

Petrus Canisius als Theologe

Karlheinz Diez

In der Canisius-Enzyklika „*Militantis Ecclesiae*“ Papst Leos XIII. vom 1. August 1897 finden besonders die Tätigkeiten des hl. Petrus Canisius als Prediger, Organisator und theologischer Schriftsteller Erwähnung, welche ihm aus der Perspektive der Wirkungsgeschichte die Ehrenbezeichnung eines zweiten Apostels Deutschlands eingebracht haben¹. Damit wird gleichzeitig der Horizont abgesteckt, vor dem seine Gestalt zumeist Konturen gewinnt. Es ist der Bereich praktischer Wirksamkeit, eben Canisius als „*homme d'action*“ (X. Le Bachelet), der besonderes Interesse findet. Mit der Heiligsprechung am 21. Mai 1925 durch Papst Pius XI. wurde Canisius der Titel „Kirchenlehrer“ verliehen. Martin Grabmann spezifizierte ihn, wenn er Canisius einen „Kirchenlehrer der Katechese“ nannte². Die suggestive Bezeichnung „Kirchenlehrer“ für Canisius drängt zu weiterer Nachforschung und bestärkt den Wunsch, bei aller Bewußthaltung der vornehmlich seelsorgerlich-praktischen Wirksamkeit Canisius als Theologen zu thematisieren.

I. Konstatierung

Die Suche nach dem theologischen Profil des Petrus Canisius wird zunächst mit einer Phase der Konstatierung und Registrierung beginnen. Man wird festhalten, daß Canisius u. a. Professor war, in Ingolstadt und Wien, als Theologe beim Tridentinum intervenierte und als theologischer Schriftsteller zahlreiche Werke verfaßte, so vor allem seine bekannten Katechismen. Der weitere Gang der Nachforschungen stößt dann bald an eine Grenze, da sich das Schrifttum des Canisius in Überfülle vornehmlich als ein Gewebe aus Schriftziten, Aus-

1 ASS XXX, Romae 1897/98, 3–9, bes. 3. Vgl. Rivinius Karl Josef, Die Canisius-Enzyklika „*Militantis Ecclesiae*“, in: *Reformatio Ecclesiae*. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit (= Festschrift Erwin Iserloh), hg. v. R. Bäumer, Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, 893–909.

2 Grabmann Martin, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt, Darmstadt 1974 (Nachdruck von 1933), 150f.

zügen aus der Väterliteratur und Hinweisen auf kirchenamtliche Dokumente erweist. An dieser Grenze haben denn auch die meisten Versuche, eine Antwort auf die Frage nach dem „Theologen“ Canisius zu finden, Halt gemacht. Sie stellen für Canisius keine spekulative Begabung und ein wenig entfaltetes historisch-kritisches Urteilsvermögen fest; sie kommen aber auch gleichzeitig zu dem Urteil, daß Canisius als Theologe überhaupt keine Originalität angestrebt habe³. Sein Grundanliegen war in der Tat, auch nach eigenem Bekunden, anders motiviert. Ihn beschäftigte einzig die Sorge um das *depositum fidei* in einer Zeit heftiger Kontroversen⁴. Dieses zu bewahren und ohne überspitzte Polemik zu versichern, war ihm hoher Anspruch und selbstloses Anliegen⁵. Diesem Kernmotiv ordnete er sich in seinem Tun und Denken völlig unter⁶. So

3 „Canisius erscheint nie originell oder geistreich.“ Schneider Burkhart, Petrus Canisius, Briefe, ausgewählt und herausgegeben von... (= Reihe Wort und Antwort 23), Salzburg 1959, 47.

„...geht es ihm nicht um Originalität der Form und der Gedanken, sondern einzig um die Sache.“ A. a. O. 51. Auch: „Canisius war weder ein schöpferischer Theologe noch auch das, was man einen schöpferischen Seelsorger nennt.“ Jedin Hubert, Der heilige Petrus Canisius. Ein Profil und sein Hintergrund, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, I, Freiburg i.Br. 1966, 381–393, hier: 392; „...; denn der Gefährte des hl. Ignatius von Loyola, der unverbrüchlich an der Tradition festhielt und keinerlei Originalität anstrebte, ...“ [Scheffczyk Leo, Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei Petrus Canisius als Beispiel nachreformatorischer Marienverehrung in Deutschland, in: Rovira G. (Hg.), Die Mutter der schönen Liebe. Die Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen (= Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises, Kevelaer), Würzburg 1982, 95–109, hier: 95].

4 *PROINDE, si sapio, maius in me aliisque, studium excitabo ut catholicae fidei 'depositum' non temere ab Apostolo commendatum, omnibusque mundi thesauris praeferendum, magno in pretio habeatur illudque integrum et immaculatum custodiatur, cum ex eo christianae sapientiae, pacis publicae et salutis humanae pars maxima pendeat.* Meditationes seu Notae in Evangelicis Lectiones (= Societatis Iesu Selecti Scriptorum III), 3 Bände, hg. v. Friedrich Streicher, I–II: Freiburg i. Br. 1939 und 1955, III: München 1961, hier: II, 160a, 34–41. (= M); vgl. 1 Tim 6,20.

5 Kötter Franz Josef, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) (= RGST 98), Münster 1969, 94, faßt hinsichtlich der Katechismen folgendermaßen zusammen: „Welches ist das *Hauptmerkmal* der Katechismen bei Canisius? Es ist die überaus abgewogene, klare Art, in der die Lehre der Kirche dargeboten wird. Canisius will Sachwalter sein, im Verzicht auf Lieblingsgedanken und Originalität. Es handelt sich um eine fast unpersönliche, nüchterne Darstellung der Lehre der Kirche.“

6 „Es gibt wohl wenig Beispiele wie dieses, wo die Menschlichkeit, die Persönlichkeit so vollständig aufgeht im Werk. Petrus Canisius *ist* sein Lebenswerk. Seine Arbeiten und Leistungen verdecken ihn nicht bloß, sie scheinen ihn gänzlich aufzuzehren, so daß nichts mehr übrig bleibt, wenn wir diese Leistungen aussondern.“ Lippert Peter, Petrus Canisius der Heilige (StdZ 109) 1925, 161–172, hier: 161. „Ja, was wissen wir eigentlich von ihm selbst, von Peter Kanis aus Nymwegen?... Welches waren die innersten Gedanken und Motive, die Entwicklungen und Wandlungen, die Gefühle, Stimmungen und Witterungen, die in ihren tiefen Gründen die Quellen einer so reich strömenden Lebensarbeit bargen?... Da stehen wir zunächst vor einem großen Dunkel, ja man möchte fast sagen, vor dem Nichts.“ A. a. O.

verwundert es nicht, daß man beim Bemühen, das theologische Profil des Canisius zu bestimmen, noch am ehesten die Charakterisierung eines positiven Theologen gewählt hat, der die gelehrte (positive) Schultheologie umfassend kennt und zur Brauchbarkeit in der direkten Seelsorge umgestaltet⁷. Außerdem prägte Hubert Jedin für eine bestimmte Gruppe von Kontroversschriften des 16. Jahrhunderts, die, ohne polemisch zu sein, vor allem den katholischen Glaubensinhalt darstellen wollten, als typologischen Begriff die Bezeichnung „zeitgemäße Verkündigungstheologie“ und zählte im wesentlichen auch das schriftstellerische Wirken des Canisius dazu⁸. Hat man also mit den Stichworten „positive Theologie“ und „zeitgemäße Verkündigungstheologie“ schon das erreicht, was man bei der Fragestellung „Canisius als Theologe“ als Ergebnis festhalten kann? Ohne Zweifel treffen diese Bezeichnungen zu; sie gilt es jedoch noch weiter zu vertiefen.

Als hilfreiche Orientierungsmarkierungen können dabei zwei Feststellungen herangezogen werden: 1. In der Zeit vom ausgehenden 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts war das Gesamtbild der gelehrten Theologie von einem tiefgreifenden Frömmigkeitscharakter bestimmt, bei dem theologische Aussage und moralisch-praktischer Appell sich gegenseitig durchdrungen haben⁹. 2. Die ersten Jesuiten hatten eher ein mystisches und pastorales Verständnis von Theologie¹⁰.

II. Exemplarische Verifizierung

Petrus Canisius hat als theologischer Schriftsteller ein umfangliches Werk hinterlassen. In Monographien, Katechismen, Briefen und Erbauungsschriften will er den „objektiven“ Glauben der Kirche darstellen und zu einem heiligen Leben

7 „Was Canisius noch mehr am Herzen liegt, ist die Umgestaltung der gelehrten Schultheologie, die er gewiss aufs höchste schätzte und meisterlich beherrschte, zur Brauchbarkeit in der unmittelbaren Kleinarbeit der Seelsorge, und hier wieder vorab in der Apologetik.“ Rahner Hugo, Petrus Canisius als Apologet (Orien 11) 1947, 61–63, hier: 62af.

8 Jedin Hubert, Wo sah die vortridentinische Kirche die Lehrdifferenzen mit Luther? (Cath [M] 21) 1967, 85–100, hier: 95. Jedin bezieht sich vornehmlich auf den vortridentinischen Großen Lateinischen Katechismus (1555). M. E. würde Jedin ohne weiteres seine Bezeichnung auch für das schriftstellerische Wirken des Canisius insgesamt gewählt haben.

9 Vgl. Hamm Berndt, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation (ZThK 74) 1977, 464–497, hier: 477.

10 So O'Malley John W., Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 287.

anregen. Die Zahl der Stellen, die man in einem speziellen Sinn als persönliche Äußerungen zu bestimmten Themen ansehen kann, ist dagegen recht gering. Nur gelegentlich finden sich kurze Hinweise, welche Akzente Canisius selbst setzt. In diesem Sinne kann ein Brief herangezogen werden, den Canisius etwa im Jahre 1588 an Sebastian Verronius geschrieben hat. Dieser war Pfarrer in Fribourg und Kanoniker an St. Nikolai¹¹. Verronius hatte wohl Canisius seinen Wunsch nach weiteren theologischen Studien unterbreitet und um seine Meinung dazu gebeten. Wie kaum sonst, kommt hier Canisius als „Theologieprofessor“ zu Wort, der sich zum theologischen Studium äußert. Er nennt die Theologie die Königin der Wissenschaften und spricht einzelne theologische Fachgebiete an: Die biblische Wissenschaft, die er hier als positive Theologie bezeichnet, verlangt die Kenntnis der entsprechenden Sprachen. Die Beschäftigung mit den scholastischen Theologen ist besonders wichtig, da bei ihnen die Theologie auf hohem Niveau entfaltet worden ist. In der praktischen Theologie gilt das Bemühen Fragen der Seelsorge, besonders hinsichtlich der Verwaltung des Bußsakramentes und des Predigtamtes. Die mystische Theologie, also alles, was mit dem Begriff der Kontemplation gemeint ist, will gepflegt werden. Schließlich ist auch das Studium der Väterchriften unverzichtbar, da in ihnen der genuine Sinn der Hl. Schrift erschlossen werden kann. Außerdem dient die inhaltliche Kenntnis der Väterchriften dazu, in einer Zeit der Glaubensanfechtung den rechten Glauben zu erkennen und die wahre Frömmigkeit zu stärken. Canisius geht ganz auf die persönliche Situation des Verronius ein und überdenkt die Studienmöglichkeiten, welche einem Seelsorger zur Verfügung stehen.

Hinsichtlich der scholastischen Theologie bemerkt Canisius, daß es einer ausreichenden philosophischen Grundlegung bedarf, will man Nutzen aus ihr ziehen. Wer die nötigen Kenntnisse nicht besitzt und zudem mit pastoralen Aufgaben betraut ist, sollte eher spätere Kommentarwerke zu den Sentenzen des Lombarden oder der Summa des Aquinaten heranziehen. Gleichzeitig äußert Canisius einen gewissen Vorbehalt gegenüber manchen überkomplizierten Erörterungen und Spekulationen, die in der Scholastik angestellt worden sind, etwa über das Geheimnis der Trinität, der Engelnatur, der Erschaffung der Welt. Das Wissen um diese Gedankengänge hält er für einen Pfarrer, der in der Seelsorge steht, für entbehrlich. Eher empfiehlt sich dann die Lektüre der Werke von Gegenwartstheologen, in denen die kontroversen Fragen

11 *Beati Petri Canisii epistulae et acta*, 8 Bände, hg. v. O. Braunsberger, Freiburg i. Br. 1896–1923, hier: PCE VIII, 269–276.

der Zeit abgehandelt werden. So nennt Canisius u. a. John Fisher, Albert Pigge, Alfons de Castro, Ruard Tapper, Wilhelm Lindanus, Stanislaus Hosius. Was die biblische Wissenschaft betrifft, muß ein Pfarrer in der Seelsorge nicht unbedingt zu den Primärsprachen und ihrem gegenseitigen Vergleich zurückgehen. Die Kenntnis der Bücher des Alten und Neuen Testaments und ihrer Hauptgedanken genügt. Die Väterlesung sieht Canisius als besonders wertvoll an, da mit ihr auch der Affekt zu jener ursprünglichen Frömmigkeit entflammt werden kann, welche gerade für den Prediger des Gotteswortes wünschenswert ist. Sozusagen als Zusammenfassung seiner Ansicht des Verhältnisses von theologischer Wissenschaft und praktischer Seelsorge zitiert Canisius das abgewandelte Wort Gregors d. G. *Ars artium et scientia scientiarum cura animarum*¹². Das Studium der Theologie muß im Dienst der Seelsorge stehen und darf nicht zum Selbstzweck werden. Diejenigen sind zu ermahnen, die in Glaubensdingen Wundersames untersuchen, aber sich wenig um das pastorale Urteilsvermögen bemühen, nämlich das Gewissen der Gläubigen zu erforschen, die Sünden zu erkennen, die Krankheiten des Geistes zu heilen und das Volk nicht nur im Glauben, sondern auch in der Gerechtigkeit anzuleiten. Der Brief endet mit weiteren praktischen Erwägungen zum pastoralen Dienst. Die seelsorgerlich-pastorale Effizienz erweist sich als das beherrschende Leitmotiv, von dem her einige Klarheit gewonnen werden kann, inwieweit bei Canisius die Einflüsse von Scholastik, Renaissance-Humanismus und spätmittelalterlicher Frömmigkeitsliteratur der rheinisch-flämischen mystischen Tradition und der *Devotio moderna* Niederschlag finden. Der Brief des Canisius an Veronius weist die Richtung, in welcher man die Antwort auf die Fragestellung „Canisius als Theologe“ suchen muß.

a) *Die Beziehung zur scholastischen Theologie*

Schon früh war Canisius in Beziehung mit dem scholastischen Denken und der großen Gestalt des Thomas v. Aquin gekommen. Während seiner Studienzeit an der Artisten-Fakultät in Köln gehörte er zur Montaner Burse, deren Mitglieder als Thomisten bezeichnet wurden¹³. Die Hinwendung zur scholastischen theologischen Tradition dürfte sich später noch vertieft haben, als sich die ersten Jesuiten besonders auf diese theologische Linie verpflichteten, da man die scholastische Theologie wegen ihrer klaren Darstellungsweise in den

12 Vgl. Gregorius M. *Regula Pastoralis* p. 1c. 1 PL 77, 14 A.

13 Vgl. Brodrick James, *Petrus Canisius 1521–1597*, 1, Wien 1950, 32f.

Auseinandersetzungen der Zeit für sehr nützlich erachtete¹⁴. Ignatius v. Loyola hatte die Option für Thomas v. Aquin in die Satzungen der Gesellschaft Jesu festgeschrieben¹⁵.

Auch Canisius schätzte die scholastische Theologie mit ihrem *princeps* Thomas v. Aquin wegen ihres „Gebrauchswertes“, die Wahrheit kurz und prägnant zu explizieren¹⁶.

b) Der Einfluß des Renaissance-Humanismus

Zwar gilt, daß weder der Renaissance-Humanismus selbst noch seine Beziehung zur theologischen Grundhaltung der Jesuiten einfach zu beurteilen sind, doch muß man davon ausgehen, daß die führenden Jesuiten der ersten und der folgenden Generationen Scholastik und Humanismus nicht als Gegensätze angesehen haben¹⁷. John W. O' Malley hält dafür, daß die Jesuiten keine theoretische Lösung des Problems ausgearbeitet haben, wie die scholastische Spekulation pastoral zu nutzen sei. Ihre praktische Lösung habe in der Übertragung der scholastischen Lehre in humanistische Rhetorik bestanden¹⁸. Viele Aspekte der humanistischen Bewegung werden ja von den Jesuiten übernommen. Getragen wird diese Übernahme von der Überzeugung, daß über einen guten rhetorischen Stil die Erhabenheit des Gegenstandes, um den es geht, hervorgehoben und seine Wahrheit innerlich von der ganzen Person, also nicht nur vom Verstand, aufgenommen wird. Das Engagement der Gefühle, die Liebe zur Wahrheit soll entfacht werden mittels einer entsprechenden Applikation des Redens und Tuns auf konkrete Situationen. Der ethische Gehalt der klassischen Literatur wird hoch eingeschätzt. Das Zurückgehen zu den Quellen wird zu einem Hauptthema. Auch für Canisius haben humanistische Impulse, wohl schon seit seiner Studienzeit in Köln, eine nachhaltige Prägung hinterlassen. Er erwarb sich eine umfassende Kenntnis der patristischen Quellen. „In mancher Hinsicht fühlte er sich den Vätern innerlich verwandter als den scholastischen Theologen“¹⁹.

14 O'Malley, Die ersten Jesuiten, 293 f.

15 Ignatius von Loyola, Die Satzungen der Gesellschaft Jesu, übers. v. Peter Knauer, Frankfurt a. M. 31984, *464.

16 Vgl. Diez Karlheinz, Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LI), Paderborn 1987, 22f.

17 O'Malley, Die ersten Jesuiten, 294 f.

18 A. a. O. 296.

19 A. a. O. 301.

Canisius schätzte die Verbindung von Gelehrsamkeit, Heiligkeit des Lebens und stilistischer Feinheit. Die Väter sind ihm die großen Meister, die eine *pia doctrina* und *docta pietas* mit einer staunenswerten *eloquentia* verbunden haben. Aus ihren Werken kann der wahre apostolische Geist geschöpft werden. Besonders Hieronymus stellt für Canisius aufgrund seiner Sprachenkenntnis und Bildung und noch mehr aufgrund seiner Lebensführung ein großes Vorbild dar. Seinen glühenden Eifer und seinen Geist gilt es wiederzuerwecken²⁰. Canisius selbst gab 1546 das Werk „Contra Julianum“ von Cyrill von Alexandrien und 1546/47 die Werke Leos des Großen heraus. 1561 folgte eine Edition der Hieronymusbriefe. 1557 und 1558 begab sich Canisius sogar in die Vatikanbibliothek, auf der Suche nach Handschriften der Werke Cyprians. Eine solche Ausgabe ist jedoch nicht erschienen²¹.

Welche Kenntnis Canisius von den Vätern hatte, wird in seinem ganzen schriftstellerischen Werk deutlich. Einen besonderen Eindruck hinterläßt die Einsicht in die Busaeus-Ausgabe von 1569/70, das *Opus catechisticum*, welche alle Schrift- und Vätertexte mit ihrem Kontext anführt, die von Canisius in seiner *Summa doctrinae christianae* angegeben werden (ca. 1100 Schriftstellen und einige Hundert Väterstellen). Auch das Latein, das Canisius schreibt, wird als dem Stil der Kirchenväter nicht unwürdig angesehen²². Nach dem Vorbild Augustins, den er überaus schätzte, verfaßte Canisius ca. 1570 seine „*Confessiones*“²³.

Pontien Polman nennt Canisius einen „patrologue éminent“²⁴. Schon in früherer Zeit sind ähnlich lautende Ehrenbezeichnungen für Canisius geprägt worden, etwa *saeculum sui Hieronymum* (Aubertus Myraeus 1602) oder *alterum sui saeculi Augustinum* (Laurentius Beyerlink 1611)²⁵. Wie eng Canisius die Beziehung zwischen einem Text und dem persönlichen Leben ansah, wird in seiner Kritik an Erasmus von Rotterdam deutlich. Diesem wirft er vor, als Theologe *verborum saepe quam rerum studiosior* zu sein, seinem eigenen Ur-

20 PCE III, 275.

21 Braunsberger Otto, Ein Freund der Bibliotheken und ihrer Handschriften, in: *Miscellanea Francesco Ehrle, Scritti di Storia e Paleografia* 5, Roma 1924, 455–472, hier: 463 f.

22 Hinsichtlich der *Summa doctrinae christianae* heißt es in der Canisius-Enzyklika (vgl. Anm. 1, dort 5):..., *densum opus ac pressum, nitore latino excellens, Ecclesiae Patrum stylo non indignum*.

23 Ediert PCE I, 5–31.

24 Polman Pontien, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (=DGMFT 23), Gembloux 1932, 402.

25 Zit. PCE I, XX.

teil zu stark zu vertrauen und sich zum Richter über die Väter aufzuspielen²⁶. Die Editionstätigkeit des Canisius richtete sich daher auch gegen jene des Erasmus. So war z. B. die Edition einer Auswahl von Hieronymus-Briefen als Korrektur zu einer Edition von Erasmus gedacht. Im Vorwort spricht Canisius einerseits die großen Verdienste des Erasmus im Bereich der humanistischen Literatur an, auf die dieser sich auch beschränken sollte, andererseits tadelt er ihn mit dem Vorwurf, als Theologe hochmütig und arrogant zu sein²⁷.

c) Die Prägung durch die spätmittelalterliche Frömmigkeit

Die Kölner Studienjahre sind für Canisius von großer Bedeutung gewesen, da er in dieser Zeit mit hervorragenden Persönlichkeiten zu tun hatte. Durch seinen Hausherrn, den Magister Andreas Herll, wurde er mit den Kartäusern von St. Barbara, dabei besonders mit dem Prior Gerhard Kalckbrenner und der herausragenden Gestalt des Johann Justus Landsberg bekannt. Entscheidend hat Canisius der Niederländer Nikolaus van Essche geprägt, der die Studenten in der Burse betreute. Er wurde für ihn ein geistlicher Vater. Selbst Schüler der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ gewesen, vermittelte er den Studenten den Reformgeist der *Devotio moderna*, d.h. eine betont persönlich ausgerichtete, christozentrische Frömmigkeit sowie eine intensive Beschäftigung mit der Hl. Schrift²⁸.

Erwähnt werden muß auch die Verbindung des Canisius zu einem Kreis von Beghinen aus Oisterwijk, die in der Nähe der Kartause St. Barbara wohnten und in der Mystikerin Maria von Oisterwijk ihren geistlichen Mittelpunkt hatten. Canisius bewegte sich also in jenen Jahren in einem geistigen Klima, welches vom Zusammenfluß der intellektuellen mit der affektiven Mystik erzeugt worden war und sich dem Einfluß der *Devotio moderna* geöffnet hatte. Diese Frömmigkeitsbewegung des Spätmittelalters „strebt der geistlichen Vollkommenheit innerer Erhebung zu Gott in der Weise eines methodischen Bemühens um Heiligung nach, das über die Bezähmung der Leidenschaft zur Tugend führen soll. Dazu bedient sie sich der regelmäßigen Meditation und Einübung persönlicher geistlicher Besinnung und beansprucht, einer breiten Mehrheit zugänglich zu sein und sich nicht auf die Elite derer zu beschränken, die sich im

26 Vgl. PCE III, 280.

27 Vgl. Brodrick James, *Petrus Canisius 1521–1597*, 2, Wien 1950, 53; dazu: Troll Anton, *Der hl. Petrus Canisius und Erasmus* (Eph Mar 24) 1974, 347–367.

28 Vgl. Buxbaum Engelbert Maximilian, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556* (= BIHSJ XXXV), Roma 1973, 72 Anm. 25; Tesser Johannes H. M., *Petrus Canisius als humanistisch gelehrte*, Amsterdam 1932, 67–79.

Schutz der Klöster reiner Beschaulichkeit widmen oder ihren Geist auf den Universitäten üben. In der Absicht dieser Methode beständiger innerer Verarbeitung liegt weniger begriffliches Denken als vielmehr religiöses Empfinden; geistliche Erfahrung hat für die *Devotio moderna* einen höheren Stellenwert als spekulatives Denken²⁹.

Wie schon in formaler Hinsicht das Verhältnis von *Devotio moderna* und christlichem Humanismus nur schwer bestimmbar ist³⁰, so gibt es auch keine im letzten schlüssigen Anhaltspunkte, in welcher Weise beide Einflüsse zusammen für Canisius eine nachhaltige Wirkung gehabt haben. Festzuhalten ist aber auf jeden Fall, daß beide Strömungen für Canisius bedeutsam waren. Da Canisius stets den Schwerpunkt seiner Anstrengungen vor allem auf das geistliche Streben und das intensive Bemühen um Heiligung des Lebens legte, und dies in einem tiefen Bewußtsein persönlicher Nichtigkeit und Schwachheit, wird man den Eindruck bedenken müssen, daß bei ihm der Einfluß des christlichen Humanismus als bildungspädagogisches Korrektiv der Frömmigkeit aus der *Devotio moderna* wirksam geworden ist³¹. Einen großen Einfluß auf Canisius muß man Autoren der rheinisch-flämischen mystischen Tradition wie Heinrich Herp, Johann Tauler u. a. einräumen. Diese tiefgreifende Prägung wird auch weitergewirkt haben, als Canisius 1543 in der Person Peter Fabers der ignatianischen Spiritualität begegnet war, was eine neue Akzentuierung seiner geistig-geistlichen Orientierung im Gefolge hatte.

Canisius ergänzt in der neuen geistlichen Erfahrung sozusagen die tiefe Passionsfrömmigkeit, von welcher er über Jahre geprägt worden war, durch einen umfassenden inkarnationstheologischen Akzent und die Ausrichtung auf eine Mystik des Dienstes. Das dynamische Verständnis, das vor allem das Handeln Gottes betrachtet, verändert sich zu einem mehr statischen Verständnis der Gaben Gottes, zu denen nicht zuletzt die Kirche gehört. Der Dienst Gottes ist das weite Feld des Gehorsams, das auf den rechten Gebrauch und die wahre Restitution der Gnadengaben Gottes hinorientiert ist. Von diesem Ansatz der Gnadengaben Gottes her erklärt sich bei Canisius die enge Verbindung von Posi-

29 Brouette Émile, art. *Devotio moderna*: I. Die Bewegung der *Devotio moderna* (TRE 8) 1981, 605–609, hier: 605.

30 Vgl. die Darstellung verschiedener Theorien in Post Regnerus R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leyde 1968, 1–49.

31 So wird der Satz von Mokrosch Reinhold, art. *Devotio moderna*: II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation (TRE 8) 1981, 609–616, hier: 612, umgewichtet: „Die spätmittelalterliche *Devotio moderna* war weder Pionier noch Koalitionspartner des Humanismus, sondern dessen frömmigkeitspädagogisches Korrektiv.“

tivität und Mystik. Ihn beherrscht ein tiefes Bewußtsein menschlicher Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit – gerade in dieser Hinsicht klingt der Einfluß der Frömmigkeit aus der *Devotio moderna* nach –, andererseits fordert die Heiligkeit der von Gott verfügten Gaben und Ordnung ein heiliges Umgehen mit ihnen und insgesamt die Heiligkeit des Lebens als die rechte Antwort von seiten des Menschen. Damit wird verständlich, daß für Canisius ein Verstoß gegen den rechten Glauben und die rechtmäßigen Autoritäten auch eine moralische Verfehlung bedeutet, da das Heilsangebot Gottes nicht in geziemender Weise angenommen wird.

III. Fokussierung in drei Inhaltsmomenten

Gerade bei der Fragestellung „Canisius als Theologe“ muß der Schlüssel zum Verständnis auf der spirituellen, vor-theologischen Ebene gesucht werden. Man darf von Canisius keine Antworten auf methodische und systemanalytische Anfragen erwarten, zumal nicht als spekulative, historisch-kritische Abhandlungen. Dem Geheimnis des Erlösungsgeschehens in Jesus Christus ist eine feste und dauerhafte Ordnungsstruktur des Heils eingepreßt. An dieser gilt es festzuhalten, und ihre Wahrheit gilt es zu erkennen. In dieser Grundorientierung bei Canisius spielen u. a. drei Begriffe eine große Rolle, oder besser, wirken drei Optionen tief hinein in das religiös-theologische Wirklichkeitsverständnis. Es soll hier auf die Begriffe *consensus*, *curiositas* und *contemplatio* hingewiesen werden.

a) *consensus*

Das Traditionsargument wurde von den katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts besonders eingesetzt, um die nichtgeschriebenen Traditionen zu verteidigen und die Berufung reformatorischer Theologen auf die Väter zu korrigieren. Auch Canisius beklagt immer wieder an den Gegnern, daß sie den Vätern nicht die gebührende Hochachtung entgegenbringen und die Hl. Schrift als alleinige Norm proklamieren. Die Befragung der Väter schafft aber nach Canisius die Sicherheitsgarantie für Echtheit und Glaubwürdigkeit. Das wahre Glaubenszeugnis ist an das Alter gebunden. Der Aufweis einer Verbindung zur Hl. Schrift und den konsensualen Lehren der Väter widerlegt den Vorwurf, „Neues“ – und daher „Falsches“ – zu verbreiten. Die Erhebung des *sensus et consensus Patrum* gewährleistet die Wahrheit des Glaubens. Canisius argumentiert vornehmlich mit dem Feststellen des *consensus*, da für ihn auf der Einheit der Wahrheit die Einheit der Glaubenslehre und die Einheit der Kirche

beruhen. Die *antiquitas* avanciert zur Normgröße. „Neuheit“ wird zu einem Negativkriterium. Für Canisius ist die Neuheit die Tochter der Leichtfertigkeit, die Mutter der Willkür und die Schwester des Unglaubens³². Dem autoritativen Konsens der Wahrheit steht für Canisius der häretische Irrtum entgegen. Canisius „sammelt“ in Fülle die Belege für Wahrheit und Irrtum. Seine Werke weisen eine umfassende Kenntnis der Schriftaussagen nach und eine erstaunliche Belesenheit in den Väterwerken, aber auch in den Schriften reformatorischer Theologen. Seine „Belesenheit“ offenbart jedoch eine innere Begrenzung, da ihm bei der „summarischen“ Dokumentation von Wahrheit und Irrtum keine eigentliche Hermeneutik zur Verfügung steht. Dies erklärt, warum Canisius bei dem Unternehmen, eine Entgegnung von katholischer Seite auf das monumentale Geschichtswerk der Magdeburger Centurien zu schreiben, das unter der Leitung des Matthias Flacius Illyricus in den Jahren 1559–1574 entstand, kein rechter Erfolg beschieden war. Canisius wählt als literarisches Genus die „dogmatische Biographie“. Mit dem Titel „De corruptelis Verbi Dei“ erschien 1571 als erster Band eine Monographie über Johannes d. Täufer und 1577 eine umfassende Mariologie (bekannt als *Opus Marianum*). Canisius geht meist von Zitaten aus den Centurien aus und widerlegt sie in der *censura* durch eine Fülle von Zitaten aus der Hl. Schrift und Väterwerken. Er bleibt nicht bei der Darstellung des Lebens Johannes d. Täufers und Mariens stehen, sondern erweitert den Inhalt auf dogmatisch und apologetisch brisante Themen und schließt auch eine Verteidigung katholischer Traditionen der Marienverehrung ein. Die Überfülle an Nachweisen „gesicherter Autoritäten“ auf der Suche nach Vollständigkeit geht auf Kosten eines Übermaßes an Anstrengung, die Canisius nicht zuletzt noch durch seine Unzufriedenheit mit dem jeweils Geschriebenen, was zu vielen Überarbeitungen führte, sich selbst und seiner Umgebung zumutete. 1578 wurde er von dieser Aufgabe entbunden, weitere Entwürfe, etwa über den Apostel Petrus, blieben unveröffentlicht. Erst Kardinal Caesar Baronius konnte den Centurien in seinen „*Annales ecclesiastici*“ (Rom 1588–1593) adäquat antworten.

b) *curiositas*

Dem *consensus*, der sich über den *consensus patrum* zum *sensus et consensus ecclesiae* erweitert, steht nach Canisius der *sensus privatus (proprius)* gegenüber³³. Mit dem Ausdruck „Privaturteil“ kennzeichnet Canisius jene Geistes-

32 Vgl. M 1, 160b, 1–9.

33 Vgl. Diez, *Christus und seine Kirche*, 308–312.

haltung, die das eigene Verstandesurteil in verkehrter Weise dem Urteil der Kirche überordnet. Die Mißachtung der kirchlichen Glaubenslehre und Autorität muß zwangsläufig zum Irrtum führen, da man über die Glaubenslehre ohne die rechte innere Glaubenshaltung befindet. Der Weg des „nützlichen“ Wissens wird verlassen und das Maß aufgegeben, welches dem menschlichen Erkenntnisstreben zukommt. Der menschliche Verstand für sich genommen ist schwach. Ohne die Erleuchtung des Geistes, ohne die Weisheit Gottes, vermag der Mensch nichts. Vertraut der Mensch zu sehr seinem eigenen Verstand und meint er, er könne ohne Anleitung durch die kirchliche Autorität glauben, gerät er in die Gefahr, in das Laster der *curiositas*, d. h. in die Fehlform eines arroganten Wissensanspruchs, zu verfallen. Gerade dieses Laster der *curiositas* mit aller daraus folgenden *loquacitas* hält Canisius seiner Zeit vor³⁴. Der humanistische Optimismus, der die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen hochschätzt, kommt bei Canisius kaum zum Zuge. Wenn Canisius vor dem Laster der *curiositas* warnt und auf das Verhältnis von *sapientia-scientia* abhebt, so trifft man hier bei ihm auf eine Prägung, die viele Züge aus der monastisch-mystischen Frömmigkeitstradition übernommen hat und durch eine grundsätzliche Skepsis und ein tiefgreifendes Mißtrauen gegenüber der autonomen menschlichen *ratio* charakterisiert ist³⁵. Diese fundamentale Vernunftskepsis finden wir bei Canisius auch, als die Prägung durch die ignatianische Spiritualität und den bildungspädagogischen Optimismus des Humanismus neue Akzente setzen.

c) *contemplatio*

Canisius war kein Anhänger einer „räsonierenden“ Theologie, sondern einer Theologie, die anbetet und preist. Er hört aus der Theologie vornehmlich ein doppeltes Element heraus, nämlich die Betrachtung des Wortes Gottes und seine Verkündigung. Diesbezüglich scheinen in seinem Denken besonders

34 *Mirabor igitur tum curiositatis, tum loquacitatis vitium tam hodie multis usitatum esse...* (M 3, 63b, 18–20).

35 Vgl. zur Traditionsgeschichte der *curiositas* in der Mönchsspiritualität: Ganzer Klaus, *Monastische Reform und Bildung. Ein Traktat des Hieronymus Aliotti (1412–1480) über die Studien der Mönche*, in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der alten Kirche bis zur Neuzeit* (= FS Erwin Iserloh), hg. v. R. Bäumer, Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, 181–199, hier: 192 f.; auch: Smolinsky Heribert, Johannes Gerson (1362–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien (HJ 96) 1976, 270–295, bes. 285 Anm. 94; Bös Gunther, *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas v. Aquin* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 39), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995.

Akzente der monastischen Frömmigkeitsgeschichte nachzuklingen. Zumal das Motiv der *contemplatio*, des kontemplativen Lebens, spielt eine wichtige Rolle³⁶. „Contemplatio“ meint bei Canisius eine ganzheitliche Hinwendung zu Gott, die gleichermaßen Erkennen und Tun einschließt. Mehr als erreichter Besitz ist sie ein Verlangen und eine Bewegung. Sie erfüllt die äußere „actio“ mit innerem Leben. In der inhaltlichen Bestimmung der „contemplatio“ zeichnet sich bei Canisius ein Grundzug ab, der auf „Ganzheitlichkeit“ ausgreift. Canisius hat den Menschen als ganzen im Blick, der zu einer neuen Schöpfung umgestaltet werden soll³⁷. Immer wieder wird betont, daß es darauf ankomme, im Intellekt und im Affekt die Verbindung mit Gott zu suchen³⁸. Indem der Mensch als ganzer konkret-praktisch angesprochen wird, werden die frömmigkeitstheologischen Traditionen miteinander verbunden, die im geistlichen Leben primär entweder eine intellektuelle oder eine affektive Linie verfolgt haben. Kontemplation und Aktion, Erkennen und Tun, Erleuchtung und Willensentscheidung durch die Tat zusammen schaffen den vollen und lebendigen Glauben. Alle spezifischen Fragen nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Handeln haben nur einen sehr relativen Wert und werden in einer übergeordneten, sehr konkreten Einheit des Lebens zusammengeschlossen und aufgehoben. Durch die Realisierung der Liebe wird der Glaube im Werk fruchtbar. Canisius theoretisiert nicht, sondern geht von einer Realkonstatierung der menschlichen Natur und der irdisch-menschlichen Befindlichkeit insgesamt aus.

In der Verhältnisbestimmung des Leiblichen und Seelischen wird dem seelischen Bereich zwar die Höherstellung zuerkannt, gleichzeitig aber muß „in dieser Welt“ an der unausweichlichen Grundgegebenheit des Leiblichen festgehalten werden. Sowohl in Weisen der Veräußerlichung als auch in spiritualisierenden Tendenzen diagnostiziert Canisius Fehlformen der Frömmigkeit, da sie der ganzheitlichen Durchprägung des Menschen nicht genügen. Canisius wehrt besonders einer einseitigen, spiritualisierenden, die äußeren Frömmigkeitsformen abwertenden Berufung auf den *cultus internus*, die er bestimmten Kräften in

36 Z. B. etwa bei der Kommentierung von Lk 10, 38–42: *Veruntamen longe meliorem partem sibi vendicat Magdalena, spirituali intenta doctrinae, et contemplationis divinae studiis mirum in modum dedita*. M 3, 278b, 13–16.

37 *...et hinc totus ego in hominem Dei transformer fiamque vere spiritualis, sive sicut Apostolus vocat, 'nova creatura', cui nihil pravi veterisque fermenti ad massam corrumpendam adhaerescat*. M 1, 171a, 31–36; vgl. Gal 6,15.

38 Z. B.: *...intellectu et affectu se cum Deo coniungere...* (M 3, 282b, 20f.).

seiner Zeit zuschreibt³⁹. Das Beharren auf dem „Ganzen“ und der „Ganzheitlichkeit“ wie das Postulat, nichts davon aufzugeben, verleihen dem canisianischen Denken sein Proprium. Für die bestehenden Glaubensstreitigkeiten, die ihre Schwerpunkte vor allem in den Kontroversen um das Verhältnis von Glaube und Werke, um Christus als Erlöser und Gesetzgeber, um die sichtbare und unsichtbare Kirche, u. a. haben, macht Canisius als folgenreiche Ursache aus, daß die „Integrität“ und das „Ganze“ in anthropologisch-theologischer Hinsicht nicht gewahrt werden. Das „Ganze“ aber ist das „Wahre“. Sowenig es den wahren Glauben ohne die Werke geben kann, andernfalls es einen „toten“ Glauben bedeutete⁴⁰, sowenig kann die einseitige Berufung auf Christus als Erlöser, und nicht auch als Gesetzgeber, genügen. Man schafft sich nur *Christum non integrum, sed mutilatum*⁴¹. Auch die Fiktion einer unsichtbaren Kirche ist das Ergebnis einer Mißachtung des „Ganzen“⁴². Canisius ist der Überzeugung, daß es letztlich um das rechte Verständnis der Inkarnation und um die tiefe Bedeutung des Geheimnisses Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch geht⁴³. Einseitige Abspaltungen von Aspekten des Christusgeheimnisses provozieren ein Neuaufleben monophysitischer oder nestorianischer Irrtümer⁴⁴. Das Geheimnis der Inkarnationswirklichkeit Christi entzieht sich aber jeglicher Spekulation und kann nur in Liebe und Anbetung angenommen werden. Dieses Geheimnis bildet für Canisius den maßgeblichen theologisch-religiösen Fluchtpunkt, von dem her jede Themenbehandlung beeinflusst wird. Diese Perspektive von der Inkarnation Christi her beläßt das Bestehende und Überkommene in den kirchlichen Traditionen, weil vermittelt von der kirchlichen Autorität, zwar nicht

39 *QUAPROPTER contra Christi et sanctorum eius exemplum me perperam facere putabo, si animo et voluntate tantum, nec simul corpore et caeremoniis Deum colam, sed in oratione cultum externum neglegam plane. Inprimis enim cavebo, ne aures praebear novis impostoribus, qui cultum internum sic urgent ac praedicant, ut externum auferant, velut signis et sacramentis externis pro humana imbecillitate non indigeamus.* M 2, 361b, 18–27.

40 *EAPROPTER magnopere illorum causa dolebo, qui pro fide ignavam, sterilem et inefficacem Christi cognitionem sibi proponunt aliisque commendant, nec vivam et fortem fidei operationem cum caritate coniunctam exigunt...* (M 3, 163b, 28–33).

41 M 2, 47a, 16f.

42 *Quam rarus illorum est numerus, quaeso, qui veram ecclesiam videre et agnoscere, nedum in ea Deo servire et placere dignantur, quandoquidem illam plane mathematicam et invisibilem esse fingunt.* M 2, 328a, 7–11.

43 *RURSUS maiorem veritatis lucem in eo precabor caecis adversariis, ut agnoscant, quantum humanitati Christi attribuendum sit, nempe in qua nihil non pretiosum, potens et augustum sit constituendum...* (M 2, 316b, 35–39).

44 *Secuti sunt porro Nestorius et Eutyches, quorum pestilentes errores a multis hodie sectariis resuscitati in Europa longe lateque grassantur...* (M 3, 128a, 11–14).

ganz ohne kritische Begutachtung, aber nimmt es doch vor allem im Geist der Liebe, der Verehrung Gottes und als Hilfen zu einem heiligmäßigen Leben als legitimiert an. Die Beweislast der Legitimierung liegt nach Canisius nicht hauptsächlich bei dem, der das Bestehende verteidigt, auch wenn Mißstände zu beheben sind, als vielmehr bei dem, der Veränderung fordert.

IV. Bilanzierung

Die Fragestellung „Canisius als Theologe“ kann den in erhebliche Verlegenheit bringen, der den rechten Zugang verpaßt. Mißt man den Theologen Canisius an Kriterien schöpferisch-spekulativer Qualität und historisch-kritischer Begabung, wählt man nicht die adäquaten Richtwerte. Man muß die geistig-geistliche Mitte ansprechen, will man das Ganze begreifen und nicht in peripheren Frage-Antwort-Mustern steckenbleiben. Dies kann jedoch nur immer in ahnungsvoller Vorläufigkeit erfolgen, da sich die Gestalt des Canisius dem drängenden Verstehenwollen gegenüber in ein letztes Geheimnis von Heiligkeit und Lebenshingabe entzieht. Sucht man also die Mitte auf, muß man von Grundinspiration und Grundintention sprechen. Canisius sah sich in den schwierigen Gegebenheiten seiner Zeit im Dienst der Glaubenswahrheit als Seelsorger zu den Menschen gesandt⁴⁵. Überhaupt ist seine Gestalt nur in seiner Zeit und aus seiner Zeit zu verstehen. Auch für Canisius gilt, daß er eher ein mystisches und pastorales Verständnis von Theologie hatte. Schon in seiner Kölner Studienzeit fühlte er sich, wie er in seinen *Confessiones* ausführt, zur „mystischen Theologie“ und zu geistlichen Studien hingezogen⁴⁶.

„Mystische Theologie“ im Sinne eines inneren Verstehens und Aneignens der Wahrheit durch ein heiliges Leben erweist sich aber vor allem als eine Angelegenheit des Herzens und nicht des Verstandes. Theoretisch-spekulative Lösungen interessieren weniger als die praktisch-pastorale Brauchbarkeit und Vermittelbarkeit in der Seelsorge und der religiöse Erfahrungswert. Die geistliche Grundoption auf der affektiv-praktischen Ebene präjudiziert die Weise, inwieweit Canisius die Inhalte und Aspekte der scholastischen Theologie und des christlichen Humanismus aufgegriffen hat. Sie werden nach ihrem pastoralen Nutzwert beurteilt. Zitate aus der Hl. Schrift, Väterwerken und kirchen-

45 Man denke an die übernatürliche Bewußtwerdung seiner Mission für Deutschland, die ihm in Rom am 2. September 1549 geschenkt wurde, und an die bekannte Herz-Jesu-Vision am Tag seiner Professgelübde.

46 *Caeterum quae ad mysticam Theologiam, et Spiritualia studia pertinent, magis animo adlucubant, in his maiorem succum et sapidiorem cibum mens mea reperiebat.* Conf. V, PCE I, 22.

amtlichen Dokumenten tragen den Stempel legitimer Autorität an sich und müssen im Geiste gläubiger Kirchlichkeit gelesen und gehört werden⁴⁷. Dem geistigen Naturell des Canisius entsprachen mehr die lebendige Glaubensverkündigung und das literarische Genus von Erbauungsschriften als mit scholastischem Scharfsinn den Problemkern theologischer Fragestellungen zu behandeln. Man kann also aus zwei verschiedenen Blickwinkeln auf die Gestalt des Canisius, in den Rahmenbedingungen seiner Zeit, schauen, was im Gefolge unterschiedliche Bewertungen hervorruft. Mehr aus der intellektuellen Perspektive betrachtet, wird man eine eigentliche Auseinandersetzung mit den (auch theologischen) Problemen der Zeit vermissen⁴⁸.

Vorrangig aus pastoral-praktischer Sicht wird man bei Canisius das innere Erspüren und Erkennen dessen, was in seiner Zeit für das religiöse Leben erforderlich war, lobend herausstellen⁴⁹.

Das theologische Denken des Canisius hat zweifellos zeitbedingte Grenzen, so z. B., wenn sich in seinen Darlegungen gnadenpositivistische Züge zeigen, die Pneumatologie wenig entfaltet ist und das theologische Analogieprinzip nicht genügend beachtet wird. Sein Ruf nach Kirchlichkeit und Heiligkeit verdient aber auch heute Gehör. Seine ganze (auch theologische) Wirksamkeit in den Rahmenbedingungen seiner turbulenten Zeit, an der er litt, ist ein großes Zeugnis für Selbstlosigkeit und Bescheidenheit. Was ihn zutiefst bewegte, ging weit über die Ausdrucksmöglichkeiten seines theologischen Instrumentariums, das ihm zur Verfügung stand, hinaus. Es reicht in die vitale Sphäre seiner Christusfrömmigkeit und von ihr her seiner Kirchenfrömmigkeit hinein.

In einem umfassenden Horizont inkarnationsmystischer Bewußtheit kommen bei Canisius Denken und Tun, Theologie und Spiritualität überein, und werden Positivität und Mystik zueinander vermittelt. Auch als Theologe, der die positive Theologie beherrscht, bleibt Canisius ein Mystiker.

47 „Die Kirchlichkeit ist ohne Zweifel der deutlichste und bezeichnendste Ausdruck, den die Religiosität Canisius' gefunden hat.“ Schneider, Briefe, 46.

48 „Man wird in seinen Briefen und privaten Aufzeichnungen vergebens einen eigentlichen Widerhall auf die seine Zeit bewegenden Probleme und noch weniger eine persönliche Auseinandersetzung mit ihnen suchen. Die Einheit von kirchlichem Sinn und christlicher Religiosität war ihm nie fraglich geworden, und deshalb konnte er sich auch nie vor die Notwendigkeit einer Entscheidung zwischen beiden gestellt sehen.“ A. a. O. 43.

49 „Non acie quidem ingenii speculativi fuit, ut P. Lainius vel P. Salmeron, neque iudicio historico-critico fuit praeditus sicut S. Bellarminus, attamen – id, quod maioris erat momenti – intime sentiebat, quae ad vitam religiose degendam suo tempore essent necessaria.“ Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi latini et germanici (= Societatis Iesu Selecti Scriptores II), 1, hg. v. Friedrich Streicher, Rom-München 1933, 7*.