlage des übernatürlichen Glaubens möglich sind, heben sich offensichtlich voneinander ab. Am wertvollsten mag für unsere Untersuchung sein, daß Joseph a Sp. S. für eine weitgehende Annäherung der theologischen Erkenntnis an die mystische Beschauung eintritt. Diese ist, solange sie als erworbene bezeichnet werden muß und auf eine dem Menschen natürliche Weise betätigt wird, nichts anderes als eine vollkommene Form der Theologie. Aber nur dann erhebt sich die theologische Erkenntnis zu dieser Höhe, wenn die Seele die Gaben des Hl. Geistes in einem übernatürlichen Leben besitzt. Und weil eine innerlich übernatürliche Art der erworbenen Beschauung ausdrücklich anerkannt wird, die wesentlich die Vollkommenheit der eingegossenen Beschauung erreicht, so ist auch die theologische Erkenntnis trotz ihrer Unterschiedlichkeit doch in die Linie der mystischen Erfahrung hineingestellt. Wir finden auch bei dem Karmelitertheologen Anklänge an die Erleuchtungstheorie Heinrichs von Gent. Er beruft sich zwar nirgendwo auf ihn, aber er gewinnt doch die verschiedenen Stufen der in dem eingegossenen Glauben verwurzelten Erkenntnisse durch die Aufweisung neuer Anregungen Gottes, die mitunter auch Erleuchtungen genannt werden. Und darin finden wir einen Fortschritt, daß nunmehr das Erkenntnislicht der übernatürlichen Ordnung mit theologisch bekannten Größen in engere Verbindung gebracht wird, mit den Gaben des Hl. Geistes. Allerdings kann die einfache theologische Er-

kenntnis nicht auf die *dona* zurückgeführt werden, weil sie nicht notwendig an ihren Besitz geknüpft ist.

Was eine negative Kritik an der Lehre Josephs a Sp. S. aussetzen könnte, ist sicher auch mancherlei. Sind nicht zuviel Unterscheidungen gemacht worden, sind die übernatürlichen Erkenntnisformen nicht zu stark voneinander getrennt? Die Texte der Mystiker selber offenbaren mehr von dem Bewußtsein einer lebendigen Einheit als die Theorien des Systematikers. Ein Punkt, der für unsere Arbeit besonders in Betracht kommt, scheint noch nicht genügend geklärt: in welcher Weise wirken sich die Gaben des Hl. Geistes für die theologische Erkenntnis selber aus, wenn diese durch das Leben der Gnade in der Seele des Theologen vorhanden sind? Ist dann die Theologie schon erworbene Beschauung, oder welche Vollendung wird für die theologische Erkenntnis vorausgesetzt? Weiter vermissen wir eine Erklärung, wie genau die Gaben des Hl. Geistes an der erworbenen Beschauung beteiligt sind; sie geht nicht von ihnen aus, sondern von dem *habitus* der theologischen Erkenntnis oder bei der innerlich übernatürlichen Beschauung von dem *habitus* des Glaubens; wenn sie auf eine natürliche Weise mitwirken und das Erkenntnisprinzip nicht zu einer höheren Weise erheben, wie eigens betont wird, welche Bedeutung kommt ihnen dann noch zu? Damit hängt eine andere Schwierigkeit zusammen, auf die wir oben schon hingewiesen haben: der Mensch in der übernatürlichen Ordnung, mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet, soll imstande sein, diese in natürlicher und in übernatürlicher Art zu betätigen. Der Sinn dieser oft gebrauchten Erklärung kann sicherlich nicht der sein, daß im Menschen der übernatürlichen Ordnung zwei voneinander getrennte Bezirke, Natur und Übernatur, natürliche Erkenntnis und übernatürliche Erkenntnis, angenommen werden. Vielleicht soll damit nur gesagt sein, daß in der Art und Weise der Betätigung der übernatürlichen Fähigkeiten einmal mehr das Menschliche, das der Menschennatur Entsprechende, und das andere Mal mehr das Übermenschliche, das über die menschliche Natur Hinausgehende, offenbar werden kann. Aber auch dann bleibt eine gewisse Unbestimmtheit bestehen, die durch eine genauere Beschreibung des *modus naturalis* behoben werden müßte.

Nachdem wir uns der Führung dreier großer Theologen, Heinrichs von Gent, Dionysius des Kartäusers und Josephs a Spiritu Sancto anvertraut haben, kehren wir zu dem eingangs aufgeworfenen Problem zurück. Unter welcher Rücksicht lassen sich also theologische und mystische Erkenntnis miteinander vergleichen, und welchen Gewinn haben wir aus der Darstellung der Theologen und Mystiker erzielt?

Theologische und mystische Erkenntnis kommen zunächst einmal darin überein, daß sie auf dem übernatürlichen Glauben fußen und diesen irgendwie vervollkommen, ohne ihn aufzuheben und durch die unmittelbare Schau zu ersetzen. Beiden Erkenntnissen eignet es, daß sie Dunkel und Licht zugleich besagen, das Dunkel des Glaubens und das Licht des Wissens um die Wahrheiten des Glaubens. Gemeinsam ist auch die übernatürliche Höhe, die Theologie und Mystik auszeichnet. Übernatürlich ist die Grundlage, der eingegossene Glaube; übernatürlich ist wohl auch das, was über den Glauben hinaus für die tiefere Erkenntnis gegeben wird. Letzteres könnte man Erleuchtung nennen; ontologisch wäre es bei einem lebendigen Glauben eine oder mehrere der Gaben des Hl. Geistes und entsprechend bei einem Glauben, der das Leben der Gnade entbehrt, eine *gratia gratis data*. Theologische und mystische Erkenntnis haben auch denselben Gegenstand, die geoffenbarten Wahrheiten, die im übernatürlichen Glauben angenommen werden. Im Formalobjekt wird die Unterschiedlichkeit sichtbar, aber doch wohl so, daß eine Gemeinsamkeit bleibt: beide Erkenntnisse dringen in die Glaubenswahrheiten ein, die Erfassung wird innerlicher, tiefer. H. v. G. hat wenigstens bei der theologischen Erkenntnis, die mit der heiligmachenden Gnade zusammengeht, das Affektive betont; aber auch die andere, die nur auf die *fides informis* sich stützen kann, braucht vielleicht dieses Moment nicht zu entbehren. Die mystische Erkenntnis hat erst recht dieses Moment herausgestellt, wie aus den Zeugnissen der Theologen und der Mystiker hinreichend feststeht. Dasselbe ergibt sich aus der Tatsache, daß gerade die Weisheit in beiden Erkenntnisformen eine Bedeutung hat, sei es nun, daß sie im aristotelischen Sinne genommen wird oder als Gabe des Hl. Geistes; mit ihr gewinnt das affektvolle Schmecken der Wahrheit Raum und zugleich auch der Blick für die Ganzheit. Darum wurde in den von uns angeführten Schriften des öfteren betont, daß die erleuchtete Glaubenserkenntnis die einzelnen Wahrheiten in einer Zusammenschau erfasse und durchdringe. Vielleicht darf man der *gratia gratis data*, die für eine auf der *fides informis* beruhende theologische Erkenntnis angenommen werden kann, eine analoge Stellung zuweisen, wie sie bei den vollkommeneren Erkenntnissen die Gabe der Weisheit hat. Übrigens hat auch Thomas die Weisheit, die er der Theologie als solcher zuschreibt, doch einigermaßen mit der eingegossenen Gabe der Weisheit in Entsprechung gebracht (S. Th. 1 q. 1. a. 6. ad 3.). Jedenfalls gehen spekulativ theologische und mystisch-theologische Erkenntnis auf die Einheit der geoffenbarten Wahrheiten, auf ihren Zusammenhang und ihre innere organische Verbindung. Es ist nicht die ziemlich ungeglie-

derte Einheit der einfachen Glaubensannahme, sondern eine Einheit aus und in der Vielheit, eine Einheit, die zudem bewußt erfaßt wird. In der Art dieses Bewußtseins zeigen sich innerhalb der übernatürlichen Glaubenserkenntnis tiefgreifende Unterschiede, von der untersten theologischen Spekulation bis zur höchsten mystischen Beschauung, aber es bleibt auch ein Gemeinsames.

In dieser Sicht wird ohne Zweifel der Wert der Theologie erhöht. Sie ist dann nicht allein Wissenschaft, die gelernt werden muß, sondern sie erhält ihren Platz im Gnadenleben. Das ist möglich, weil sie vom Übernatürlichen her mitbestimmt wird. So haben wir die Bedeutung des übernatürlichen Glaubens für die Theologie erkannt, so haben wir auch den Einfluß einer übernatürlichen Erleuchtung aufgefaßt, mag diese nun auf einer *gratia gratis data* oder auf den noch höher stehenden Gaben des Hl. Geistes beruhen. Daraus läßt sich weiter die Aufgabe folgern, die in der Richtung der erleuchteten Glaubenserkenntnis der Vollkommenheit des Theologen zukommt, Dionysius der Kartäuser hat uns dazu einen Anhaltspunkt gegeben. Wachstum im übernatürlichen Leben muß sich ja auswirken zu einer Vollendung im Glauben und zu einer Steigerung in den Gaben des Hl. Geistes und damit auch zu einer Bereicherung und Vertiefung der übernatürlichen Erkenntnis. Theologie ist so gesehen kein Sondergebiet mehr, auch nicht das Vorrecht von einigen wenigen, sondern eingebettet in den lebendigen Strom des kirchlichen Lebens.

Auf der anderen Seite gewinnt auch die mystische Theologie an Wertschätzung, wenn sie in die Einheit des Theologischen eingegliedert wird. Beschauung und Mystik werden vielfach als Dinge genommen, zu denen man kein persönliches Verhältnis hat, oder sie werden so übersteigert, daß sie ganz außerhalb des Blickfeldes des Menschen, auch des gläubigen Menschen, erscheinen. Auch die Mystik, und gerade sie, muß in die Linie hineingestellt werden, die vom übernatürlichen Glauben angefangen in mehreren Stufen zu der Höhe der beseligenden Gottesschau im Jenseits emporsteigt. Andernfalls ist die Gefahr groß, daß die außerordentlichen mystischen Phänomene, wie Entrückung und Wundergaben, allzu sehr die Aufmerksamkeit auf sich lenken und geradezu als die katholische Mystik angesehen werden. Die Beschauung selber könnte dann im Gegensatz zu den großen Mystikern aller Zeiten einseitig nach gewissen äußeren Kennzeichen beurteilt werden. Nein, es gilt die Mystik als vollendete übernatürliche Erkenntnis zu werten, und dazu konnte der Vergleich mit der theologischen Erkenntnis Anregung bieten. Damit wollen wir aber in keiner Weise über die umstrittenen Fragen etwas entscheiden, ob alle

Menschen von Gott zu der eigentlich mystischen Beschauung berufen sind und ob ein wesentlicher Unterschied zwischen den niederen und den höheren Stufen besteht. Auch wenn die Antwort negativ ausfallen sollte, darf man nicht übersehen, daß vom Standpunkt einer ontisch-theologischen Betrachtung die Einheit des Gnaden- und Glaubenslebens gewahrt werden muß. Deshalb ist es von Wert, die mystische Beschauung in Verbindung mit der theologischen Erkenntnis zu bringen.

Wir sahen die theologische Erkenntnis in ihrer Hinordnung auf die mystische Beschauung, wir sahen die mystische Beschauung als Vollendung der theologischen Erkenntnis. Wir versuchten, das beiden Gemeinsame herauszustellen, die vertiefte und verinnerlichte Glaubenserkenntnis. Auf diese Weise ist vielleicht auch manchen patristischen Texten Genüge geleistet, die noch nicht klar die theologische von der mystischen Erkenntnis unterscheiden. Besonders Augustinus und Anselmus nehmen als übergeordnete Größe, die wohl beide Erkenntnisformen umfaßt, den *intellectus fidei*. Eine weitere Ausführung dieses Gedankens könnte eine neue Bestätigung unserer Ansicht bringen. Nur einen Text wollen wir geben, der zur Verdeutlichung dienen kann, mit dem unsere Darstellung zusammengefaßt und abgeschlossen sein soll, die Worte des hl. Anselm: „Ich sehe, wie mitten zwischen dem Glauben und der Schau das Verständnis ist, das wir in diesem Leben erlangen können; je mehr einer darin Fortschritte macht, desto mehr nähert er sich nach meinem Dafürhalten der Schau, nach der wir alle streben“ (*De fide trinitatis*, praef. Pl 158, 261).

Adolf Petit SJ. (1822–1914), ein moderner Priesterseelsorger und Bildner „großer Christen“

Von Adolf Hoeltzenbein, Godesberg.

Wir sind überzeugt, daß alle Christgläubigen, unsere Priester in erster Linie, sich an diesem Diener Gottes ein Beispiel nehmen werden für Glaube und Gottvertrauen, für Gottes- und Nächstenliebe, so daß sie sich eingeladen und hingezogen fühlen, die Wege der Vollkommenheit zu wandeln.“ Was die Bischöfe in ihrer Bittschrift um die Heiligsprechung des P. Adolf Petit S. J. († 1914) mit diesen Worten zum