Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 3 (1916)

Artikel: Zur Mystik des hl. Thomas von Aquin
Autor: Leonissa, Josef
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762787

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 23.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

4. **Fr. Joannes Lottini**, O. P.: Compendium Philosophiae Scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis. Edit. 3a. 12°. Vol. 2. 640 p. Vol. 3. 556 p. Ratisbonae (Romae), Pustet.

Der erste Band der neuen, sehr vermehrten und verbesserten Auflage wurde schon 1911 (dies. Jahrb., XXVI, p. 146 f.) kurz besprochen. Inzwischen sind 1912 auch die beiden folgenden Bände erschienen. Der zweite Band behandelt die Kosmologie und Anthropologie, der dritte Band die natürliche Theologie und Moralphilosophie.

Die Kosmologie setzt das Ergebnis der Naturwissenschaften voraus und untersucht das mehr Innere und Höhere, die Natur der Körperwelt. Da nun die Körpernatur entweder leblos oder belebt ist, wird gehandelt zunächst von der Körpernatur im allgemeinen (Ursachen, Eigenschaften, Gesetze), dann von der leblosen und endlich von der belebten Körpernatur (biologia seu psychologia generalis). Die Anthropologie betrachtet näher den Menschen an sich nach Seele und Leib sowie gemäß seiner Wirksamkeit (Seelenkräfte und -Tätigkeiten) und schließlich in seinem Ursprung nach Leib und Seele.

Der dritte Band handelt von Gott als höchstem Prinzip aller Dinge zugleich mit den göttlichen Vollkommenheiten (theologia naturalis) und als letztem Ziel aller Dinge und besonders des Menschen, der durch seine Handlungen nach Gott strebt (philosophia moralis). Dem Molinismus gegenüber wird in der natürlichen Theologie wie auch schon in der Anthropologie vor allem die Lehre des hl. Thomas zugrundegelegt, daß ein und derselbe Willensakt sich zugleich auf den Zweck und die entsprechenden Mittel richtet, wodurch der etwas mißlichen Zufluchtnahme zum Geheimnis vorgebeugt wird. So erklärt sich auch einfach, wie unter der Bewegung Gottes der menschliche Wille bei voller Freiheit sich selbst bewegt. Die Moralphilosophie behandelt im allgemeinen den Endzweck des Menschen und die menschlichen Handlungen als Mittel zum Endzweck. Im besonderen werden besprochen die Rechte und Pflichten des einzelnen und der Gesamtheit (societas domestica, civilis, ecclesiastica).

Durchweg wird der Stoff übersichtlich, klar und genau behandelt. Vor allem will das Kompendium in das bessere Verständnis der Lehre des Aquinaten insbesondere die Theologiekandidaten einführen. Und dazu ist es besonders wohlgeeignet. Wiederholt wurde der Verfasser durch eigenes Handschreiben Papst Pius' X. ausgezeichnet und wegen seines Eifers für die Förderung der Lehre des hl. Thomas belobigt. Das Kompendium fand nicht bloß in Italien weite Verbreitung, sondern auch außerhalb Italiens hohe Anerkennung.

Aschaffenburg. *P. Jos. Leonissa, O. M. C.*

ZUR MYSTIK DES HL. THOMAS VON AQUIN

Von P. JOSEF LEONISSA O. M. Cap.

Die mystische Beschauung ist ein unschätzbarer Weg zur Vollkommenheit, ein Weg, den alle zur Heiligkeit gelangten Seelen gegangen sind. Mit Freuden müssen wir deshalb das Erscheinen der deutschen Übertragung der ausgezeichneten Schrift von Lamballe:

„Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie“ (8°, 200 p. 1915. Regensburg, Pustet) begrüßen. Das französische Original wurde früher (dies. Jahrbuch XXVII, p. 227 ff.) eingehend besprochen. Die so wichtige Arbeit ist das Ergebnis eines langen, gewissenhaften Studiums der einschlägigen Werke der hl. Theresia, des hl. Johannes vom Kreuz, des hl. Thomas von Aquin und des hl. Franz von Sales. Die zwei ersten sind als die Lehrmeister der Mystik von der hl. Kirche anerkannt; die zwei anderen sind nicht bloß Mystiker, sondern zugleich große Gottesgelehrte und Kirchenlehrer. Alle vier stimmen in der Lehre vollkommen überein. Wer ihnen folgt, geht nicht irre; aber auf falschem Wege ist, wer sich von ihnen trennt. Mit diesen Meistern steht auch die ganze Überlieferung in vollem Einklang.

Für unseren Zweck beschränken wir uns darauf, zur richtigen Beurteilung der christlichen Mystik einige diesbezügliche Grundlehren des Aquinaten darzulegen. Ein Grundirrtum, den man selbst bei sonst tüchtigen neueren aszetischen Schriftstellern antrifft, ist es, die Beschauungsgnaden zu den Charismen, den Gnadenzugaben, den sogenannten gratiae gratis datae zu zählen. Von diesen unterscheiden sich die heiligmachenden oder heiligenden Gnaden (gratiae sanctificantes). Letztere sind Gnaden, welche ihren Empfänger bessern, sein Heil fördern sollen. „Eine solche Gnade ist jene, die im eigentlichen Sinne heiligmachende oder habituelle, zuständliche Gnade heißt und die die Seele vor Gott heilig und gerecht macht; ferner die wirkliche, aktuelle Gnade, die uns antreibt und uns hilft, die guten Werke zu vollbringen, durch welche die zuständliche Gnade und die Heiligkeit in uns vermehrt wird. Diese Gnaden werden nach den von Gott festgestellten Gesetzen in einem gewissen Maße allen gegeben; man nennt sie deshalb oft ordentliche oder gewöhnliche Gnaden. Alle empfangen dieselben in einem zum Heil ausreichenden Maße; in größerer Fülle erhalten wir sie je nach dem Grade unserer Mitwirkung, je nach unserer Vorbereitung und je nach dem Gebrauche, den wir von ihnen machen. Sie sind deshalb nicht insgesamt noch auch ganz und gar unverdient; ganz unverdient sind nur die ersten Gnaden, die uns instand setzen, weitere Gnaden zu verdienen“ (Lamballe, p. 12).

Von den Geistesgaben im engeren Sinne heißt es dann weiter: „Die Gnadenzugaben, gratiae gratis datae, haben im Gegenteil, wie ihr Name anzeigt, das Eigentümliche, daß sie schlechterdings unverdient sind und durchaus nicht verdient werden können. Mögen wir uns auch noch so sehr heiligen, so werden wir zwar die heiligmachenden Gnaden empfangen, jedoch nicht die Gnadenzugaben, z. B. die Gabe, Wunder zu wirken oder eine fremde Sprache zu sprechen, die wir nicht gelernt haben, oder eine Sendung gleich jener der seligen Johanna von Arc. Wir können nur unser ewiges Heil und die dazuführenden Mittel verdienen; nun aber sind diese Gunsterweise nicht zur persönlichen Heiligung ihrer Empfänger bestimmt. Sie entsprechen besonderen Absichten der göttlichen Vorsehung und dienen zum Nutzen anderer. Sie gehören der Ordnung des Außerordentlichen und Wunderbaren an: so die Gesichte und Offenbarungen. Weder Balaam noch sein Esel hatten von ihrer Vision irgendwelchen Gewinn. Indes sind diese Gnadengaben sehr oft von Heiligungsgnaden begleitet oder sie können doch durch ihre Rückwirkung auf den Empfänger selbst

zu seiner Heiligung dienen. Der hl. Paulus zählt im zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefes die Geistesgaben, Charismen, auf und stellt ihnen die Liebe als etwas weit Vorzüglicheres entgegen."

Die Beschauungsgnaden sind Heiligungsgnaden. „Der hl. Thomas und der hl. Johannes vom Kreuz sprechen sich so deutlich als möglich darüber aus. Bis zum 17. Jahrhundert ist dies die allgemeine Ansicht und unter den neueren Schriftstellern tragen selbst jene, die in der Beschauung etwas Wunderbares sehen, gleichwohl über deren Natur Lehren vor, aus denen sich die entgegengesetzte Auffassung folgern läßt. Mit dem hl. Thomas lehren einstimmig alle Theologen, daß die Beschauung eine Wirkung der Gaben des Hl. Geistes ist. Diese Lehre ist unwidersprochen ... Wer wagt aber zu behaupten, die Gaben des Hl. Geistes, die in der Taufe mitgeteilt und in der Firmung vermehrt wurden, seien nicht für die persönliche Heiligung bestimmt, seien nicht gratiae sanctificantes, sondern gratiae gratis datae, Gnadenzugaben, Charismen? Der heilige Thomas wiederholt an vielen Stellen seiner Werke, namentlich in seiner theologischen Summe, das Gegenteil" (a. a. O., p. 13 f.).

Mit den sogenannten Seligkeiten und den Früchten des Heiligen Geistes bilden nach dem Aquinaten die Gaben des Hl. Geistes die übernatürliche Vollendung der Tugenden (vgl. 1. 2. qu. 68). Wie die Tugend eine Zubereitung (Kraft, Fähigkeit, Vermögen) zum leichten Gehorchen gegenüber den Befehlen der Vernunft ist, so sind die Gaben des Hl. Geistes ähnliche und übernatürlich bewirkte Zubereitungen (Anlagen, Dispositionen), um den Einwirkungen des Hl. Geistes leicht zu gehorchen (l. c. ad 1): „In homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus ... Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Is. 50, 5: ‚Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii'; et Philosophus etiam dicit ..., quod ‚his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio' quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum."

Als besondere übernatürliche Fähigkeiten werden die Gaben des Hl. Geistes der Seele zugleich mit der heiligmachenden Gnade dauernd eingegossen. Diese übernatürlichen Kräfte nun vervollkommnen und stärken Vernunft und Willen, damit sie selber imstande sind, alle Übungen des sittlich Guten und der Gottesverehrung als durchaus übernatürliche Äußerungen der göttlichen Liebe sowie als Ausfluß

aus den inneren Antrieben des Hl. Geistes zu verrichten. Daher sind sie geradezu notwendig zur Erlangung des Heiles und gleichfalls unerläßlich zur vollkommenen Übung jeder wahren übernatürlichen Tugend (l. c., a. 2): „In ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8, 14: ‚Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt . . . et haeredes'; et in Ps. 142, 10 dicitur: ‚Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam'; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti."

Die Gaben des Hl. Geistes sind bleibende, zuständliche Fähigkeiten, die aufs innigste mit der Liebe verbunden sind (l. c., a. 3 et 5): „Hoc modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto." — „Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. 5, 5: ‚Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis'; sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest." Selber sind zwar die Gaben nicht so erhaben wie die göttlichen Tugenden, vervollkommnen aber auch deren Übung (l. c., a. 8): „Virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas, ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea . . . Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus." (Vgl. P. A. M. Weiß, O. Praed., Apologie. V. 4. Aufl. p. 175 ff.)

Die unverdienten Gnadenzugaben, die gratiae gratis datae, Charismen, behandelt der hl. Thomas in seiner Summa theologica (2. 2. qu. 171—179) eigens. Dieselben beziehen sich, wie es im Prooemium heißt, entweder auf die Erkenntnis oder auf die Rede oder

auf das Wirken. Erstere lassen sich zurückführen auf den allgemeinen Begriff der Prophetie, die anderen bilden die Sprachengabe und die Wundergabe. Bei der Prophetie kommt (qu. 175) als höchster Grad des prophetischen Schauens der raptus zur Sprache. Von solch wunderbarer Entrückung, in welcher auch Gott geschaut werden könne (a. 3—5 l. c. et qu. 180. a. 5 c.), ist aber wohl zu unterscheiden die ordentliche, ordnungsmäßige, nicht wunderbare Beschauung. Von der Beschauung bei der Entrückung heißt es (a. 3 ad 1): „Mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter: uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum; alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus . . .; tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis: et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.“ Das Schauen der göttlichen Wesenheit seitens eines geschaffenen Verstandes kann nur stattfinden mittels des Lichtes der Herrlichkeit (l. c. ad 2): „Divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur Ps. 35, 10: ‚In lumine tuo videbimus lumen‘. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formae immanentis: et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est (qu. 171. a. 2) de lumine prophetiae; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.“

Diese Art Entrückung ist also ein ganz und gar außerordentlicher, ein wunderbarer Zustand (l. c. ad 3): „Quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.“ — (l. c., a. 4): „Oportet, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.“ — (l. c., a. 5): „Ex hoc quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat; quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus (a. 4 ad 3). Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata . . . Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.“

Der Apostel (2. Kor. 12, 2 ff.) sagt von dieser Entrückung: „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren — ob in dem Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es — entrückt wurde bis in den dritten Himmel, und ich weiß, daß dieser Mensch — ob in dem Leibe oder außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es — in das Paradies entrückt ward und geheimnisvolle Worte hörte, die ein Mensch nicht aussprechen

darf." Verschiedene Erklärungen dieser Worte weist St. Thomas (l. c., a. 6) zurück und faßt seine Meinung kurz in die Worte: „Dicendum est quod et prius, et postea nescivit utrum eius anima fuerit a corpore separata." Des Paulus Schauen vergleicht er dann (l. c. ad 3) mit dem Schauen der Seligen: „Visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria." Vom Schauen der göttlichen Wesenheit heißt es (l. c. qu. 180. a. 5) noch: „Dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter: uno modo secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam; alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, in quantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae."

Im Unterschiede von dieser ganz außerordentlichen, wunderbaren Beschauung heißt es (l. c., a. 4) von der ordentlichen, deren Vollendung im künftigen Leben stattfindet, wann wir Gott schauen werden von Angesicht zu Angesicht: „Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate: unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur." Im Unterschiede vom Engel kommt der Mensch mittels verschiedener Betätigungen (Akte) zum einfachen Anschauen der Wahrheit (l. c., a. 3): „Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis." Vom Denken und Betrachten wird (l. c. ad 1) das Beschauen unterschieden: „Cogitatio . . . videtur pertinere ad multorum inspectionem ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem . . . Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem . . . Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis."

Wesentlich ist die Beschauung eine Betätigung des Verstandes; ihr Ursprung und Endziel aber ist die Liebe (l. c., a. 1): „Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum . . . Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visae . . .; quandoque autem propter amorem

ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (14 hom. in Ezech.) constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat; ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur." Vor allem ist Ursprung und Endziel die Liebe Gottes (l. c., a. 7 c. et ad 1): „Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, . . . inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, . . . et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Ps. 33, 8 dicitur: ‚Gustate et videte quoniam suavis est Dominus'." — „Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet e s s e in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem . . . Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur."

Die Gnade der Beschauung ist an sich keine der unverdienten Gnadenzugaben, vielmehr eine Wirkung der Gaben des Hl. Geistes; sie ist zur eigenen Heiligung gegeben und doch in gewissem Sinne außerordentlich. Von den wirklich heiligenden Gnaden stehen uns nämlich viele stets zu Gebote, indem der Hl. Geist uns hilft, so oft wir aus einem übernatürlichen Beweggrunde handeln wollen, auch nach einer sehr wahrscheinlichen Meinung, so oft wir im Gnadenstande eine sittlich gute Handlung verrichten. Andere heiligende Gnaden bietet uns Gott nach Belieben dar, also in außerordentlicher Weise. Durch besonderes Wirken des Hl. Geistes erhalten wir im Verstand und Willen einen Zuwachs an Kraft, der selbst das Schwierigste leicht macht. Hier ist die Quelle erhabener Entschlüsse, auffallender Bekehrungen, mächtiger Fortschritte im geistlichen Leben. Nach dem hl. Thomas sind sogar den Gerechten diese Gnaden notwendig, um lange im Guten zu verharren, und sind es desto mehr, um eine hervorragende Heiligkeit zu erreichen. Diese außerordentlichen Bewegungen des Hl. Geistes nun sind gerade jene Klasse von Gnaden, zu der die Beschauung gehört. Die Beschauungsgnaden sind die erhabensten in dieser Ordnung von Gnaden, aber es sind eben doch nur Gnaden dieser Art. (Vgl. Lamballe, p. 15 ff.)

Leicht erkennt man in diesen von außen kommenden Bewegungen die Merkmale der Antriebe des Hl. Geistes mittels seiner Gaben. Besonders aber beziehen sich von den Gaben die der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft auf die Akte der Beschauung. St. Thomas spricht (1. 2. qu. 68. a. 5 ad 1) vom Unterschiede der Weisheit und Wissenschaft als Gnadenzugaben und als Gaben mit Bezug auf 1. Kor. 12, 8 und sagt von der Weisheit und Wissenschaft als Gaben, daß sie sich auf die hervorragende Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge beziehen: „Sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout

scilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiae et scientiae. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanarum." Aber gerade in der Beschauung teilt der Hl. Geist diese doppelte Erkenntnis zur persönlichen Vervollkommnung mit.

Bei der Darstellung der Seligkeiten (l. c. qu. 69) ist (a. 3. c. et ad 1) Rede von der beschaulichen Seligkeit, die vollkommen ist im Jenseits, unvollkommen im Diesseits, gleichsam als Beginn der künftigen. Diese doppelte Seligkeit wird als Lohn zurückgeführt auf die Wirksamkeit der Weisheit und des Verstandes als Gaben des Hl. Geistes: „Ea quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia." — „Actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in praemiis, ratione iam dicta in corp. art. Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae." Ähnlich heißt es (l. c., a. 4 c.): „Aliae duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis, et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam." Was hier zunächst von der vollkommenen beschaulichen Seligkeit im Himmel gesagt ist, gilt auch von der unvollkommenen, hienieden begonnenen, die ebenso durch die Gaben der Weisheit und des Verstandes bewirkt wird (vgl. l. c. a. 2 c. et ad 3).

Bei der eingehenden Behandlung der einzelnen genannten drei Gaben wird ihr Einfluß auf die Beschauung noch deutlicher hervorgehoben. Zuerst (l. c. 2. 2. qu. 8) kommt das donum intellectus zur Sprache. Die Gabe des Verstandes besteht (l. c. a. 1 c.) in der tieferen Erkenntnis der Glaubenswahrheiten: „Indiget homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus." Diese Erkenntnis hebt den Glauben keineswegs auf (l. c. a. 2), da sie nicht zum vollen Begreifen des Glaubensinhaltes wird: „Ex parte intellectus distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere: uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est; et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet

homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his quae sunt fidei; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt."

Zur näheren Erklärung des über unmittelbar und mittelbar zum Glauben Gehöriges Gesagten dient, was St. Thomas (l. c.) vorher anführt: „Quaedam per se directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; quaedam vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur." Alle guten Handlungen aber haben eine gewisse Hinordnung zum Glauben. Denn wie der Apostel (Gal. 5, 6) sagt: „In Christus Jesus vermag ja weder Beschneidung etwas noch Unbeschnittensein, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist." Deshalb erstreckt sich die Gabe des Verstandes in gewissem Sinne auch auf das Handeln, wie es (l. c. a. 3 c.) heißt: „Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus aeternis; quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum (12 Trin. 7), inhaeret superior ratio quae dono intellectus perficitur." Die Gabe des Verstandes befähigt zum richtigen Urteil über das Endziel (l. c. a. 5 c.): „Dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis a Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam autem aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret, tanquam optimo."

Den Unterschied der Gabe des Verstandes von den Gaben der Weisheit, der Wissenschaft und des Rates, welche sich gleichfalls auf die Erkenntniskraft beziehen, faßt St. Thomas (l. c. a. 6 c.) kurz zusammen mit folgenden Worten: „Circa ea quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra: primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii." Noch näher als früher (1. 2. qu. 69 a. 3 et 4) behandelt (l. c. a. 7 c.) der Aquinate das Verhältnis der Gabe des Verstandes zur sechsten Seligkeit. Diese Gabe bezieht sich sowohl auf das Verdienst wie auf den Lohn: „In sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, ... et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus."

Die Reinheit des Herzens wird zweifach unterschieden: als Reinheit von ungeordneten Neigungen und als Reinheit von sinnlichen Vorstellungen und von Irrtümern. Die erste wird von den Tugenden bewirkt und von den Gaben, welche sich auf das Begehrungsvermögen

beziehen; die andere Reinheit ist Wirkung der Gabe des Verstandes: „Est enim duplex munditia: una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus; et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quae est quasi completiva respectu visionis divinae; et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum; nec secundum haereticas perversitates; et hanc munditiam facit donum intellectus." Ähnlich ist auch das Schauen Gottes ein doppeltes: ein vollkommenes und ein unvollkommenes. Beides gehört aber zur Gabe des Verstandes: „Similiter etiam duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via."

Unter den Früchten des Hl. Geistes entspricht der Gabe des Verstandes der Glaube, nämlich die Glaubensgewißheit und zugleich mit der Freude die Glaubensfreudigkeit: „Fructus spiritus dicuntur ultima et delectabilia, quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem; et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem." Zwischen dem Glauben als theologischer Tugend und dem Glauben als Frucht ist zu unterscheiden. Die Tugend des Glaubens als Grundlage des ganzen geistigen Gebäudes geht der Gabe des Verstandes voraus, aber die Frucht als Glaubensgewißheit folgt der Vollkommenheit des Verständnisses (l. c. ad 2): „Fides non potest universaliter praecedere intellectum; non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quae est virtus: ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo." Diese Glaubensgewißheit als Frucht entspricht aber auch noch den beiden Gaben der Weisheit und der Wissenschaft (l. c. ad 3): „Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo signata nomine fidei."

Die Gabe der Wissenschaft hat einen ganz eigentümlichen Kreis der Wirksamkeit (l. c. qu. 9. a. 1 c.). Die Zustimmung zur natürlichen Wahrheit kann auf zweierlei Weise vervollkommnet werden: „Cum homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem quia capit eam; secundo quia de ea certum iudicium

habet." Ähnlich ist es in der Gnadenordnung, bei der Zustimmung zur übernatürlichen Wahrheit des Glaubens: „Gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest... Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur: quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus, ... Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis: discernendo scilicet credenda a non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiae." Im Unterschied von der menschlichen Wissenschaft, welche durch Beweisgründe mittels des vernünftigen Denkens erlangt wird, besteht das gewisse Urteil über die übernatürliche Wahrheit mittels der Gabe der Wissenschaft im einfachen Schauen, gehört also offenbar ins Gebiet der Beschauung (l. c. ad 1): „Certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturae: nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ... et ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex; cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius."

Die Wissenschaft als Gabe des Hl. Geistes ist durchaus verschieden von der Wissenschaft als gratia gratis data (l. c. ad 2): „Circa credenda duplex scientia potest haberi: una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis; et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis (d. i. allen Begnadigten). Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores revincere; et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quae non datur omnibus, sed quibusdam." Auf eine einzige theologische Tugend können verschiedene Gaben hinzielen (l. c. ad 3): „Dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens, si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur."

Die Gabe der Wissenschaft wird unterschieden von der Gabe der Weisheit (l. c., a. 2). Die Ordnung der Urteile richtet sich nach der Ordnung der Ursachen. Deshalb ist das Urteil mittels der ersten Ursache das höchste und vollkommenste: „Certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa, et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam; et ideo iudicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum." Der Name Wissenschaft drückt eine gewisse Sicherheit des Urteils aus; wird aber diese Sicherheit mittels der höchsten Ursache erlangt, so ist dies eigens Weisheit benannt. Darnach wird die Kenntnis der göttlichen Dinge Weisheit, die Kenntnis der menschlichen oder geschaffenen Dinge Wissenschaft genannt und demgemäß auch die Gabe der Wissenschaft von der Gabe der Weisheit unterschieden: „Quia nomen scientiae importat quamdam certitudinem iudicii, ... si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est

sapientia; dicitur enim sapiens in uno quoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia; cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae; unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas."

Die Gabe der Wissenschaft bezieht sich auf das Erkennen und Handeln, so wie es auch beim Glauben ist (l. c., a. 3): „Donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. 5, 6: ‚Fides per dilectionem operatur.' Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis." Darin besteht auch die Wissenschaft der Heiligen, die durchaus nicht vom rechten Wege der Gerechtigkeit abweicht (l. c. ad 3): „Sicut dictum est .... de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae: ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant, qui ex infusione gratiae rectum iudicium habent circa credenda et agenda, ita quod in nullo devient a rectitudine iustitiae. Et haec est scientia sanctorum, de qua dicitur (Sap. 10, 10): ‚Justum deduxit Dominus per vias rectas ...., et dedit illi scientiam sanctorum'."

Insofern der Gabe der Wissenschaft so recht eigentlich die rechte Beurteilung der Geschöpfe entspricht, welche nur zu leicht den Menschen von Gott abwenden, steht sie in Beziehung zur dritten Seligkeit: ‚Selig die Traurigen usw.' (l. c., a. 4): „Ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur,... qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae." Der Trauer folgt Tröstung, indem der Mensch mittels des rechten Urteils die Kreaturen auf Gott als das höchste Gut hinordnet (l. c. ad 1): „Bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiae; dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio; quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura." An sich bringt zwar die Erwägung der Wahrheit Freude, kann aber auch beziehungsweise Trauer verursachen (l. c. ad 2): „De ipsa considera-

tione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque; et secundum hoc luctus scientiae attribuitur." Der Wissenschaft in bezug auf das Erkennen entspricht keine Seligkeit, wohl aber in bezug auf den rechten Gebrauch der Geschöpfe und die geordnete Liebe zu denselben (l. c. ad 3): „Scientiae, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei; sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affectione circa ipsas; et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina."

Die Gabe der Weisheit befähigt einfachhin die höchste Ursache, Gott, zu erkennen und so alles nach göttlichen Regeln zu beurteilen und zu ordnen (l. c. qu. 45. a. 1): „Ille qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum,... Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti." Die übernatürliche Liebe vereint uns mit Gott und verleiht uns eine gewisse Übereinstimmung und Verwandtschaft mit den göttlichen Dingen. Dieser Verwandtschaft gemäß über die göttlichen Dinge richtig zu urteilen gibt die Gabe der Weisheit (l. c., a. 2): „Circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis; sed rectum iudicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus sancti,... Huiusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo... Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare." Diese Gabe bezieht sich auf das Erkennen und Handeln, ist spekulativ (theoretisch) und praktisch (l. c., a. 3): „Superior ratio, ut Augustinus (12 Trin. 7) dicit, *intendit rationibus supernis,* scilicet divinis, *et conspiciendis, et consulendis;* conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica."

Die Gabe der Weisheit ist verschieden von der Gnadenzugabe der Weisheit (l. c., a. 5): „Sapientia de qua loquimur,... importat quamdam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda, et consulenda; et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem... Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis

pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult." Der Gabe der Weisheit entspricht die siebente Seligkeit: „Selig die Friedfertigen; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden", und zwar sowohl in bezug auf das Verdienst wie in bezug auf den Lohn (l. c., a. 6): „Septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum, et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur: *Beati pacifici.* Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis, quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam *pax est tranquillitas ordinis,* ut Augustinus dicit (19 Civ. Dei 13). Ordinare autem pertinet ad sapientiam ... Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae. Ad praemium autem pertinet quod dicitur: *Filii Dei vocabuntur.* Dicuntur autem aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. 8, 29: ‚Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui'; qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit."

Die Beziehung der Liebe zum Frieden ist eine andere, als die der Gabe der Weisheit (l. c. ad 1): „Caritatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus in tantum dicitur *Spiritus adoptionis,* in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia." Die vom heiligen Apostel Jakobus (3, 17) angeführten Wirkungen der Weisheit haben zum letzten Ziel den Frieden (l. c. ad 3): „Ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quae contrariantur sapientiae; unde et timor dicitur esse *initium sapientiae,* in quantum facit recedere a malis; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quod *sapientia quae desursum est,* quae est donum Spiritus sancti, *primum est pudica,* quasi vitans corruptelas peccati; *deinde autem pacifica,* quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quae sequuntur, manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantum ad hoc subdit, *suadibilis.* Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit: *Bonis consentiens.* Secundo quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur: *Plena misericordia et fructibus bonis.* Tertio requiritur ut caritative emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, *iudicans sine simulatione,* ne scilicet correctionem praetendens, odium intendat explere."

Nach den vorgelegten Texten unterscheidet St. Thomas ganz genau die Gabe des Hl. Geistes von den Charismen. Die Beschauung führt er zurück auf die Betätigung insbesondere der Gaben des Verstandes, der Weisheit und Wissenschaft. Ebenso wird das Verhältnis der Gaben zu den Tugenden klar und deutlich dargelegt. Die Wirkungsweise der Gaben ist verschieden von der der Tugenden. Kraft der

Tugend führen wir uns, durch die Gabe werden wir geführt, wie St. Thomas (2. 2. qu. 52. a. 2) sagt: „In donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota.“ Von außen her ist ein anderer in uns tätig. Wir sind nicht mehr wie bei der gewöhnlichen Tugendübung auf eigenen inneren Antrieb hin tätig; wir empfangen den Antrieb von außen, bedürfen nicht der langsamen Überlegung; folgen vielmehr einem göttlichen Anstoß, dem Einfluß und Antrieb des Hl. Geistes, der in besonderer Weise in und durch uns wirkt. In diesem Sinne sind wir passiv, so recht eigentlich Werkzeug, Organ des Hl. Geistes. Die Gaben wirken nicht wie die Tugenden auf menschliche, sondern auf übermenschliche Weise, wie der engelgleiche Lehrer (3. Sent. dist. 34. qu. 1. a. 1) sagt: „Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum.“ Gegenstand aber und Ziel der Gaben sind alle Handlungen unseres sittlichen Lebens. Die Handlungen der Gaben sind keineswegs anderer Natur als die Tugendakte. Sie unterscheiden sich nicht der Art nach, sondern nur der inneren Stärke und der Vollkommenheit gemäß. (Vgl. Lamballe, p. 19 ff.): Die Gaben helfen uns, das Gute leicht, schnell, gerne und freudig zu tun. Ihr eigentliches Wesen und ihre volle Bedeutung ist also: sie machen uns bereit, leicht beweglich und fertig für die Antriebe des Hl. Geistes. Die Wirksamkeit der Gaben des Hl. Geistes ist eine zweifache. Zunächst verleihen sie die Fähigkeit, die mit der heiligmachenden Gnade eingegossenen Tugendkräfte vollkommen anzuwenden. Nur gestärkt durch diese Gaben können wir völlig die uns im Gnadenstande zuerteilte Aufgabe lösen, ganz für Gott zu leben und mit allem Ernst für unser ewiges Heil zu wirken. Dann können wir auch nur durch dieselben Gaben die uns so notwendige, der gefallenen menschlichen Natur aber so fremde Empfänglichkeit für die Erleuchtungen und Einsprechungen der Gnade und die Gefügigkeit für deren Einwirkungen erlangen. Die Gaben verleihen uns immer wieder neue Kraft und helfen zugleich den Boden unserer Seele roden und urbar machen. Erst durch sie werden wir so recht Gefäße der Gnade. Nur der, welcher die Gaben des Hl. Geistes in sich wirken läßt, lernt die große und entscheidende Kunst, in Gott und aus Gott, d. h. wahrhaft übernatürlich zu leben. (Vgl. P. Weiß, a. a. O.)

Als Gaben des Hl. Geistes, die insbesondere der Beschauung dienen, haben wir kennen gelernt, die Gaben des Verstandes, der Wissenschaft und der Weisheit. Diese Gaben vervollkommnen vor allem Glauben und Liebe, mittelbar aber auch die Hoffnung. Denn die Gabe der Wissenschaft läßt uns die geschöpflichen Dinge nach ihrem wahren Wert oder Unwert erkennen und beurteilen, leitet uns an zum rechten Gebrauch der Geschöpfe als Mittel zum letzten Ziel und Ende, zu Gott; lehrt uns, keineswegs auf die Geschöpfe als auf eitle und hinfällige Dinge unsere Hoffnung zu setzen, vielmehr ihnen recht zu mißtrauen als gar gefährlichen Dingen, die uns nur zu leicht von Gott abwenden können. Mittels des Glaubens vervollkommnet auch die Gabe des Verstandes die Hoffnung. Denn diese nimmt mittelbar durch den Glauben an dessen Gewißheit teil, indem sie zuverlässig nach ihrem Ziele strebt (2. 2. qu. 18. a. 4): „Certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum

quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus; et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva." Der Glaube bietet der Hoffnung auch den sicheren Beweggrund (l. c. ad 2): „Spes non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia eius certus est quicumque fidem habet." Diese Gewißheit der Hoffnung wird keineswegs beeinträchtigt dadurch, daß manche trotz der Hoffnung die Seligkeit nicht erlangen; denn dies verschuldet die freiwillig begangene schwere Sünde (l. c. ad 3): „Hoc quod aliqui habentes spem, deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae potentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei."

Die Gabe der Weisheit vervollkommnet die Hoffnung zunächst mittels der Liebe (l. c., a. 8): „Secundum ordinem perfectionis caritas prior (quam spes) est naturaliter; et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus." Dann auch vervollkommnet diese Gabe die Hoffnung mittels der Gabe der Furcht Gottes, der eigentlichen Gabe der Hoffnung. Letztere Gabe besteht in der Furcht, von Gott gestraft oder von Gott getrennt zu werden und vollendet eben dadurch unmittelbar die Hoffnung, Gott als das höchste Gut zu erlangen. Von der Furcht Gottes heißt es nun, daß sie „der Anfang der Weisheit" sei. Dies gilt in bezug auf die Wirkung der Weisheit von der Tugend der Gottesfurcht, und zwar in verschiedener Weise sowohl von der knechtischen als von der kindlichen. Die knechtische nämlich hält von der Sünde als dem Hindernis der Weisheit ab; die kindliche unterwirft sich Gott als oberster Regel der Weisheit (l. c. qu. 19. a. 7): „Quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari; et hoc modo timor est initium sapientiae: aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, in quantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiae effectum, secundum illud Eccli. 1, 27: ‚Timor Domini expellit peccatum.' Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae, sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, et se ei subiiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur."

Was von der kindlichen Furcht als Tugend gilt, das trifft von ihr auch zu als donum (l. c., a. 9): „Dona Spiritus sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere."

Zudem tritt die Gabe der Weisheit mittels der Liebe in innige Beziehung zur Gabe der Gottesfurcht. Mit der Liebe wächst auch diese (l. c., a. 10): „Timor filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.“ Die reine, kindliche Furcht bleibt und wird sogar vollendet im Himmel zwar nicht als Furcht, noch sündigen zu können, wohl aber als volle Zuversicht, von Gott durch die Sünde nicht mehr getrennt werden zu können (l. c., a. 11): „Timor filialis sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur, unde non habebit in patria eundem actum omnino quem habet modo ... Cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis; ... Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra caeteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est, si Deo se non subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem, sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga ergo huius mali, quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudinis, erit in patria; in via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis.“ Der Gabe der Furcht entspricht so recht eigentlich die erste Seligkeit: die Armut des Geistes, die Losschälung von sich selbst und allen äußeren Gütern (l. c. a. 12): „Ex hoc quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo ... Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timeat Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ... vel etiam abiectio temporalium rerum, quae fit spiritu, id est propria voluntate per instinctum Spiritus sancti.“

Nach dem schon Gesagten ist die Beschauung eine außerordentliche heiligende Gnade. Sie soll die innigste Gottvereinigung bewirken. Diese findet aber statt mittels der drei göttlichen Tugenden. Denn, wie St. Thomas (1. 2. qu. 68. a. 8 c.) sagt: „Virtutes theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur.“ Die Gaben des Hl. Geistes nun sollen die göttlichen Tugenden vollkommen machen und dadurch die Gottvereinigung vollenden (2. 2. qu. 9. a. 1. ad 3): „Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem.“ Mittels der Gaben des Hl. Geistes, insbesondere der Gaben des Verstandes, der Weisheit und Wissenschaft, sollen wir befähigt werden, in übermenschlicher Weise die göttlichen Tugenden zu üben. Das ist der Zweck der Beschauungsgnade. Durch dieselbe werden Glaube, Hoffnung, Liebe in uns gleichsam passiv; ihre Akte werden nicht mit Hilfe der Beweggründe erweckt wie bei der gewöhnlichen entsprechenden Tugendübung, sondern unmittelbar vom Hl. Geiste eingegossen. Da gibt es kein mühsames eigenes Erwägen, kein längeres Überlegen; die Arbeitsweise der Tugend hört auf. Da ist für Unschlüssigkeit kein Platz mehr. Da gibt es nur Zustimmung und Gewißheit, kein Zaudern und Schwanken, nichts Halbes und Schwaches; denn hier vollbringt der

Hl. Geist die Handlung, und zwar ohne deren Mängel und Unvollkommenheiten. (Vgl. Lamballe, Note 1, p. 24 f., sowie p. 25 ff. u. p. 36 f.)

Aus dem Grundirrtum, die Beschauung sei ein Charisma, folgt notwendig der andere Irrtum, „dieses Wunder" sei nur einigen ganz ausnahmsweise bevorzugten Seelen beschieden. Dagegen ist als Wahrheit zu betonen: Die Beschauung ist „das Ziel und Ende des Gebetes" und für die vollkommenen Seelen insgemein. Ein Wunder darf man freilich nicht begehren; man kann sich auch nicht dazu vorbereiten und darf es nicht erbitten. Aber als eine Gnade zur persönlichen Heiligung ist die Beschauung, wie der engelgleiche Lehrer uns im Vorausgehenden bestimmt gelehrt hat, das Ergebnis gewisser Gaben des Hl. Geistes." Diese Gaben werden durch göttliche Einwirkungen in Tätigkeit gesetzt, nämlich durch wirkliche Gnaden, welche der gleichen Ordnung wie die anderen wirklichen Gnaden angehören; und diese wirklichen Gnaden werden — abgesehen von den ersten, zum Heil unumgänglich notwendigen Gnaden — uns dem ordentlichen Gang der Vorsehung gemäß gegeben nach Maßgabe unserer Vorbereitung, des Gebrauches, den wir von ihnen machen, oder in Kraft der heiligen Sakramente... Diese Gnaden sind (also) all den Seelen zugänglich und erreichbar, welche sich dazu vorzubereiten wissen. Es ist daher gut und nützlich, sie zu wünschen, um sie zu bitten, sich dazu vorzubereiten. Da aber die Gnaden der Beschauung... unter den wirklichen Gnaden die erhabensten sind und da sie auch von beträchtlicherer Stärke sein müssen, um die Seele zur Vereinigung mit Gott erheben zu können, so ist es nicht zu verwundern, daß man bei den Anfängern des geistlichen Lebens die Gnaden selten, namentlich aber, daß man sie nicht in andauernder Weise wahrnimmt. Da man überdies dem Wirken Gottes kein Hindernis in den Weg legen darf, so wird durch besondere Umstände diese Tätigkeit des Hl. Geistes oftmals gehemmt. Es erhebt sich also hier die wichtige Frage betreffs der Ausnahmen und Hindernisse. Zu den gewöhnlichsten Ausnahmen und Hindernissen gehören ein maßlos betriebenes wissenschaftliches Leben, übergroße Verwaltungssorgen, ängstliche Gesundheitspflege, eine durch falsche Leitung veranlaßte verkehrte Gebetsweise. Aber von solchen und ähnlichen besonderen Ausnahmen und Hindernissen abgesehen... besitzen die wahrhaft vollkommenen Seelen in der Regel die Gabe der Beschauung. Diese so folgerichtige Lehre nun ist die Lehre der ganzen Überlieferung. (Vgl. Lamballe, p. 60 f.)

Für diese tritt auch der Aquinate ausdrücklich ein. Von der künftigen Seligkeit sagt er (1. 2. qu. 69. a. 2 c.), daß sie aus zwei Gründen von uns erhofft werden kann: wegen einer Vor- oder Zubereitung zu dieser Seligkeit oder wegen eines gewissen Anfangs derselben, wie es sich bei den Vollkommenen und Heiligen findet: „Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita." Diesen beiden Gründen entsprechen bei den Seligkeiten die Verdienste (verdienstlichen Werke) und die Belohnungen: „Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel

aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam." Vollendet werden alle diese Belohnungen im Jenseits, gewissermaßen aber angefangen in diesem Leben, nämlich bei den heiligen, bei den vollkommenen Seelen. So zeigt sich z. B. bei ihnen der Anfang vollkommener Weisheit, mit reinem Auge schauen sie gewissermaßen Gott, wird ihnen nämlich die Beschauungsgnade zuteil und werden sie in besonderer angenommener Kindschaft Gott gleichförmig (l. c. ad 3): „Omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum coelorum ... potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare ... In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen haec perfectius erunt in patria." Die beiden letzten Belohnungen sind die höchsten und werden zurückgeführt auf die Gabe des Verstandes (visio Dei) und der Weisheit (l. c., a. 4 c. et ad 3): „Gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam." — „Adhuc autem maius est Deum videre; sicut maior est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet." Dahin gehört auch das vom Aquinaten bereits beim donum intellectus (2. 2. qu. 8. a. 7) über die duplex Dei visio: perfecta et imperfecta, sowie beim donum sapientiae (l. c. qu. 45), besonders (l. c. a. 6 c.) über die filiatio Dei Gesagte (vgl. auch l. c. ad 1 et 2).

Mittels der göttlichen Tugenden werden wir nach der Lehre des hl. Thomas unmittelbar mit Gott vereint (l. c. qu. 17. a. 6 c. et ad 3): „Virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto, cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui inhaerere dupliciter: uno modo propter seipsum; alio modo in quantum ex eo in aliud devenitur. Caritas ergo facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhaerere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere, prout est in nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam." — „Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum; sed caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo" (vgl. l. c. qu. 23. a. 6 c.). Kurz sagt der Aquinate dies (1. 2. qu. 68. a. 8 c.) mit den Worten: „Virtutes theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur." Alle Gaben des Hl. Geistes nun, insbesondere die Gaben der Weisheit und Wissenschaft, sowie des Verstandes, sollen die göttlichen Tugenden in uns vervollkommnen (2. 2. qu. 9. a. 1 ad 3): „Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem."

Die Gaben des Hl. Geistes sind uns mit der heiligmachenden Gnade und zugleich mit den göttlichen Tugenden eingegossen, um

reichliche Früchte zu bringen, insbesondere diese Tugenden immer mehr zu vollenden. Letzteres geschieht, wenn kein Hindernis entgegensteht, in der Beschauung, vor allem mittels der Gaben des Verstandes, der Weisheit und Wissenschaft. Da werden die göttlichen Tugenden in übermenschlicher, heldenmütiger Weise, gleichsam passiv, geübt. (Vgl. Lamballe, p. 63 ff.) So soll eben die Vereinigung mit Gott durch die Liebe vollendet werden, was das Endziel des geistlichen Lebens ist (2. 2. qu. 44. a. 1 c.): „Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam." Der hl. Thomas unterscheidet eine dreifache vollkommene Liebe (l. c. qu. 24. a. 8 c.): „Ex parte diligentis tunc est caritas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus." Die zweite Art der vollkommenen Liebe nun ist die durch die Beschauung erlangte, die heroische, übermenschliche, die der vollkommenen und heiligen Menschen. Diese zeichnet der Heilige näher (l. c. a. 9 c.) bei der Unterscheidung der Grade der Liebe: „Ita etiam (sicut in augmento corporali) diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per caritatis (i. e. spirituale) augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent; et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedet ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat, et eo fruatur; et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo*" (vgl. l. c. ad 3). Diese Gottvereinigung der vollkommenen Seelen wird aber durch die Beschauung mittels der Gaben des Heiligen Geistes bewirkt.

Damit hätten wir denn die Grundlehren des Aquinaten nicht bloß in bezug auf die Beschauung an sich, sondern auch in bezug auf die ganze mystische Theologie kennen gelernt. Denn nicht bloß um das Erkennen handelt es sich, sondern auch um das Wollen, nicht bloß um übermenschliches Glauben, sondern auch um übermenschliches, heroisches, gewissermaßen passives Hoffen und Lieben. Hat uns doch St. Thomas bei der Beschauung gelehrt, daß sie kein bloßes verstandesmäßiges Schauen der Wahrheit sei, sondern von der Liebe Gottes als ihrem Ursprunge komme und auf diese Liebe als auf ihr Ziel hingerichtet werde. Die Beschauung wird eben bewirkt nicht nur vom donum intellectus, sondern auch vom donum sapientiae et

scientiae, wie wir näher vom hl. Kirchenlehrer gehört haben. Auch die mystische Gottvereinigung ist keine andere, als die mittels der Liebe, wie uns schon oben gesagt wurde: „Finis spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem." Wenn nun der übermenschliche Glaube, die übermenschliche Hoffnung und Liebe gewissermaßen passiv genannt werden, so ist dadurch schon eine vollständige Passivität ausgeschlossen. Mit einem passiven Zustand oder Verhalten in der mystischen Beschauung lehren und fordern die Mystiker keineswegs eine Vernichtung der menschlichen Tätigkeit, keine völlige Untätigkeit der beiden höheren Geisteskräfte nach Art des Quietismus, sondern sie geben nur den Rat, in solchem Zustande das diskursive Denken, das vernunftgemäße Nachsinnen einzustellen. (Vgl. Lamballe, Note 1, p. 24 f.)

Gerade durch die innige Beziehung der Gaben des Hl. Geistes zur Beschauung tritt so recht deutlich der sehr große Einfluß der Beschauung auf die christliche Vollkommenheit zutage. Denn, wie die Reinheit von Sünde und von Anhänglichkeit an die Sünde, bewirkt durch eifrige Übung der Entsagung und Sammlung, vorbereiten auf die Beschauung, so wird vor allem durch die Gaben des Hl. Geistes mittels der Beschauung diese Reinheit des Herzens und Geistes auf ganz besondere Weise erhöht und wächst auch der immer größeren Reinheit entsprechend die Vollkommenheit der Beschauung selber. Diese Grundlehren legte St. Thomas oben dar bei Besprechung des Verhältnisses der Gaben des Hl. Geistes, insbesondere der Gabe des Verstandes, der Weisheit und Wissenschaft zu den ihnen entsprechenden Seligkeiten. Auch bezeugt dieselben das über die Gottvereinigung mittels der vollkommenen Liebe früher Gesagte. So hängt denn das mystische Gebet, die Beschauung, und damit auch die ganze christliche Mystik aufs innigste mit der christlichen Vollkommenheit zusammen. Dieser Anschauung hat noch in neuester Zeit die höchste kirchliche Lehrautorität klar und deutlich Ausdruck verliehen. Gelegentlich der 300jährigen Jubelfeier der Seligsprechung der heiligen Theresia schrieb nämlich Papst Pius X. hochselig (7. März 1914) an den Pater General der unbeschuhten Karmeliten u. a.: „Jam vero, quod ad mysticam theologiam attinet, supremas illas quasi regiones spiritus tanta cum libertate peragrat disputando, ut ibi, tamquam in suo regno, habitare videatur. Nullum est enim huius disciplinae arcanum, quod non acute rimetur, ac per omnes gradus contemplationis assurgens, in sublime fertur adeo, ut nisi qui divinas affectiones animi experiendo noverint, non assequi eam possint; et tamen nihil exponit quod non ex intima theologia catholica petitum sit, exponit autem tam commode tamque perspicue, ut nobilissimi eius aetatis doctores admirarentur, quae de mystica theologia Patres Ecclesiae passim et obscure tradidissent, ea concinne in unum corpus ab hac virgine esse redacta. Nobis autem, in hac re considerantibus errores horum maxime temporum, illud admodum notatu dignum videtur, quod Theresia in motibus animi mysticis non modo accurate distinguit inter id quod humanum et quod divinum est, acuteque intelligentiae ac voluntatis partes describit, sed etiam iis ipsis motibus perpetuo vult virtutum omnium exercitationem comitari. Docet enim: gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse; imo hominis in oratione progressus hac una re maxime cerni, si religiosius officia servet, moresque sanc-

tius conformare studeat; quo denique magis quis Deo mystice *uniatur*, eo ferventiorem ipsius fieri erga alios caritatem, magisque de animarum salute sollicitam."

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ganz von selbst, wie irrtümlich es ist, von einer doppelten Vereinigung mit Gott sowie von einer doppelten Vollkommenheit zu reden. Es gibt keine andere Gottvereinigung, als die mittels der göttlichen Tugenden, vor allem mittels der Liebe, und eben diese Gottvereinigung wird am meisten gefördert durch die Beschauung. Die mystische Vollkommenheit ist demnach keine andere als die christliche; sie umfaßt bloß die höheren Stufen der christlichen Vollkommenheit, ist die Vollkommenheit der heldenmütigen und heiligen Seelen. Die Mystik des hl. Thomas ist die seines Ordens und die altüberlieferte der hl. Kirche. Vor dem Tode des Vaters St. Dominikus baten ihn die Brüder um das unterscheidende Merkmal des Wesens des heiligen Ordens und nach dem Grunde, weshalb er alle Gesetze gegeben habe. Da sah er in den Grund und in das Wesen und sprach, es wäre wahre, göttliche Minne und Demut und Armut des Geistes und auch des Gutes. Das ist der Grund: Gott minnen von ganzem, lauterem Herzen und nichts anderes dazu; ferner in brüderlicher Minne uns untereinander minnen wie uns selbst, in einem demütigen, unterworfenen Gemüt unter Gott und in einer lieblichen Beweisung untereinander; unser selbst und alles dessen, was Gott nicht ist, entblößt, arm sein, sowohl am Gute als dem Verlangen nach; daß endlich Gott den inneren Grund, in den das göttliche Bild gelegt ist, frei und mächtig, mit aller Freude besitzen möge. Das ist auch das wahre Leben der Buße, in das der minnigliche Gott die Brüder ohne all ihr Verdienst aus freier lauterer Minne geladen und gerufen hat, nämlich: eine ganze wahre Abkehr von allem, was Gott nicht ist, und ein ganzes, wahres Zukehren zu dem lauteren und wahren Gute, das Gott ist und heißt.

Das allein ist es, was alle Orden meinen, und um dieses Zweckes willen sind sie alle und alles geistliche Leben und aller Klöster Zucht, Gesetze und Weisen. Halten wir diesen Orden nicht, so brechen wir Gott den Eid: halten wir Ihm aber dies, so haben wir den Orden, den Grund wesentlich, den der Vater Dominikus und alle Väter, es seien St. Benedikt, St. Augustin, St. Bernhard, St. Franziskus gehabt haben; alle meinen diesen wesentlichen Orden und dahin zielen alle äußeren Weisen und Gesetze. — Wer überhaupt mehr innerlich werden und seinen Ursprung, der Gott ist, empfinden und Gott in seiner Seele, die zu Ihm geneigt ist und an ihm hängt, wie der Glanz an der Sonne, gewahr werden will, muß nachfolgen dem Vorbild und dem klaren Spiegel U. L. Frau, wie sie sich gehalten hat, auswendig und inwendig. So wird er in sich selbst eine große Hilfe von ihr gewahr werden. Zuerst wird er sich nämlich abkehren von allen vergänglichen Kreaturen und alle Kräfte seiner Seele sammeln und eine Einkehr tun und aus sich selbst in Gott übergehen, der in ihm gegenwärtig ist. Wie die würdige Mutter Gottes, so sollen deshalb auch wir uns allzeit einwärts kehren in den Grund unserer Seele, damit wir in Gott vereinigt, arm und lauter im Geiste, rein an Seele und Leib, innig und eingekehrt werden in Gott mit allen Kräften und damit der Anfang und das Ende unserer Werke mit einem lauteren Gottmeinen auf die Ehre Gottes gerichtet werde. — Soll das Licht des Hl. Geistes einen Menschen übernatürlich erleuchten, so muß der

Hl. Geist den Menschen in voller Demut finden, so daß er sich wahrhaft klein vor Gott erkenne, sich Gott ganz und gar unterwerfe und sich Ihm übergebe für Zeit und Ewigkeit. Dies ist die nächste und wahrste Vorbereitung, den Hl. Geist zu empfangen. Je lauterer dann ein Mensch ist, desto mehr ist er der Gnade Gottes würdig. Soll Gott in unser Herz, so muß die Kreatur (d. i. die ungeordnete Anhänglichkeit an die Geschöpfe) heraus. Aller Kreatur leer sein, heißt Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur, heißt Gottes leer sein. Gerade deshalb darf man auch nicht auf den Trost dieser Welt warten; denn mit dem kann Gottes Trost nicht bestehen. Das sicherste Zeichen, daß jemand den Hl. Geist empfangen habe, ist, daß der Mensch sich selber mißfalle. — Die Kreaturen darf die Seele nur um Gotteswillen, zu Gott und in Gott minnen. So könnte sie mit St. Paulus (Gal. 6, 14) in Wahrheit sprechen: „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt.“ St. Paulus war die Welt gekreuzigt, weil ihm alle Freude und Lust der Welt zuwider war und ihn minder gelüstete als der Galgen oder das Kreuz. Und er war der Welt ein Kreuz, weil er sich in Sitten und Gebärden, im Benehmen und Handeln also erzeigte, daß die Welt seiner so wenig begehrte als des Kreuzes. Das ist der rechte Weg der Vollkommenheit. Die wahre Minne macht den Menschen sich selbst verleugnen und allen seinen eigenen Willen. Die wahren Minner stehen in Lieb und in Leid fest auf Gott und in Gottes Willen, mag er geben oder nehmen. (Vgl. Denifle, Das geistliche Leben [6], Graz 1908, Moser: p. 325 ff., 358, 525 ff., 536 ff.)

Zum Schlusse sei noch kurz die eingangs angeführte vortreffliche Übertragung erwähnt. In vier Hauptstücken werden näher behandelt: Die Natur der Beschauung. — Der Beruf zur mystischen Beschauung. — Allgemeine Anweisung für die Beschauung. — Stufen und Formen der mystischen Beschauung. — Die Beschauung ist nur in gewissem Sinne außerordentlich, nicht wesentlich. Sie ist für gewöhnlich das Gebet der Vollkommenen. Entsagung oder Losschälung und Sammlung bereiten vor auf die Beschauung. Deren Eintritt melden drei Zeichen: Das erste ist die Unfähigkeit, zu betrachten und sich der Einbildungskraft zu bedienen, sowie der Widerwille gegen die Betrachtung. Das zweite ist die Wahrnehmung, daß man keine Lust mehr hat, Einbildungskraft und Sinne mit besonderen äußeren oder inneren Gegenständen zu beschäftigen. Das dritte und sicherste ist die innigste Freude der Seele daran, allein zu bleiben in liebender Aufmerksamkeit auf Gott. Da die Beschauung wesentlich ein „passives Gebet“ ist, so werden folgerichtig ihre Stufen bestimmt nach dem geringeren oder grösseren Maße von Passivität, die sich darin findet. Eine zunehmende Passivität zeigt also die Zunahme der göttlichen Tätigkeit an. — Die beste Empfehlung des genannten Buches ist ein Schreiben des Präfekten der Hl. Studienkongregation Benedikt Kardinal Lorenzelli — Gerade trifft die Nachricht von dessen Tode ein R. I. P.! — an den verdienten Verdeutscher vom 4. März 1915. Der Text lautet: „Librum a P. Lamballe de Contemplatione conscriptum, quem tua Reverentia de gallico in germanicum idioma perbelle vertit, libenti gratoque animo suscepi. Constat enim, auctorem sana doctrina et suavi claritate disserere de christiana perfectione ac de genere orationis fidelibus Deo unitis proprio, quod contemplationem appellant. Nec aliter contingere potest etiam hac in re catholicis scriptoribus, qui Doctoris Angelici principiis verissimis inhaereant quique propterea

viam perfectionis spiritualis indicare valeant indubiam. Cum autem id quod aliquis recte scripserit, ab alio sit evulgandum et quo fieri possit latius diffundendum, ut luceat omnibus qui sunt in domo Dei, sperandum et maxime optandum est, ut Opus a tua Reverentia translatum exquiratur ab omnibus qui sapienter diligunt Deum, et praesertim ab alumnis sacerdotalis ac monastici Ordinis, quorum corda mirabiliter illuminabit et strenuo virtutis studio indeficiens inflammabit. Quod Deus ipse nobis omnibus concedat per gratiam suam!"