

feststellt, so glaubt er endgültig doch das Urteil im positiven Sinn für Augustin fällen zu dürfen.

Die vorsichtige Art, mit der Verf. diese letzte Frage anpackt, zeichnet seine ganze Untersuchung aus. Er läßt manche Fragen offen, nicht weil es ihm an Mut zur Entscheidung oder an Übersicht über die Texte fehlt, sondern weil er sich ganz der Eigenart augustinischer Auffassung und Sprechweise anzupassen versteht und auch deren geschichtliche und persönliche Bedingtheit in Rechnung stellt.

A. Grillmeier S. J.

Garrigou-Lagrange, R., O.P., *Des Christen Weg zu Gott*. Deutsch von S. Soreth O.P. 2 Bände. 8° (1074 S.) München 1953 und 1955, Schnell und Steiner. 23.— DM und 24.80 DM.

Es ist sehr zu begrüßen, daß durch die Übersetzung von P. Swidbert Soreth O.P. das großangelegte Lehrbuch der aszetischen und mystischen Theologie von G.-L. einem weiteren Leserkreis in Deutschland zugänglich gemacht worden ist. Der Dominikanertheologe behandelt alle Fragen der aszetischen und mystischen Theologie mit der ihm eigenen wissenschaftlichen Klarheit und Schärfe, der aber auch die religiöse Wärme und Tiefe nicht fehlt. In glücklicher Weise geht der Verf. aus von den Quellen des innerlichen Lebens, dem Wirken Gottes in der Seele. All unser Bemühen ist ja nur ein Mit-Wirken mit der Gnade Gottes, die all unserm Tun vorausgeht und ihm den übernatürlichen Wert gibt. Es werden dann die Vorfagen behandelt über das Wesen der christlichen Vollkommenheit, die Verpflichtung zur Vollkommenheit und die drei Entwicklungsstufen, die drei Wege zur Vollkommenheit.

Das große Anliegen von G.-L. ist es, darzulegen, daß die eingegossene Beschauung die *normale* Weiterentwicklung des christlichen Gnadenlebens und zur Erlangung der Vollkommenheit schlechthin notwendig ist. Wer nicht dahin gelangt, gehört zur Klasse der „zurückgebliebenen Seelen“; er hat es an Hochherzigkeit beim Mitgehen mit der Gnade fehlen lassen (I 489 ff.). G.-L. führt zwei Ursachen an, die vor allem dem Fortschritt sich hemmend in den Weg stellen: die Vernachlässigung der kleinen Dinge im Dienste Gottes und die Verweigerung der von ihm geforderten Opfer. Dieses Versagen findet sich gar nicht so selten (I 490). Es ist nur folgerichtig, wenn der Verf. lehrt, alle „innerlichen Seelen“ (nach den weiteren Ausführungen soll das wohl heißen: alle, die im Stande der Gnade sind) seien in allgemeiner und entfernter Weise zur eingegossenen Beschauung berufen und dürften auch nach ihr verlangen und streben (II 819 ff.).

Wie vollzieht sich nun nach G.-L. der Aufstieg zur Beschauung? Der Verf. hält an dem althergebrachten Schema der drei Stufen oder Wege fest: Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg; aber er gibt ihnen eine andere Deutung, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt.

Die erste Stufe also ist der *Reinigungsweg* oder der Weg der Anfangenden. Seiner Darlegung ist der ganze 1. Bd. gewidmet. Es ist der Weg der Aszese im Gegensatz zu dem Weg der Mystik, der bereits mit der zweiten Stufe beginnt. Mit großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit wird in diesem 1. Bd. gehandelt über alle wichtigen Fragen der aszetischen Theologie. Der Verf. folgt dabei treu der Lehre seines Meisters, des hl. Thomas von Aquin, die er durchdacht und erforscht hat. Die Fragenkomplexe, die in diesem ersten Teil behandelt werden, sind folgende: die Hindernisse der Vollkommenheit, die Entfernung dieser Hindernisse und die dazu bereitstehenden Gnadenkräfte.

Die zweite Stufe, der *Erleuchtungsweg* (II, 509—825), beginnt mit der zweiten Bekehrung; ihr folgt die passive Reinigung der Sinne. Damit betritt der Christ auf seinem Weg zu Gott schon den Boden der Mystik. Tatsächlich ist der Erleuchtungsweg nach G.-L. gekennzeichnet durch die Erhebung der Seele zu den ersten Graden der eingegossenen Beschauung: dem Gebet der (zunächst dürren, dann trostvollen) Ruhe und der einfachen Vereinigung. Wie vorher auf dem Gebiete der Aszetik, so werden auch hier im 2. Bd. alle Fragen der mystischen Theologie mit Eindringlichkeit und Gelehrsamkeit behandelt: die Kennzeichen des beginnenden mystischen Lebens, die Tugenden, die den „Fortgeschrittenen“ auszeichnen müssen,

vor allem Klugheit, Demut, Einfachheit und Gradheit, ein vertieftes Glaubensleben, innige Liebe zu Gott und den Seelen, dann aber auch Gelehrigkeit gegen den Heiligen Geist, Unterscheidung der Geister.

Es folgen dann einige bedeutsame Kapitel über die eingegossene *Beschauung* selber: ihr Wesen, ihre Stufen etc. Hier interessiert besonders die Auffassung von G.-L. über das innerste Wesen der eingegossenen Beschauung. Sie ist „ein liebendes Erkennen Gottes, das aus einer besonderen Eingebung des Heiligen Geistes stammt, um in uns mehr und mehr die Liebe Gottes zum Wachsen zu bringen. Sie ist ein Akt eingegossener Erkenntnis, der von eingegossener Liebe begleitet ist, zu dem man, auch mit Hilfe der allgemeinen Beistandsgnade, nicht selbst gelangen könnte. Bei einigen herrscht die Liebe vor, bei andern die Erleuchtung.“ — „Die besondere Eingebung . . . ist also der Ursprung der eingegossenen Beschauung; man empfängt in gelehriger Weise diese Eingebung durch die Gaben des Heiligen Geistes, besonders durch die des Verstandes und der Weisheit“ (812). — Wichtig ist folgende Feststellung des Verf.: „Die eingegossene Beschauung steht nicht in unserer Macht; sie geht nicht aus unserer von der Gnade unterstützten Tätigkeit hervor, sondern aus der mehr oder weniger offenbaren Eingebung des Heiligen Geistes, die hier unerlässlich ist. Es besteht da also nicht nur ein Gradunterschied, sondern ein wesentlicher“ (813).

Dieser Wesensunterschied zwischen eingegossener Beschauung und den erworbenen Gebetsweisen gründet letztlich auf dem Wesensunterschied zwischen den Gaben des Heiligen Geistes und den eingegossenen Tugenden und ihrer verschiedenen Wirkungsweise: „So besteht ja ein Artunterschied zwischen den Tugenden, selbst den eingegossenen, und den Gaben des Heiligen Geistes: Die eingegossenen Tugenden sind durch sich selbst Prinzip und Quelle von Akten, die wir nach unserm Willen hervorbringen können; die Gaben dagegen machen uns dauernd bereit, in gelehriger Weise den Antrieb des Heiligen Geistes für Akte zu empfangen, deren übermenschliche Weise aus einer höheren Regel stammt und unsere von der allgemeinen Gnade unterstützte Tätigkeit artgemäß übersteigt.“ Mit Recht wendet sich der Verf. gegen die falsche Ausdeutung seiner Lehre bei Guibert (*Theologia spiritualis ascetica et mystica*), der behauptet, bei G.-L. sei nur von einem graduellen Unterschied zwischen eingegossener Beschauung und den erworbenen Gebetsweisen die Rede. G.-L. betont genau so entschieden wie Guibert den Wesensunterschied, wenn auch die Begründung eine verschiedene ist.

Der Übergang von der zweiten zur dritten Stufe (vom Erleuchtungs- zum *Einigungsweg*) ist gekennzeichnet durch die Nacht des Geistes. Wenn die Seele so von den letzten Schlacken gereinigt ist, kann sie aufsteigen zu den beiden letzten und höchsten Stufen mystischer Gnade: der ekstatischen und umwandelnden Vereinigung.

Der Verf. handelt ausführlich nicht nur über diese beiden höchsten Stufen der eingegossenen Beschauung, sondern auch über die wunderbaren Wirkungen, die sie in der Seele hervorbringen, die heroischen Tugenden (wobei zu beachten ist, daß sie z. T. schon durch treues Aushalten in den mystischen Prüfungen begründet, in den höheren Stufen der Beschauung aber erst vollendet werden).

In einem letzten Teil wird dann noch kurz über die außerordentlichen Gnaden (*Charismen*) des mystischen Lebens gesprochen: über die göttlichen Offenbarungen und Visionen, über die übernatürlichen Worte und göttlichen Berührungen (1016 bis 1033).

Dieser Überblick, der nur in ganz großen Umrissen den in den beiden Bänden behandelten Stoff mehr andeutet als aufzeigt, läßt schon erkennen, welch eine Fülle von Fragen und Problemen der asketischen und mystischen Theologie hier behandelt werden. Tatsächlich geht der Verf. keiner Frage aus dem Wege. Fußend auf den Lehren des hl. Thomas, in der mystischen Theologie auch des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia, bemüht er sich, auf alle Fragen eine klare und wohl-durchdachte Antwort zu geben.

Ein Bedenken bleibt allerdings, und das ist ein ganz grundlegendes. Ist das, was in den zwei Bänden behandelt wird, wirklich „*des Christen Weg zu Gott*“? Ist die Grundkonzeption richtig, daß es nur einen Weg zur Vollkommenheit gibt — den, der wesensnotwendig die eingegossene Beschauung in sich schließt? Hat es nicht

Heilige gegeben, also Menschen, die zu wahrer christlicher Vollkommenheit gelangt sind, deren heroischer Tugendgrad feierlich von der Kirche anerkannt worden ist, von denen aber andererseits feststeht, daß sie die Gnade der eingegossenen Beschauung nicht besessen haben? Und ist nicht im kirchlichen Kanonisationsprozeß das entscheidende Kriterium der Heiligkeit der heroische Grad der Tugenden und nicht die Beschauung?

Der Verf. beruft sich für seine These auf den hl. Johannes vom Kreuz. Ob mit Recht? Gewiß, manche Stellen scheinen seine Ansicht zu bestätigen. Aber man muß beachten, daß der hl. Johannes vom Kreuz in seinen mystischen Schriften nicht den Weg des Christen schlechthin darlegen wollte, sondern sich an seine Mitbrüder und an die Karmelitinnen wendet, und zwar auch hier nur an die, die sich mit ganzer Seele dem beschaulichen Leben widmen wollen. Im Vorwort seines Werkes: *Aufstieg zum Berge Karmel*, betont er ausdrücklich: „Es war... von Anfang an nicht meine Absicht, diese Belehrungen an alle zu richten, sondern sie sind fürs erste nur bestimmt für einige Mitglieder unseres heiligen Ordens vom Berge Karmel, die nach der ursprünglichen Regel leben.“ G.-L. selber fährt fort, nachdem er diese Stelle zitiert hat: „Der hl. Johannes vom Kreuz hat vor allem für die hochherzigen unter den beschaulichen Seelen geschrieben, für jene, die den geradesten Weg zur innigsten Vereinigung mit Gott einschlagen wollen“ (1043).

Der Verf. kennt sehr wohl den Einwand, daß nämlich „die Anfangenden, wovon in der Dunklen Nacht, 1. Buch, 8. Kap., die Rede ist, nicht jene sind, von denen man gewöhnlich spricht, daß es vielmehr jene sind, die nicht im geistlichen Leben, sondern auf den mystischen Wegen in den Anfängen stehen“ (266 n. 20). Dieser Einwand scheint sehr beachtlich; und wenn er zu Recht besteht, kann man die These von G.-L. durch den Hinweis auf die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz nicht mehr stützen.

Sie scheint aber auch der Wirklichkeit nicht zu entsprechen. Wenn die eingegossene Beschauung zum „Weg des Christen zu Gott“ so wesentlich gehört, daß er ohne sie nicht einmal zu den Fortgeschrittenen, geschweige denn zu den Vollkommenen gehört, wie wenige sind es dann, die über die ersten Anfänge hinauskommen — Priester und Ordensleute nicht ausgenommen. Ist das nicht ein Zeichen, daß dieser „Weg des Christen zu Gott“ eine Überforderung ist, daß es auch einen Weg der Erleuchtung und Einigung gibt, einen Weg, der auch in Gottes Nähe und zu heroischer Tugend führt ohne die eingegossene Beschauung?

Ja muß man nicht fürchten, daß viele eifrige Christen mutlos werden, wenn sie sehen, daß sie trotz aller Bemühungen nicht über die erste Stufe auf ihrem Wege zu Gott hinauskommen, also das Ziel der christlichen Vollkommenheit, wie es hier gezeigt wird, auch nicht annähernd erreichen? Muß man nicht ferner fürchten, daß andere, angelockt von dem hohen Ziel, das ja für jeden innerlichen Christen — wenigstens in entfernter Weise — erreichbar sein soll, versucht sein werden, Zwischenstufen zu überspringen, und so in Gefahr sind, in einen ungesunden Mystizismus hineinzugeraten?

Trotz dieser Fragen und Bedenken bleibt bestehen, daß das großangelegte Werk in seinen Einzelausführungen jedem Leser eine reiche Fülle von wertvollen Anregungen auf allen Gebieten des geistlichen Lebens zu geben vermag.

P. Schütt S. J.

Gogarten, Fr., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. gr. 8° (220 S.) Stuttgart (1953), Vorwerk. 9.80 DM; geb. 12.20 DM.

Die Leitthese dieses Buches, das unter den theologischen Erscheinungen der letzten Jahre besondere Aufmerksamkeit erregt hat, knüpft an das geistesgeschichtliche Phänomen der neuzeitlichen Säkularisation an. Man würde ihm aber nicht gerecht, wollte man in ihm nur einen Exponenten jener zeitdiagnostischen Literatur sehen, die sich die Frage stellt: Ist nach dem Symptomenbild unserer Zeit der gegenwärtige Umbruch noch als Wende innerhalb der Neuzeit und ihrer Grundtendenzen zu werten, oder schon als wirkliches Ende der neuzeitlichen Großperiode zu deuten? Die geschichtstheologische Sicht des Verf. ist umfassender und tiefer zugleich. Auch er geht davon aus, daß die Verweltlichung des Lebensgefühls, der Weltanschauung und des kulturellen Schaffens innerhalb der (zunächst europäischen) Menschheit ein Ergebnis