

Der Priester soll sich aber auch deshalb mit dieser Frage befassen, weil nur Christus und das Christenthum diese Frage lösen kann und gewiß auch lösen wird.

Sehr schön sagt darüber Ketteler: „Christus ist nicht nur dadurch der Heiland der Welt, daß er unsere Seelen erlöst hat, er hat auch das Heil für alle anderen Verhältnisse der Menschen, bürgerliche, politische und soziale gebracht. Er ist auch insbesondere der Erlöser des Arbeiter-Standes. Heil und Verderben dieses Standes hängt davon ab, ob sie mit oder ohne Christus gelöst wird; ohne sie vermögen alle Humanitäts-Bestrebungen solcher sogenannten Freunde des Arbeiterstandes nicht zu verhüten, daß dieser Stand wieder in die Verhältnisse des alten Heidenthums zurückfalle, aus welchen sie durch Christus gerettet wurden.“

Wenn nun die Lösung dieser Frage so innig mit dem Christenthume zusammenhängt, wer ist dann mehr zur Beteiligung herausgesondert als der Klerus, daß er sich in Schrift, Wort und That dieser Sache annehme. Gewiß, wenn diese Frage richtig verstanden und gewürdigt wird, dann wird sich die Zuversicht des Hochw. Bischofes erfüllen können, die er Seite 144 mit den Worten ausspricht: „Je mehr die Welt mit allen ihren Unternehmungen dem Arbeiterstande zu helfen, Bankerott macht, desto gewisser naht die Zeit, wo Gott durch das Christenthum dem Arbeiterstande wieder helfen wird.“

Natur und Gnade.

Unsere Zeit strebt mit auffallendem Bemühen nach Wahrheit, nach Sittlichkeit, nach Recht, nach Bildung, nach materieller Wohlfahrt; und sie hat auch unlängst namentlich auf dem Gebiete menschlichen Wissens große, ungeheure Fortschritte gemacht.

Allein sie ist von dem Wahne beherrscht, daß das menschliche Forschen zum endlichen Besitze der absoluten Wahrheit,

dass die angestrebte ehrbare Sitte zum dauernd beseligenden innern Frieden führen werde! So oft getäuscht, ermüdet diese weltliche Wissenschaft doch in ihrem Bemühen nicht, so oftmals schien sie ihr Ideal schon ergreifen zu können und so oftmals sah sie dasselbe ihren Händen wieder entfliehen, sah es wieder in unendliche Ferne gerückt! Und auf's Neue eilt sie ihm nach — in ungeheuren Sprüngen, um endlich es zu erreichen! Vergebens!

Unsre Zeit ignorirt das Christenthum mit seiner Lehre, dass die absolute Wahrheit nur im Glauben, dass die vollendete Sittlichkeit nur durch die göttliche Gnade zu erreichen sei.

Und warum verzichtet man doch vornehm auf den Glauben? Warum stößt man doch trozig die ewig suchende, stets hilfsbereite Gnade von sich?

Ist wirklich jedes Individuum, das den Kreisen profaner, unchristlicher Wissenschaft angehört, in der That so sinnlich, so böse, dass es positiv aus reiner Hoffart sich der christlichen Wahrheit entgegenstimmte, wie mitunter von Männern orthodoxer Richtung rasch und unüberlegt behauptet wird?

Vielleicht kennt man die kirchliche Lehre von der Gnade viel zu wenig, versteht nicht die Bedeutung dieser Lehre für das praktische Leben; und dies vielleicht gerade deshalb, weil der Inhalt derselben in der Theologie viel zu stiefmütterlich behandelt, im Religionsunterrichte auf dieselbe viel zu wenig Gewicht gelegt wird!

Das Uebernatürliche im Leben des Menschen überhaupt ist nicht bloß auf profanem Gebiete des menschlichen Wissens eine ungekannte oder unbeachtete Erscheinung, es hat seit lange schon selbst auf dem Gebiete der Theologie seine Bedeutung, seine Geltung, seine Stellung verloren. Der Nationalismus des vorigen und unsers Jahrhundertes hat ja auch dieses Gebiet mit seiner glatten Tünche überzogen, abgefärbt und einen Zauberkreis um alles Leben und Wissen gezogen, über welchen hinaus es nichts mehr geben sollte, nichts mehr gewußt werden konnte und durfte!

Daher ging man dann über die spezifisch christlichen Glaubenslehren allzu leicht hinweg; wie lästige, leider nicht zu beseitigende Schlagbäume auf dem Wege der theologischen Wissenschaft wußte man sie oft, da man sie nicht zu zerbrechen wagte, doch zu umgehen, um sie unerkannt und unerforscht hinterm Rücken liegen zu lassen! Wer wollte dies läugnen?

Neuferte sich doch selbst einmal ein Pfarrer, dessen theologische Bildung in jene erwähnte Zeit gefallen war und der als hochbetagter Greis alle Tage seinem Lebensende entgegensah, bei Gelegenheit einer traulichen Besprechung, daß er nun bald hinübergehen und Gott anschauen werde! „Gott anschauen?“ wiederholte er nachsinnend, was das heißt, das sind uns die Theologen noch immer schuldig geblieben! Ja wohl! die Theologen seiner Zeit und unserer Zeit!

Doch in der neuesten Zeit ist allerdings der Umschwung auf kirchlichem Gebiete ersichtlich; naturgemäß begann er zunächst auf dem Felde des praktisch religiösen Lebens, auf welchem wir Verbreitung und Aufblühen der kirchlichen Orte, Gründung zahlreicher religiöser Vereine, häufigen Empfang der Sakramente, eine vermehrte Uebung der Askese u. s. w. wahrnehmen, Erscheinungen, die ihre Grundlage nur in der dogmatischen Lehre vom Uebernatürlichen des Christenthumes haben, die aber eben deshalb der sogenannten Welt widerlich, fremd, mindestens unbegriffen bleiben. Und es ist kein Zweifel, daß die Erfolge dieser Bestrebungen um so gesicherter und reichlicher sein werden, je klarer man sich der dogmatischen Grundlage bewußt ist, je gewisser dadurch der blinde, fanatische Eifer, wie er sich zuweilen bemerkbar macht und der immer schädlich wirkt, hintan gehalten wird!

Was nun so praktisch geübt wird, dessen sucht sich dann die Theorie zu bemächtigen und wir finden, daß die neueste Theologie gerade dem Uebernatürlichen im Christenthume, insbesonders der Lehre von der Gnade vorzügliche Aufmerksamkeit und eingehende Behandlung widmet.

Ob die neuesten Versuche dieser Art auch immer gelungen sind? Ob man die dogmatische Lehre von der Gnade, ihre Beziehung auf das Leben des Menschen dem Verständnisse unserer Zeit nahe bringen kann, wenn man einfach jene Gedanken wieder gibt, in denen die großen Scholastiker des Mittelalters und der folgenden Zeit die ewig unwandelbare Lehre der Kirche gefaßt, ausgesprochen und begründet haben, das ist allerdings noch die Frage!

Ob es richtig ist, mit denselben Begriffen von Sein, Natur, Geist, Materie u. s. w., wie sie Aristoteles drei Jahrhunderte vor Christus aufgestellt hatte, auch heut zu Tage die Lehre der Kirche zu erfassen und demgemäß darzustellen?

Ob es in der That der Wissenschaft nicht gelungen ist, in den Jahrhunderten, seit denen sie forscht und ringt, dabei vom Lichte des Christenthumes erleuchtet, richtigere Anschauungen und Begriffe von jenen Objekten zu gewinnen?

Ob die Philosophie seit Aristoteles, seit den Scholastikern immer nur irrite Wege gegangen, immer nur Falsches gefunden hat?

Es wird ebenso unbedingt bejaht, wie verneint und wir sehen gerade in unsren Tagen über diese Frage selbst die katholischen Theologen mit einander im Streite.

Die Einen wollen Rückkehr zu den unveränderten Prinzipien der scholastischen Zeit, die Andern fordern das gänzliche Aufgeben derselben, da sie zufolge der neuern Forschungen auf den Gebieten menschlichen Wissens gänzlich unhaltbar geworden wären; und wieder Andere wollen wie überall und immer so auch hier Verschmelzung der Gegensätze durch Annahme der alten, aber modifizirten Prinzipien. Und wenn auch in der Regel zur Zeit des Streites die ausgleichende Ansicht nicht viel gilt, so liegen doch meist gerade in ihr schon die Wurzeln, aus denen dann, wenn die wilden Wasser der Bewegung sich verlaufen haben, der Baum der wahren Erkenntniß empor wächst!

Diese angeführten Bemerkungen wolle man uns gütig gestatten, um es rechtserigen zu können, daß wir jetzt noch ein

Buch hier zur Kenntniß bringen, das schon vor längerer Zeit erschien und in andern theologischen Zeitschriften (Katholik 1861, Märzheft, Tübinger Quartalschrift 1. G. Hft. 1862, kath. Literatur-Zeitung, Wien, 1861, Nr. 20) bereits mehrfach besprochen worden ist. Das Interesse, das der berührte theologische Kampf einsloßt, einerseits und anderseits das Bedürfniß nach einer tieferen Kenntniß der spezifisch christlichen Glaubensgeheimnisse, insbesonders der Lehre von der Gnade veranlassen den Einsender, mit dem Inhalte des Buches bekannt zu machen, das Dr. Scheeben veröffentlicht hat unter dem Titel: Natur und Gnade, Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Mainz, Kirchheim 1861.

Es enthält aber, wie der Titel sagte, eine wissenschaftliche Darstellung der Gnadenlehre; es ist mit großer Lust und Liebe vom Verfasser geschrieben und befundet nicht bloß den großen Fleiß desselben, sondern auch dessen ganz besondere Begabung für Behandlung spekulativer Fragen und ist somit, da es in der That einem Bedürfnisse unserer Zeit entspricht, mit Freude zu begrüßen.

Darum wollen wir in den folgenden Blättern den Inhalt desselben in einem möglichst genauen Auszuge vorführen, um auf diese Weise einen oder den andern Theologen zur Lektüre des Werkes selbst zu veranlassen; er wird es nicht ohne Nutzen für seine eigene theologische Fortbildung und auch für die Seelsorge studieren.

Ich sage „studieren;“ das Buch ist wahrhaftig keine Unterhaltungslektüre, wie das schon aus dem Gegenstände und der Form der Behandlung erschlich ist, wenn der Verfasser es auch mitunter versteht, durch die Lebendigkeit seiner Schreibweise und den Blüthenreichthum seiner Sprache manche Parthien recht anziehend zu machen.¹⁾

¹⁾ In populärer Weise hat der Verfasser diesen Gegenstand in dem etwas später erschienenen Werke: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, frei

Der theologischen Richtung noch bekennt sich der Verfasser unbedingt zu den Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin, und wir haben somit ein Buch vor uns, das der „neoscholastischen“ Richtung angehört. Ob demnach der Verfasser zur Lösung der oben berührten Frage etwas beitragen wird, wie er doch beabsichtigt, läßt sich schon im Vorhinein nicht gerade bejahen, aber immerhin bleibt dem Buche sein Werth und entschiedener Nutzen gesichert.

Über seine Richtung spricht sich nämlich der Verfasser in seiner Vorrede aus, wenn er sagt, daß er die Gedanken, welche er bei der spekulativen Entwicklung der Lehre von Natur und Gnade zur Verwendung bringt, zumeist den Vätern der Kirche namentlich der griechischen, und den großen Theologen der scholastischen wie der späteren Zeit, vorzüglich aber dem Engel der Schule, Thomas von Aquin, „der ihm Plan und Prinzipien vorgezeichnet hat,“ entlehnt habe, wie er sich denn überhaupt enge an die Schrift, Väter und Kirche anschließt, da er nur die Absicht hat, „ut doceat id, quod didicit non a se ipso, sed ab illustribus ecclesiae viris.“ — Diesen Grundgedanken sucht nun der Verfasser eine prinzipielle Fassung zu geben, sie bis in alle Einzelheiten des natürlichen und übernatürlichen Lebensprozesses zu verarbeiten und durch eine seelenvolle Mystik zu beleben, wodurch er oft so anziehend wird.

Folgen wir der analytischen Übersicht, welche der selbe der Abhandlung voraussetzt, so finden wir den Plan für die Arbeit in lichtvoller Klarheit in dieser Weise gezeichnet, daß nach vorausgeschickter Einleitung der Stoff in 4 Kapiteln vertheilt erscheint.

bearbeitet nach P. Eusebius Nieremberg S. J. (1862, Herder in Freiburg), behandelt, während er die streng positive Begründung dieser Lehre in dem von ihm mit Anmerkungen versehenen, im lateinischen Texte neu herausgegebenen Werke des italienischen Jesuiten Anton Cassini: *Quid est homo, sive controversia de statu purae naturae* (1862, Kirchheim, Mainz) beibringt. Diese drei Werke ergänzen sich somit zu einem Ganzen.

Im 1. Kapitel wird die Bestimmung der Worte: Natürliche, Uebernaturlich, Natur, Uebernatur gegeben; im 2. wird die Natur und die natürliche Lebensordnung zuerst im Allgemeinen, dann die menschliche Natur im Besondern und wieder im §. 1 die Totalnatur des Menschen, im §. 2 die geistige Natur desselben dargestellt. Im 3. Kapitel kommt der Verfasser zur Hauptaufgabe, zur Darstellung der Gnade oder Uebernatur und der übernaturlichen Lebensordnung. Im §. I. gibt er vorläufige Grundbestimmungen derselben, im §. II. stellt er die Gnade und Uebernatur in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes dar, im §. III. gibt er eine genauere ontologische und physische Bestimmung der Gnade oder Uebernatur; im §. IV. behandelt er die Eigenschaften und Folgen, im §. V. die Kräfte und Akte dieser Gnade und Uebernatur. Im 4. Kapitel wird dann die Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade zur Darstellung gebracht. Ein kurzer Epilog, in welchem auf die Bedeutung dieser Lehre für die christlichen Glaubenslehren überhaupt hingewiesen wird, schließt die Abhandlung.

Man wird gestehen, daß der Plan zweckmäßig angelegt, klar gedacht und sorgfältig gezeichnet ist.

Einleitung.

In dieser spricht sich der Verfasser über den Stand- und Ausgangspunkt aus, den er bei seiner Arbeit eingehalten hat; er beleuchtet den Grund, auf dem er seinen Bau aufführen will, gibt das Material an, läßt jenen in groben Umrissen vorläufig vor uns erstehen und weist auf die Bedeutung hin, welche eine spekulative Behandlung der Lehre von der Gnade für das tiefere Verständniß der christlichen Hauptgeheimnisse, z. B. die göttliche Dreieinigkeit, Wesen und Folge der Erbsünde, Menschwerdung, Sakramente nothwendig hat.

Eine ausgedehnte lebhafte Bewegung auf dem Gebiete religiöser Fragen in unserer Zeit, sagt der Verfasser, lasse sich

nicht läugnen und wie sie die Aufmerksamkeit jedes ernsteren Beobachters der Zeit errege, so habe sie ganz besonders ihn auf's lebhafteste ergriffen, ihn bewogen, derselben tiefer nachzuforschen, den letzten Grund derselben aufzufinden, das Resultat seiner Forschung in der vorliegenden Arbeit zu veröffentlichen und auf diese Weise zur Beruhigung der Bewegung beizutragen, ja vielleicht selbst den Weg für die weitere, naturgemäße Fortbewegung dieser Fragen zu bahnen.

So überraschend es auch dem Leser vorkommen mag, aber es sei deshalb nicht minder richtig, was der Verfasser gefunden hat, daß nämlich die Frage der Gegenwart über das Verhältniß von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie mit den Fragen der letztern Jahrhunderte zwischen den Jansenisten und Jesuiten, und früher zwischen den Lutheranern mit Bajus und der katholischen Kirche, ja mit jenen zwischen Pelagius und dem heiligen Augustinus in einem innern nothwendigen Zusammenhang stehe. Es sei immer derselbe Gegenstand, wegen dem gekämpft werde; nur sei der Kampf früher auf dem ethischen Gebiete geführt worden, während er heute auf dem intellektuellen gekämpft werde.

Aber wie, fragt man sich, ist es möglich, daß der Streit wieder und zwar innerhalb der katholischen Kirche entbrennen kann, da doch diese längst den Irrthum des Pelagiusr durch die Annahme der Lehre des heiligen Augustinus, so wie den des Luther, Bajus und Jansenius in Erklärungen von Konzilien und Päpsten abgewiesen hat? Und warum soll er nicht wieder ebenso niedergeschlagen werden können wie der frühere?

Gewiß, sobald man den Standpunkt einnimmt, von dem aus die Kirche die sich ganz entgegengesetzten Lehren eines Pelagiusr und der Socinianer einerseits, sowie eines Luther, Bajus, Jansenius andererseits bekämpft hat, wird auch auf diesem Gebiete Frieden werden!

Es hatte sich aber die Kirche in diesem Streite auf den Standpunkt einer doppelten ethischen Ordnung, einer

zweifachen Bestimmung und Thätigkeit des Menschen gestellt, von diesem aus dann die Behauptung des Pelagius, der Mensch sei aus sich vollkommen befähigt für seine thatsächliche (d. i. übernatürliche) Bestimmung, für falsch erklärt und durch den Mund des heiligen Augustinus es ausgesprochen, daß für diese der Mensch absolut unfähig sei, ja nicht einmal einen Keim mehr dazu in sich trage.

Da aber in dieser Erklärung bloß materiell, nicht auch formell die Bestimmung des Menschen aufgefaßt war, d. h. nicht auch gesagt war, der Mensch sei unfähig, inwiefern diese eine übernatürliche ist, so folgerte man gerade daraus später die entgegengesetzte Lehre, daß die Seele des Menschen schon in ihrer Substanz (Luther), oder in ihren Kräften (Bajus), oder in ihren Neigungen (Jansenius) verderbt und somit zu allem (also auch natürlichen) Guten gänzlich unfähig sei.

Aber Beides, lehrt die Kirche durch Feststellung einer doppelten Lebensordnung des Menschen, sei falsch; ist der Mensch zwar für die ursprünglich gegebene (übernatürliche) Bestimmung absolut unfähig, so ist er dies doch nicht in seiner natürlichen Lebensphäre.

Wenn nun im ethischen Leben des Menschen eine zweifache Ordnung unterschieden wird, warum geschieht das nicht auch auf dem intellektuellen Gebiete?

Auch hier steht der Nationalismus, der ja der menschlichen Vernunft die Kraft zur Erkenntniß aller und jeder religiösen Wahrheit zuschreibt, selbst die Glaubensgeheimnisse in sein Bereich gezogen wissen will, dem falschen Suprationalismus, dem Traditionalismus, der der Vernunft jede Fähigkeit für irgend eine religiöse Erkenntniß pure abspricht, gerade gegenüber.

Vom Standpunkte aber einer doppelten Ordnung der religiösen Erkenntniß werden sich beide Systeme als gleich falsch erweisen. Doch zum Verwundern des Verfassers hat man das

leider noch immer nicht gethan; wenn man schon von zwei Arten der Erkenntnisse spreche, so würde doch die höhere nur bloß als Entwicklung der niedern angesehen, nicht aber würden zwei vom Grunde aus verschiedene Ordnungen anerkannt, während gerade eine solche Annahme außerordentlich gewinnreich sei; denn eine doppelte Ordnung von Thätigkeit im Erkennen und Lieben weise zunächst auf zweifache Kräfte hin und diese führe nothwendig auf den tiefsten Grund hinab, in welchem sie wurzeln, d. i. auf das Wesen, die Natur des Geistes selbst; denn Natur ist die Quelle und der Inbegriff aller Kräfte, welche in einem Wesen sind.

Zwei wesentlich verschiedene Ordnungen der intellektuellen und ethischen Thätigkeit sind demnach nothwendig durch eine zweifache ontologische Ordnung bedingt, durch die Natur, vermög welcher unsre Kräfte den Kreis der natürlichen Erkenntniß und Liebe beschreiben, und durch eine gewissermaßen zweite Natur, vermöge welcher unsre Thätigkeit die vollkommenste (übernatürliche) Erkenntniß und Liebe zu Gott zu Stande bringen kann.

Diese „gleichsam“ zweite Natur nennt der Verfasser „Uebernatur“, ein Wort, das zwar etwas neu klingt, aber die Gedanken sehr richtig bezeichne.

Diese Uebernatur ist nun „gleichsam“ (eine Abschwächungsformel, die zum Ueberdruß oft wiederkehrt) eine neue Natur im Menschen, aber nicht durch Hinzutreten „einer neuen Substanz“, oder durch Einpflanzung neuer Grundkräfte in unsre Seele, sondern durch Erhebung der ganzen Natur mit allen ihren Kräften in eine höhere Sphäre, durch Verklärung derselben, wodurch sie geistig aus Gott gezeugt und mit dem Kleide seiner Kinder angethan, nicht mehr als Dienerin in der Ferne stehen bleibt, sondern als Kind in seine vertrauliche Nähe gezogen wird, um zu jenen Geheimnissen seiner Herrlichkeit und Liebe zugelassen zu werden, die ihm, als sie noch ferne stand, verborgen und fremd bleiben mußten. Die Frage also, wie es zwei Ordnungen

der Erkenntniß und Liebe in Bezug auf Gott geben könne, löst sich durch die Annahme einer zweifachen Ordnung des Seins der vernünftigen Kreatur in Beziehung auf Gott.

Jene höhere Ordnung des Seins, in welcher durch die Uebernatur eine höhere Erkenntniß und Liebe in Bezug auf Gott begründet ist, ist die übernatürliche, ist die christliche Lebensordnung.

Ist alles übernatürliche Erkennen und Lieben nur vermög dieser „gleichsam“ zweiten Natur möglich, so begreift sich dann leicht das absolut Uebernaturliche und Geheimnissvolle des Christenthumes.

Geheimnissvoll und übernatürlich ist dieses demnach als Anstalt zur Erreichung des übernatürlichen und geheimnissvollen Zweckes.

Geheimnissvoll, d. h. verborgen für die natürliche Vernunft ist dann die christliche Erkenntnißlehre; der Inhalt derselben wird nicht bloß nie begriffen werden können, sondern die Vernunft wird immer bloß ein schwaches Analogon dafür finden können.

In dieser übernatürlichen Ordnung des Seins wird auch die christliche Ethik ihre übermenschliche und eigenthümliche Heiligkeit begründet finden.

Auf Grund dieser zweifachen Ordnung tritt erst das Eigenthümliche des Christenthums in seinem ganzen Glanze hervor; von diesem Gesichtspunkte aus begreift man die Wahrheiten des Christenthums in ihrem inneren Werthe, in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhang; von diesem Standpunkte aus, wagt der Verfasser endlich zu behaupten, vermöge man eine wahrhaft christliche Wissenschaft zu organisiren.

Die Darstellung dieser angeführten doppelten Lebensordnung ist denn die Aufgabe und der Inhalt des Buches in den folgenden 4 Kapiteln.

Erstes Kapitel.

Bevor die Darstellung des Gegenstandes selbst beginnt, hält der Verfasser für nothwendig, sich über die Worte, die zur Anwendung kommen, zu verständigen und die Begriffe derselben genau zu bestimmen; es sind die Worte: Natürliche, Nebernaturliche, Natur, Nebernatur.

§. 1.

„Natur.“

Die Ethymologie gibt dem Verfasser den Faden, an welchem er dem Grundbegriffe des Wortes durch alle mannigfachen Wendungen, die die Bedeutung desselben durchläuft, folgen kann.

Natur vom lateinischen *nascor*, wie das griechische *φύσις* vom *φύειν*, *φύεσθαι*, bedeutet zunächst den Ursprung durch Zeugung und die Geburt, darum auch das erzeugte Wesen, wie das zeugende Prinzip, da ja durch Zeugung vollkommen Aehnliches hervorgebracht wird (*Simile simile generat*); somit bedeutet das Wort denn überhaupt das, was durch Zeugung einem Andern mitgetheilt wird. Und darum wieder bezeichnet Natur die Kraft, welche die Aehnlichkeit zu bewirken im Stande ist, also die der Mittheilung fähige Wesens- oder Lebensform (*species*), in weiterer Folge dann das spezifische Wesen einer Sache selbst, aber mit der Schattirung des Begriffes, inwiefern dieses eine Thätigkeit, Grund und Wurzel des Lebens, *principium motus in re* ist. Auf diese Weise erblicken wir nun auf einmal Natur gebraucht zur Bezeichnung der Beschaffenheit irgend eines Gegenstandes, nicht so sehr der Wesenheit desselben.

So wird also Natur sowohl in concreto als in abstracto gebraucht. In ersterer Beziehung bezeichnet es zunächst das, was durch Zeugung entsteht; inwieferne diese aber nur in einem vorhandenen Stoffe geschehen kann, der die Mittheilung des Lebens empfängt, bezeichnet Natur auch das Wesen und die Gattung der aus dem belebten Stoffe und einem belebenden und bewegenden Prinzipie zusammengesetzten

Dinge, also im Gegensäze zu den geistigen Wesen, die nicht zeugen, die Gesamtheit aller im Stoffe lebenden Wesen, somit ferner die Gesamtheit und Ordnung aller materiellen Dinge, mit allen ihren Kräften und Verhältnissen, mit ihrer Bewegung und ihrem Leben, die Welt der materiellen Dinge.

In abstracto aber, inwieferne es das Wesen einer Sache überhaupt und das Lebensprinzip, wie es immer sein möge, ausdrückt, lässt sich das Wort Natur auch auf die Geister, die geschaffenen, wie selbst auf den unerschaffenen Geist, Gott, anwenden.

§. 2.

„Natürlich.“

Die Bedeutung von „Natürlich“ folgt selbstverständlich der Bedeutung von „Natur“ in allen ihren Wendungen.

Im Allgemeinen ist „Natürlich“ das, was zur Natur gehört, aus derselben hervorgeht oder derselben entspricht; natürlich heißt somit jeder Gegenstand der sinnlichen und auch der geschaffenen geistigen Welt; denn jede Wirkung an diesen Gegenständen, oder nach Art des Wirkens dieser oder durch diese; ferner Eigenarten und Kräfte, die entweder zum Wesen eines Gegenstandes selbst gehören, oder zugleich mit demselben an demselben da sind, oder allgemeiner, der Wesenheit einer Sache nicht entgegengesetzt sind.

Somit ist natürlich ein Gut, das einem Wesen ursprünglich schon bestimmt ist, oder durch eigene Kräfte erreicht werden kann, oder inwieferne dasselbe dem Wesen entspricht, oder dieses selbst vollendet.

Natürlich ist auch die Ordnung eines Wesens zu seinem Ziele und zwar zunächst wohl das Ziel, das durch die einem Wesen eigenhümlichen Kräfte und Thätigkeit erreicht wird, aber auch weiter jenes Ziel und somit die Ordnung nach demselben, das es durch höhere Einwirkung, Kraft göttlicher Natur befähigt, erreichen kann.

§. 3.

man ist dann mit der „Übernatürliche.“

Dem Natürlichen ist nicht das Übernatürliche, sondern das Nichtnatürliche kontradiktiorisch entgegengesetzt, d. h. das, was nicht zur Natur gehört, oder nicht aus derselben hervorgeht, oder nicht derselben entspricht, Natur in abstracto als Wesenheit gefaßt, welche alles das nicht in sich schließt, was sie doch in ihrem wirklichen Vorhandensein im Einzelnwesen bestimmt und modifizirt, die Individualität. Und doch kann dieses im gewissen Sinne wieder natürlich genannt werden, inwiefern es mit der Natur in engster Verbindung ist und nicht höher steht als diese selbst.

Was nun aber in der Natur ist und doch zugleich so über dieser ist, über sie hinausgeht und höher steht als sie selbst, ist übernatürlich, also entweder ein Wesen, das über die Natur als materielle Weltordnung gefaßt an Würde, Kraft und Thätigkeit erhaben ist, also jedes geistige Wesen; dann jede Ursache, die nicht zum Bereiche der materiellen Natur gehört, sowie eine Wirkung, die nicht aus den Kräften der Natur, an der sie vorkommt, hervorgehen kann.

Dieser Begriff von Übernatürlich ist zunächst ein negativer, inwieferne damit bezeichnet wird diejenige Würde, diejenigen Eigenschaften und Zierden, Kräfte, Thätigkeit, Beziehungen in der Natur, welche über alles Derartige, was zur Natur gehört, d. h. auf die Wesenheit und Substanz der Sache sich gründet und daraus fließt, so erhaben sind, daß sie einer höheren, eigenthümlichen Ordnung angehören.

Aber „Übernatürlich“ ist zugleich ein positiver Begriff, was manche Theologen, wie der Verfasser bemerkt, nicht gehörig würdigen und bezeichnet so eine Vollkommenheit, ein Gut, das an sich einer höheren Natur zukommt, einem höheren Wesen natürlich ist, der niederen Natur aber dadurch zu kommt, daß sie „gewissermaßen“ über ihre eigene Würde und Kraft zu der über ihr stehenden Natur erhoben wird.

So ist es z. B. für den Engel natürlich, unsterblich zu sein, für den Menschen ist aber dies übernatürlich, da es ihm nach seinem stofflichen Leibe natürlich ist, der Auflösung entgegen zu gehen.

§. 4.

„Uebernatur.“

Wenn „Uebernaturlich“ angewendet wird zur Bezeichnung einzelner Erscheinungen und Eigenschaften zc. an einem Dinge, die über dessen Sphäre hinausliegen, so wird das Wort „Uebernatur“ nach Analogie mit „Natur“ am geeignetsten sein zur Bezeichnung jener Zuständlichkeit eines Wesens, vermög welcher dieses in seinem Sein, als auch in seinen Kräften, Thätigkeit, Beziehungen und seinem Ziele zusammen in die Rangordnung einer höheren Natur erhoben ist, nicht bloß theilweise nach einzelnen Eigenschaften, z. B. daß der Mensch bloß unsterblich wäre ohne Freiheit von sinnlichen Begierden; so hätte auch Gott ihm den übernatürlichen Glauben verleihen können, ohne jedoch den ganzen Reichtum göttlichen Lebens ihm mitzuthielen.

Und mit Recht sprechen wir von einer Uebernatur, wenn wir an einer niederen Natur übernatürliche Eigenschaften und Thätigkeit wahrnehmen; denn diese müssen ebenso nothwendig auf eine gewisse Grundkraft und Grundrichtung, auf ein höheres Ziel als ihre Grundlage zurückgeführt werden, wie das bei den Eigenschaften und der Thätigkeit der Natur der Fall ist, worunter wir ja auch nicht eine bloße Sammlung jener Eigenschaften zc., sondern das Prinzip verstehen, worin sie wurzeln und aus dem sie hervorgehen, wie z. B. dies beim Menschen die Vernünftigkeit (intellectualitas) ist.

Somit bezeichnet Uebernatur „jene zu der Natur eines niederen Wesens hinzutretene höhere Natur, d. h. Beschaffenheit und Verklärung, welche dasselbe in seiner ganzen Tiefe und Ausdehnung ergreift und es ganz auf die Stufe der eigenen höheren Natur stellt.“

zu Natur, ihm zugehörig ist, so kann es sich nicht um einen
eigenen Inhalt und darum §. 5. und darum nicht um
Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte
in grundsätzliche und in die Begriffe.

Durch die Gewinnung des Begriffes Nebernatur werden
die früher besprochenen Begriffe noch näher bestimmt, nämlich
daß, wie das Natürliche dasjenige ist, was zur Natur gehört,
aus ihr hervorgeht oder ihr entspricht, so das Nebernaturliche
das ist, was zur Nebernatur gehört, aus ihr hervor-
geht und ihr entspricht. Durch diese Bestimmung von „Neber-
naturlich“ werden klare und gründliche Begriffe für die Lehre von
der übernatürlichen Lebensordnung, der Gnade überhaupt gewon-
nen, Zweideutigkeit und Unrichtigkeit hintangehalten.

Soll aber „Nebernatur“ und „Nebernaturlich“ noch näher
bestimmt werden, so ist zu bemerken, daß man unter „Neber-
natur“ nicht ebenso wie unter Natur zunächst eine Substanz
zu verstehen habe; denn Natur bezeichnet ja formell nicht die
Substanz einer Sache, sondern als principium motus in re
vielmehr die aus dem Wesen entstehende Lebens-
kraft und Neigung zur Thätigkeit und Bewegung. Wenn
dennoch mit Nebernatur die von einem höheren Wesen an eine
niedere mitgetheilte Lebenskraft und Neigung nach einem be-
stimmten Ziele, in wie ferne diese über dessen Sphäre hinans-
geht, also eine höhere, verklärende Beschaffenheit der niedern
Natur bezeichnet wird, so ist der Gebrauch des Wortes ebenso
gerechtfertigt, als wenn wir von Jemandem z. B. sagen, daß er
sich etwas (aus Gewohnheit) zur andern Natur mache, d. h.,
daß er zu einer gewissen Sache eine so tief gewurzelte Neigung
und Fähigkeit habe, wie eine solche sonst nur mit der Natur
gegeben sein kann.

Bezeichnet Nebernatur nun nicht Substanz, sondern eine
Beschaffenheit — Akzidenz im aristotelisch-scholastischen Systeme der
Philosophie, das, wie wir sehen, der Verfasser unbedingt adop-
tiert, — so hat man sich wohl vor dem Mißverständnisse zu

hüten, daß die Uebernatur als Beschaffenheit nicht etwa für bloße Entwicklung oder Steigerung der natürlichen Kräfte in ihrer Sphäre gehalten werde, zufolge welcher allenfalls eine niedere Natur einem höhern Wesen durch Nachahmung in seiner Art und Weise nach dem eigenthümlichen Ziele zu streben, ähnlich zu sein sich bemühte, secundum modum sibi proprium, nicht secundum modum ejus d. i. des höhern Wesens selbst.

Eine solche Auffassung wäre rationalistisch, vermögt welcher man allerdings von einem übernatürlichen Ziele spricht, aber die Kräfte und ihre Richtung dazu zugleich in und mit der materiellen Natur schon gegeben sein läßt; die Kräfte streben allerdings über diese hinaus nach dem Ziele, das aber nur in der durch sie erreichten Ähnlichkeit mit dem höhern Wesen besteht, daß wir z. B. Gott in ähnlicher Weise erkennen und lieben, wie er sich selbst erkennt und liebt, nicht aber in gleicher Weise.

Ebenso sei darum das Uebernaturliche im Sinne der Jansenisten kein solches, da sie darin nur die Korrektur und Wiedererhebung der gefallenen Natur in ihrer Sphäre sehen; und nicht minder falsch sei die Behauptung einiger katholischer Theologen, die übernatürliche Gerechtigkeit sei nämlich nur die durch freie Willensbestimmung entwickelte, vom Schöpfer aber in der Natur wie im Keime schon niedergelegte Gerechtigkeit.

Uebernaturlich ist vielmehr das außerhalb und unabhängig von der Schöpfung der Natur von der höhern Natur (Gott) der niederen mitgetheilte Gut, was jene eigenthümlich (natürlich) hat und anstrebt, so daß diese der höhern nicht bloß secundum modum suum, sondern secundum modum ejus ähnlich werde.

Und die Uebernatur ist sodann Erhebung des gesammten Organismus einer niedern Natur in eine höhere Sphäre zu neuem höheren Wirken durch Eingießung neuer, höherer, von Außen und Oben kommender Kräfte.

Die Väter der Kirche suchen diese Erhebung klar zu machen in Beispielen von einem Baume, dem das Reis einer edleren Art aufgepflanzt wird, durch das er nicht mehr nach seiner Art und Natur, sondern nach Art und Natur des Baumes, von dem das Reis genommen ward, vegetirt, Blüthen und Früchte hervorbringt. Andere heilige Väter bringen das Beispiel des Metalles, das ins Feuer gelegt, nicht sein eigenes Wesen verliert, wohl aber die Gluth und die Eigenschaften des Feuers annimmt, so daß es leuchtet und brennt, als wenn es Feuer wäre. So erhält auch die Seele durch die Einwirkung der göttlichen Natur eine Beschaffenheit, durch die sie zu einem mehr göttlichen als menschlichen Leben erblüht, göttliches Licht und göttliche Wärme in sich aufnimmt und so „gleichsam“ eine neue, zweite Natur nach Art der göttlichen annimmt.

Da durch die Uebernatur nicht eine neue Substanz zur niedern Natur hinzu tritt, sondern nur das Wesen dieser erhoben und verklärt wird, so muß nothwendig die niedere Natur der Erhebung und Verklärung fähig sein, was voraussetzt, daß die zu verklärende Natur schon eine Nehnlichkeit mit der höhern, der sie ebenbürtig werden soll, haben muß; denn ein Wesen, das übernatürliche Erkenntniß erhalten soll, muß an sich schon der Erkenntniß fähig sein, also eine aus seinem Wesen fließende Erkenntnißkraft besitzen, welche durch das höhere, übernatürliche Licht gehoben und in eine neue Sphäre eingeführt werden soll. Darum ist ein Stein, ein Thier der übernatürlichen Erkenntniß nicht fähig, da es nicht einmal eine natürliche besitzt.

Beide Ordnungen der Natur und Uebernatur sind also einander verwandt und ähnlich. Deshalb könne in gewissem Sinne das Uebernatürliche auch natürlich, in wie ferne es mit der Natur übereinstimmt, nie aber unnatürlich genannt werden.

Nach dem bisher Gesagten lasse sich nun genau bestimmen, was zur übernatürlichen Ordnung, was zur natürlichen gehöre, und im Allgemeinen oder abstrakt sei das leicht, nicht so aber

im Besondern und konkret. So könne man leicht von der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes reden und sagen, jene sei übernatürlich, welche nicht von uns allein, sondern mittelst Hilfe der aktuellen Gnade zu Stande kommt, aber anzugeben, warum diese nicht von uns hervorgebracht werden könne, worin sie sich von der natürlichen unterscheide, das sei sehr delikat und schwierig und man müsse da mit dem Jesuiten Martinez de Ripalda, dem Verfasser des einst so berühmten Buches: De ente supernaturali, ausrufen: nolo ulterius stringere, ne sanguinem emungam!

Um diese Scheidung des Natürlichen und Uebernaturlichen in concreto durchzuführen, stellt der Verfasser im folgenden Kapitel die Ordnung des natürlichen Lebens in ihrem ganzen Umfange dar, zeigt erftlich, was die Natur ist, was sie umfaßt und was sie umfassen kann, dann zweitens, was sie nicht in sich begreifen kann, und welche ihre Grenzen sind.

Ueber diese hinaus beginnt die übernatürliche Ordnung.

Zu diesem Zwecke handelt es sich eigentlich um die gründliche Darstellung der Natur des Menschen im Verhältnisse zu Gott als der absolut höchsten Natur, weshalb dann der Verfasser, nach einer kurzen Erörterung der Natur im Allgemeinen, in einer sehr eingehenden Weise dieselbe zur Darstellung bringt.

Zweites Kapitel.

Die Natur und die natürliche Lebensordnung.

Wenn die Uebernatur und die übernatürliche Lebensordnung vollkommen erfaßt und begriffen werden soll, muß vor Allem die Natur in concreto und die in ihr begründete natürliche Lebensordnung richtig bestimmt und allseitig erkannt worden sein; nur die vollständige Erkenntniß dieser vermag vor jenen vielen Irrthümern zu bewahren, denen man in dieser Beziehung auf dem Gebiete der Philosophie sowohl wie der Theologie begegnet.

Man wird sich dann wohl in Acht nehmen, auf Kosten der Natur die göttliche Gnade allzusehr zu erheben, da man doch ihre Erhabenheit nur herabdrückt, wenn man ihre Wirksamkeit allenfalls nur in der Belebung der todt gewordenen Natur oder etwa in einer Ausbesserung, einer Korrektur der schadhaft gewordenen, nicht aber in einer eigentlichen Erhebung derselben über ihre Sphäre erblickt, da die Gnade auf diese Weise nur einem natürlichen Bedürfnisse entsprechen und somit allerdings einen Werth für den Menschen, aber nur einen relativen, äußern, nicht aber einen absoluten, innern bestehen würde. Und doch treffen wir diese falsche Auffassung der Gnade nicht bloß bei Häretikern, sondern selbst bei katholischen Theologen.

Und warum? Weil man sich über die Grenzen, Kräfte und Ziele der Natur nicht klar geworden ist.

Deshalb habe man zwei Prinzipien festzuhalten, erklärt der Verfasser, die sich aus dem früher entwickelten Begriffe von Natur ergeben. Versteht man nämlich unter Natur „den aus der Substanz und Wesenheit eines Wesens an sich nothwendig hervorgehenden Lebensgrund, mit einer bestimmten Kraft und Tendenz, welche aus sich nach einem bestimmten Ziele und nach einer bestimmten Entwicklung und Vollendung strebt,“ so steht fest:

1. Jedes Wesen hat vom Schöpfer in und mit seiner Wesenheit eine gute und mit Kraft ausgerüstete Natur erhalten, die eine solche, nämlich eine gute, unter allen Umständen und Verhältnissen bleibt; und hat in sich aktive Kräfte und das Streben nach einem Guten, das es durch die Entwicklung dieser Kräfte erreichen kann und soll.

2. Für diese mit bestimmten Kräften ausgerüstete Natur gibt es nur eine bestimmte, diesen Kräften angemessene und entsprechende Entwicklung und Vollendung.

In Folge des ersten Prinzipes kann demnach nie gesagt werden, daß irgend eine Natur je vernichtet werden könnte, weder in ihrem eigentlichen Lebensgrunde, noch in ihren Kräften, noch

auch nur in ihren Neigungen. Nichts, auch nicht die Sünde vermag diese herbeizuführen und deshalb bleibt selbst im Teufel noch die Erkenntniß des Wahren und das nothwendige Hinstreben zum Guten, wenn dies letztere auch durch die Willenskraft beständig abgelenkt ist und bleibt.

Darum müßten schon vom philosophischen Standpunkte aus, nicht bloß vom theologischen, die Systeme der Cuthianer, Monosogenen und Monotheleten der älteren Zeit, deren Häretiken dieser philosophische Irrthum von der Unselbstständigkeit der Natur zu Grunde liegt, in neuerer Zeit aber die Lehren eines Luther, Baius, Jansenius als falsch verworfen werden, da ja dem theologischen Systeme dieser Männer der berührte philosophische Irrthum zu Grunde liegt. Da auch vom Traditionalismus der neueren Zeit muß dasselbe gesagt werden, weil er auf intellektuellem Gebiete dasselbe behauptet, was jene auf dem ethischen ausgesprochen haben, daß nämlich in der menschlichen Erkenntnißkraft kein ursprüngliches, eigenes Streben mehr, sich zu entwickeln und die Erkenntnißobjekte sich anueignen, vorhanden sei.

Das Gute nun, wozu die Natur unter allen Umständen, die menschliche Natur selbst nach dem Sündenfalle, Neigung und Streben, wofür sie aktive Kräfte für immer besitzt, ist das Ziel der Natur, das nach dem angegebenen zweiten Prinzipie nur ein bestimmtes sein kann.

Ganz gut kann dieses Ziel in ein inneres und äußeres unterschieden werden, je nachdem das Wesen in der innerlichen Entwicklung und Bewegung der Kräfte seine Vollendung findet, oder dadurch auch eine gewisse Bewegung und Thätigkeit des Wesens nach außen hervorgerufen wird, wodurch es eine gewisse Stellung in Beziehung zu anderen, namentlich höheren Wesen erhält.

Das innere Ziel eines vernünftigen Wesens besteht in der Seligkeit (beatitudo) desselben, bei allen Wesen aber in einer denselben innwohnenden Vollkommenheit; das äußere aber in der zu anderen Wesen, namentlich zu Gott hergestellten

Beziehung, inwieferne die Wesen in ihrer inneren Vollendung die Herrlichkeit Gottes offenbaren, ihm unterworfen sind, ihm dienen.

Wird das innere Ziel in Betracht gezogen, so fragt es sich:

1. Welcher Vollkommenheit (als Maximum) ist ein Wesen (absolut) fähig?

2. Welche Vollkommenheit (als Minimum) muß dasselbe haben, um nicht ihr absolut nothwendiges Ziel zu verfehlten?

Es leuchtet somit von selbst ein, daß die mögliche und die nothwendige Vollkommenheit eines Wesens streng von einander gehalten werden müssen. Aber dieser Umstand ist häufig von Theologen übersehen worden, namentlich von jenen der sogenannten schola Augustiniensium, wie Gregor Ariminensis, Kardinal Noris, Berti, Belleli u. a., wegen ihrer Verehrung für den heil. Augustin so genannt, die behaupteten, daß jene Vollendung für den Menschen ausschließliches Ziel sei, deren er überhaupt fähig sei und die somit das übernatürliche und natürliche Ziel miteinander verwechselten.

Das natürliche Ziel, welches das Wesen erreichen muß (als Minimum), ist nur jene Vollendung, welche es aus sich erreicht, wofür es die aktive Kraft in sich und aus sich hat.

Aber absolut fähig ist ein Wesen auch noch einer höheren, höchsten Vollendung (als Maximum), eines höchsten Ziels, inwieferne es die indifferente Möglichkeit (obedientia potentialis) besitzt, entweder aus sich, aber durch Anregung und Unterstützung eines andern Wesens eine höhere Vollendung sich zu erwerben, oder geradezu durch ein anderes, das höchste Wesen, wenn auch mit eigener Mitwirkung die höchste Vollendung mitgetheilt zu erhalten. So ist die natürliche Vollendung einer Pflanze (inneres Ziel) und muß sein jene, welche durch die vollständige Entwicklung der in ihrem Samen beschlossenen Kraft hervorgebracht wird; nicht nothwendige (nicht natürliche in diesem Sinne), aber mögliche und höhere ist jene, welche etwa durch Aufzopfung einer höheren Gattung erreicht wird.

Demnach steht in Betreff der Natur in concreto im Allgemeinen fest:

1. „Die Natur ist als solche in jedem Wesen gut und hat eine Kraft und Tendenz nach einer gewissen Entwicklung.“

2. „Der nothwendige und natürliche Kreis der Entwicklung und Vervollkommnung eines Wesens ist der und nur der, welcher den in der Natur liegenden aktiven Kräften entspricht.“

§. 1.

Die Totalnatur des Menschen.

Da in der Lehre von der Gnade eigentlich nur die menschliche Natur, nicht aber die Natur überhaupt in Betracht kommt, so ist es nothwendig, das Wesen derselben insbesonders und mit aller Gründlichkeit zur Darstellung zu bringen.

Der Verfasser handelt deshalb zuerst von dieser in ihrer Totalität, dann aber im Besondern von der geistigen Natur des Menschen, da nach dem früher Gesagten, daß Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen der Natur und Uebernatur stattfinden müsse, der Mensch nur durch sie der göttlichen Natur theilhaftig werden kann.

Was das Wesen der menschlichen Natur anbelangt, so ist diese nun zwar eine einheitliche, aber darum doch keine einfache; sie ist zusammengesetzt aus Leib und Seele oder, metaphysisch ausgedrückt, aus einem potenziellen (bestimmabaren, materiellen) und aktuellen (bestimmenden, formellen) Prinzip nach Analogie der Naturdinge überhaupt, freilich mit dem wesentlichen Unterschiede, daß im Mineral das formelle Prinzip ganz und gar von der Materie verschlungen, in der Pflanze aber und im Thiere entweder in seiner Thätigkeit oder nur in seinen Funktionen absolut an das materielle gebunden ist, während es im Menschen „seine eigene, vom materiellen unabhängige Thätigkeit, namentlich die intellektuelle Erkenntniß entwickeln kann“ und so vollkommen in sich selbstständig ist (eine forma non inhaerens,

sed in se subsistens). Dessen ungeachtet vollführt dieses Prinzip im Menschen alle jene Funktionen, welche in den verschiedenen Abstufungen der niedern Natur von je eigenen formellen Prinzipien hervorgebracht werden.

So sind aber durch dieses Prinzip gerade im Menschen alle Stufen der Wesenleiter der Welt, der geistigen wie der materiellen, konzentriert, der Mensch zum Zentrale derselben gemacht und im Stande, das reichste und mannigfachste Leben zu entfalten.

Geist und Materie als principia naturae sind an sich gegensätzlich, aber dennoch in natürlicher Einheit auf wundersame Weise verbunden. Daher kommt es, daß diese Einheit keine vollkommene, harmonische ist, daß im Gegenthile die Materie unaufhaltsam der Auflösung entgegenstrebt, daß anderseits aber auch der Geist Fesseln zu entfliehen sucht, die ihn in seiner eignen Thätigkeit nur hemmen, zum Sinnlichen herniederziehen, so daß man im Allgemeinen sagen kann, daß alles Vollkommene im Menschen vom höheren Prinzipie, vom Geiste, alles Unvollkommene aber von Seite des niederen, des materiellen Elementes herrührt.

Doch ist diese Verbindung eine natürliche, „da der Geist sich die Materie zu seiner eigenen Leiblichkeit bildet, die er mit seinem Leben durchdringt, und die Materie, die an sich nicht böse ist, sondern nur mangelhaft und potenziell, sich dem Geiste hingibt und unterwirft.“ Der Geist gibt der materiellen Masse Einheit, Bewegung und Leben, zieht die Materie zu sich hinauf und veredelt sie, ohne jedoch ihre Wesenheit und somit ihre Thätigkeit gänzlich umbrechen zu können.

Diese vollständige Umbildung, Vergeistigung der Materie durch den Geist ist nur ein Ideal, das durch die Kraft des Geistes allein nie verwirklicht, aber immerhin als möglich von uns gedacht werden kann.

Diese Einheit ist aber weiter, wenn auch eine natürliche, doch keine ungestörte und unauflösliche wegen des Gegensatzes der verbundenen Prinzipien. Im Gegenthile ist es

natürlich, daß diese Verbindung nur eine zeitweilige ist, weil ja das geistige Prinzip nicht die Kraft hat, sich die Oberherrschaft zu erringen, das materielle aber vermög seiner Natur schon kein immerwährendes Ziel anzustreben hat. Der Mensch ist somit sterblich, vergänglich gleich dem Sinneswesen, anderseits unsterblich gleich den reinen Geistern; von seiner materiellen Seite sinnlich begehrend, den Lüsten des Fleisches hingeben, nach der geistigen aber davon befreit.

Und so ist einerseits dem Menschen nach seiner Totalnatur natürlich, sterblich und doch wieder unsterblich, von der Begierlichkeit bewegt und doch wieder davon frei zu sein. Für eine einheitliche, stetige Entwicklung liegt sonach weder die Kraft noch die Nothwendigkeit in der menschlichen Natur; sie ist nur dem Geiste in seiner Trennung vom Leibe möglich.

Findet indes eine einheitliche Entwicklung der Totalnatur dennoch statt, so kann eine solche nur durch übernatürliche Kraft in der Weise stattfinden, daß dem Auflösungstreben des Leibes und dem Begehrten der Sinnlichkeit durch die vollendete Unterordnung unter den Geist entgegengetreten wird.

In diesem Sinne ist dann allerdings die Unsterblichkeit und die Integrität des Menschen übernatürlich, inwiefern die Erhebung des Leibes zur beständigen Gemeinschaft mit dem Geiste durch vollständige Unterwerfung der Sinnlichkeit von dem Geiste ohne übernatürliche Kraft nicht vollzogen werden kann; aber das ist doch in Bezug auf die Totalnatur nur natürlich, da durch diese Erhebung wohl der materielle Theil des Menschen, nicht aber der ganze Mensch über seine, auch seine geistige Sphäre hinaufgerückt wird.

Können nun aber auch Unsterblichkeit und Integrität übernatürlich genannt werden, so ist diese Vervollkommnung der menschlichen Natur eben nur eine Vervollkommnung, aber nicht Übernatur im wahren Sinne. Soll der Mensch einer solchen theilhaftig werden, so muß er auch in Betreff des geistigen

Lebens über seine eigenthümliche Sphäre ganz hinaufgehoben sein. Durch diese Erhöhung erst erlangt der Geist die (übernatürliche) Kraft, seine Leiblichkeit sich vollkommen konform zu machen.

Da somit die geistige Natur des Menschen die eigentliche Grundlage für die ihm verliehene Nebernatur ist, so muß auf eine tiefere Untersuchung derselben eingegangen werden.

S. 2.

Die geistige Natur des Menschen.

Diese geistige Natur ist der eigenthümliche Vorzug (die differentia specifca), wodurch der Mensch erst eigentlich über alle andere Naturen derselben Kategorie (genus) erhoben wird; in der höchsten Vollendung dieser erlangt er deshalb sein eigentliches Ziel, da ja überhaupt die positive Vollendung eines Wesens in seinem höhern, formellen Theile statt findet.

Da jede Natur nur in einem gewissen Lebensprinzip und den wurzelnden Kräften mit der bestimmten Tendenz nach Entwicklung und Vollendung besteht, so fragt es sich demnach bei der geistigen Natur des Menschen, welches ist das ihr zu Grunde liegende Prinzip? Welche die darin wurzelnden Kräfte? Worauf ist das Streben dieser Kräfte gerichtet, welches ist ihr Ziel?

Um diese Fragen gründlich zu beantworten, will der Verfasser sehr zweckmäßig zunächst die geistige Natur an sich d. h. abgetrennt vom menschlichen Körper, dann in Verbindung mit diesem seiner Analyse unterziehen.

Der geistigen Natur liegt eine immaterielle, somit einfache, gediegene und erhabene Substanz zu Grunde, als deren in ihr wurzelnde Kräfte die Erkenntnißkraft und die Liebe betrachtet werden müssen, ihre Tendenz ist auf die Vereinigung mit dem höchsten Gute gerichtet, in dessen wonnevollsem, ungehörtem Besitze die natürliche, innerliche Vollendung besteht, welche aber zugleich ein geordnetes Verhältniß dieser Natur zu dem Wesen um sie, unter ihr und über ihr, namentlich zu Gott ihrem Schöpfer begründet.

Man hat somit ein doppeltes Ziel der geistigen Natur des Menschen, ein inneres und ein äußeres zu unterscheiden. Und da frägt es sich dann erstlich, worin dieses doppelte im Allgemeinen und abstrakt, worin es dann zweitens im Besondern und konkret bestehet? Und ferner, in welcher Weise dieses zweifache Ziel der reine Geist, in welcher es dann der mit dem Körper verbundene erreiche?

Durch die Darlegung und Feststellung dieses Ziels wird die Sphäre des natürlichen Geisteslebens genau bestimmt und scharf abgegrenzt, die natürliche Lebensordnung der geistigen, damit aber auch jeder andern Kreatur, da es über die geistige hinaus eine höhere nicht mehr gibt und somit das, was für die geistige übernatürlich ist, es um so mehr für jede andere sein muss, festgestellt, so aber auch der Punkt scharf bezeichnet, wo, wenn es eine übernatürliche Lebensordnung gibt, diese sich in die natürliche einfügt, besser die letztere in die Gnadenordnung (übernatürlich) erhoben wird.

I. Worin besteht also das doppelte Ziel der geistigen Natur im Allgemeinen oder abstrakt?

Der Verfasser beantwortet sich seine Frage also:

1. Besteht überhaupt die Vollendung jeder Natur in der vollständigen Entwicklung und Entfaltung ihrer Kräfte, so wird das innere Ziel der geistigen Natur in der durch die Erkenntnis und Liebe erstrebten Einigung mit der Wahrheit und Güte, somit aber, da hiemit das Streben der geistigen Kraft erfüllt ist, in dem Ruhme dieser, in der Befriedigung, Wonne, Seligkeit (beatitudo) des Geistes selbst bestehen; dieser Zustand ist der der innerlichen Vollendung, ist die vita consummata.

Das äußere Ziel des Geistes ist seine äußere Vollendung, welche „in der Erfüllung unseres moralischen Verhältnisses zu Gott und zu den anderen Wesen, in der schuldigen Stellung und Ordnung zu anderen Wesen“ besteht.

Die Erreichung dieses äußeren Ziels ist aber naturgemäß durch die Erreichung des inneren bedingt, da die innere

Vollendung dem Geiste anderen Wesen, namentlich Gott gegenüber, eine bestimmte Stellung anweisen, ein bestimmtes Verhältniß begründen muß, das er durch die Neußerung seiner Kräfte (Handeln), durch eine Thätigkeit, „quae sit propter finem, ut debita fini, i. e. conveniens fini“, anzuerkennen hat. Doch kommt es auch wegen dem innern Zusammenhang und dem gegenseitigen Ineinandergreifen der beiden Kräfte oft umgekehrt und das moralische Handeln ruft erst die innere Vollendung hervor; so z. B. soll allerdings die Liebe zu Gott als innere Einigung (unio) des Geistes mit Gott zugleich äußerlich die Unterwürfigkeit, Verehrung, Dankbarkeit, Anbetung Gott gegenüber bewirken, aber es kann geschehen, daß umgekehrt die äußere, pflichtgemäße Unterwürfigkeit, durch Furcht vor der Strafe bewirkt, erst zur innerlichen Liebe hinführen, diese hervorrufen wird.

So ist ersichtlich, sagt der Verfasser in der beigefügten Anmerkung mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß der Eudämonik zur Moral, in wieferne nämlich die Glückseligkeit der höchste und letzte Zweck unsers moralischen Handelns sein könne und dürfe, daß die Liebe nicht eigentlich moralisches Motiv unsers Handelns sein könne; denn das Handeln werde durch das Ziel hervorgerufen, während die Liebe nur Grundlage der Motive sein kann, da sie nicht durch Verpflichtung, sondern aus sich selbst, aus Wohlgefallen und aus nicht aber wegen Freude an dem geliebten Gegenstande zum pflichtgemäßen Handeln bewegt. Auf solche Weise lasse sich, meint der Verfasser, recht wohl Eudämonik mit Moral vereinen, ja diese werde durch solche Eudämonik vielmehr gehoben.

2. Nachdem wir nun das Ziel der geistigen Natur im Allgemeinen kennen, frägt es sich weiter, wie der Geist dasselbe erreicht? In welcher Weise erreicht es der reine Geist, in welcher der mit dem Körper verbundene?

a) „Es ist keine lustige Hypothese, daß der geschaffene Geist, der, wie der Engel nicht durch die Bande des Körpers gebunden, gleich vom Anfang die ganze Energie seiner geistigen

Kraft entfalten kann, auch in einem Augenblicke zu seiner innern und äussern Vollendung gelangen könne. Die ganze Entfaltung seiner Erkenntnißkraft kann dort schon zugleich mit seiner Natur gegeben sein und es braucht dann nur noch der Wille mit der ganzen Energie seiner reinen und einfachen Kraft und Neigung zum Guten . . . sich anzuschließen und zu folgen und sich so für immer für die Liebe des Guten und der Anerkennung der Ordnung, in welcher der Schöpfer ihn gesetzt hat, zu entscheiden. Ist dieses geschehen, dann fehlt nichts mehr zur natürlichen Vollendung." Die Kräfte des Geistes sind nämlich ungetheilt und ungehemmt und bleiben somit im festen, unwandelbaren Zustande, mögen sie nun das wahre Ziel erstrebt, oder vom selben sich abgewendet und in sich selbst sich verkehrt haben, böse geworden sein; daher bei den guten Geistern eben so wenig ein Abfall, wie bei den bösen eine Befahrung möglich.

Auf ähnliche Weise erreicht darum auch die menschliche Seele, einmal dem Körper entslohen, dann plötzlich ihre Vollendung und damit ihr ewig seliges oder unseliges Ziel.

b) Doch nicht so in Verbindung mit dem Körper, vermöge welcher das Ziel nicht plötzlich, sondern nur auf dem Wege allmählicher Entwicklung erreicht wird.

Der Grund ist einleuchtend. In dieser natürlichen Verbindung kann die Erkenntniß des Geistes nur eine theilweise, unsichere, getrübte sein, die Erkenntnißobjekte erscheinen ihm nur unter dem Schleier sinnlicher Bilder; ebenso wird der Wille durch die untergeordneten Triebe und sinnlichen Reize in seinem geraden Ausschreiten zum Ziele gehemmt, niedergezogen und gefesselt.

Darum kann das unvollkommene Ziel des Geistes, das Ziel des Menschen im Allgemeinen nur dies sein, daß er vorerst nach Erkenntniß und Liebe des Guten strebe, um dann durch vollkommene Erkenntniß und Liebe desselben einst besiegelt zu werden; ferner daß er die Beziehungen, die er zum Schöpfer

und anderen Wesen hat, durch entsprechendes Handeln anerkennen.

In dieser Periode des Strebens nach dem Ziele tritt daher die Liebe mehr in den Vordergrund und muß sich geltend machen im pflichtgemäßen Handeln, während die Erkenntniß mehr im Hintergrunde bleiben kann, da sie ja jedenfalls im Momente der Trennung der Seele vom Körper ohnehin plötzlich zur vollen Entfaltung gelangt.

II. Im Voranstehenden hat der Verfasser das Ziel der geistigen Natur im Allgemeinen dargestellt; im Folgenden bestimmt er dasselbe nun im Einzelnen und konkret.

Und dies ist auch die Hauptfrage, sollen anders die Grenzlinien, innerhalb welchen die natürliche Lebensordnung gelegen ist, genau festgestellt werden können.

Es fragt sich also: welche Objekte umfaßt die Erkenntniskraft des Geistes, welche kann sie umfassen und welche nicht?

Welcher Energie, welcher Intensität ist seine Liebe aus sich fähig?

Wie ist dieses Erkennen und Lieben im vollkommenen Zustande, wie im unvollkommenen beschaffen? Die richtige Beantwortung dieser Fragen wird dann das Irrige der Ansichten der älteren Manichäer, Luthers, Jansenius, die der Natur gar keine Kraft zum Guten zuschriften, so wie jener der Pelagianer und Rationalisten, die die Sphäre ihrer Wirksamkeit allzuweit ausdehnten, um so schärfer hervortreten lassen.

1. Ist das innere Ziel des Geistes die Vereinigung mit dem höchsten Gute durch Erkenntniß und Liebe, das äußere die geordnete und ruhige Stellung zu allen anderen Wesen, so wird demnach die Erkenntniß Gottes als des höchsten Gutes zunächst Ziel des Geistes sein.

Aber von welcher Art ist diese Erkenntniß?

a) Der reine Geist erkennt allerdings Gott kraft seiner gottverwandten Natur, zwar nicht unmittelbar nach dessen Natur und Wesenheit, wohl aber mittelbar aus der geschaf-

fenen Natur und zunächst aus der eigenen und zwar erkennt er Gott so als in Majestät über dieser (Natur) Erhabenen, Mächtigen, Herrlichen, ja als den Schöpfer dieser selbst.

Und das kann der Geist, weil, wie er sich unmittelbar Objekt seiner eigenen Erkenntniß ist, in dieser Erkenntniß seiner selbst auch nothwendig ebenso das unter ihm stehende Niedere — die übrigen Geschöpfe — wie das Höhere, inwieweit es mit ihm in Verbindung steht, wenn auch unvollkommen demnach, erkennen muß. Die geschaffenen Naturen, die geistigen vorzüglich, sind aber insoferne in Verbindung mit Gott, als sie der Spiegel sind, in welchem das Bild Gottes als des Einen, des Vollkommenen, des Schöpfers sich abzeichnet und so geschaut wird.

Diese, aber keine höhere Erkenntniß vermag der reine Geist aus eigener, natürlicher Kraft zu gewinnen; aber darin hat er, was er vermöge seiner Natur fordern kann und darf und fühlt sich darin auch selig!

Sowie für die Erkenntnißkraft, ist Gott dann auch Ziel für die Entwicklung des Willens, der höchste Gegenstand der Liebe des (reinen) Geistes.

Es begreift sich nun aber, daß diese Liebe zu Gott ihrer Natur und Intensität nach der Erkenntniß desselben entsprechen wird. Wie nämlich der Geist erst durch sich hindurch Gott erkennt, so strebt auch die Liebeskraft des Geistes zunächst zur eigenen Natur und durch sie wird erst wie durch ein fortwährendes Medium zum Urheber der eigenen guten, wie der Gesamtnatur, zu Gott als dem Schöpfer, als dem Vollkommenen, als dem Wohlthäter zurückgeleitet, alle übrigen Wesen werden desselben wegen geliebt und so alle Liebe in dieser höheren Liebe geeinet.

Eine solche Liebe ist nun allerdings nicht „die Liebe des Kindes zum Vater,“ nicht die vertrauliche des Freundes zum Freunde, — es ist die „mit Ehrfurcht gemischte des Knechtes zum gütigen und milden Herrn.“

b) Dem inneren Ziele entspricht weiter das äußere. Es wird dem Gesagten zufolge in allen jenen Handlungen bestehen, durch welche der Wille Gottes in allen Stücken aus Liebe erfüllt wird, inwieferne dadurch das geordnete Verhältniß zu Gott und den übrigen Geistern hergestellt wird; zu Gott aber wird es hergestellt insbesonders durch dessen Verehrung und Anbetung, als des absoluten Prinzipes des Geistes, dann durch Lob und Verherrlichung desselben; zu den geschaffenen Geistern durch Liebe und Achtung ihrer Persönlichkeit, durch liebende Gemeinschaft mit ihnen im Dienste Gottes.

Diese Erkenntniß und Liebe Gottes als des Herrn und Schöpfers ist aber das vollkommene Ziel des Geistes in seinem reinen Sein, als Engel oder als vom Körper geschiedene menschliche Seele. Davon wird sich das unvollkommene Ziel des Geistes, wie er in Verbindung mit dem Körper ist, unterscheiden müssen.

2. Auch dieses ist als inneres wieder:

a) Erkenntniß Gottes als des Schöpfers, des Herrlichen, des Wohlthäters; doch unterscheidet sich diese von jener des reinen Geistes durch ihre mindere Vollkommenheit und mindere Durchsichtigkeit, da sie nicht so sehr aus der Natur des Geistes gewonnen wird, weil vermöge der Verbindung mit dem Körper die immaterielle Natur des Geistes gewissermaßen mit dem Schleier des Materiellen überzogen ist, sondern sie wird vorzüglich aus der Betrachtung der Schönheit und Größe der sinnlichen Natur erworben.

Dieser Erkenntniß entspricht dann eine natürliche Liebe zu Gott, denn auch im Menschen ist vermög seines Geistes dieser kraftvolle, unwiderstehliche Zug zum höchsten Gute hin; allein dieser Liebeszug erscheint im Menschen durch die Sinnlichkeit gehemmt, vom Bleigewichte derselben niedergezogen, im ungleich größern Maße, als dies bei der Erkenntnißkraft der Fall ist, beeinträchtigt, da sinnliche und geistige Liebe sich ent-

gegengesetzt, die beiden Arten von Erkenntniß aber sich eher verwandt sind.

Immerhin aber kann der Mensch Gott als höchstes Gut (aestimative) über Alles lieben, höher als Alles achten, aber zur Verwirklichung dieser Liebe (effective lieben) kann er der so vielen Versuchungen wegen wohl nicht (moralisch nicht) kommen ohne eine besondere Hilfe Gottes.

b) Entsprechend diesem innern Ziele des Menschen modifizirt sich dann auch sein äuferes; zu den Handlungen, zu denen er zugleich mit den reinen Geistern Gott gegenüber verpflichtet ist, müssen dann jene hinzutreten, in welchen er um die besondere Hilfe Gottes die Bitte aussprechen, oder für dieselbe seinen Dank ausdrücken muß.

Die Pflichten gegen die Mitmenschen sind ebenfalls jene der Geister untereinander, doch vermehrt durch die Pflichten der gegenseitigen Unterstützung und Hilfeleistung, dann des Kampfes gegen die eigene Sinnlichkeit.

III. Diese Analyse der geistigen Natur ist für uns nicht ohne Gewinn; sie gewährt uns die Ueberzeugung, daß es ein System der natürlichen Moral gebe, wie ein solches wirklich schon der Heide Aristoteles vermöge der Kraft und Schärfe seines Verstandes hat aufstellen können.

Denn in der That vermag der Mensch mit seiner natürlichen Erkenntnißkraft erstlich die moralischen Verhältnisse wie sie der Natur des Menschen entsprechen zu erkennen und zu bestimmen; diese Erkennbarkeit derselben aber begründet doch wohl ebenso gut eine Moral-Philosophie, als wie die natürlichen Kräfte des Geistes in der Betätigung dieser Verhältnisse das moralische Handeln und Leben bewirken.

Ferner kann man ebenso von einer natürlichen Tugend sprechen; es liegen nämlich «semina quaedam naturalia virtutum» deswegen schon in der Natur des Geistes begründet, in wie ferne dessen Kräfte durch beständige Anregung, Bewegung zum Guten, durch Anstrengung und Entfaltung aller Energie

im Kampfe mit der Sinnlichkeit gewissermaßen gestählt werden; auf diese Weise wird dann die natürliche Neigung zum Guten nur entschiedener noch befestigt und gewinnt der Geist einen gewissen habitus, vermöge welchem er dann leicht, schnell und gerne seine Thätigkeit jederzeit entwickelt.

Wenn wir nun das Gesagte zusammenfassen, bemerkt der Verfasser, so ergibt sich „eine auf die menschlich geistige Natur gegründete, durch sie erkennbare und durch ihre Kraft auszuführende Ordnung auf eine bestimmte, natürliche Vollendung, innerlich in Bezug auf Erkenntniß und Liebe Gottes und äußerlich in Bezug auf die Wahrung ihrer moralischen Verhältnisse.“

Die genauere Beobachtung des menschlichen Lebens, wie es tatsächlich ist, läßt somit eine doppelte Lebensordnung, eine höhere übernatürliche, durch Christus begründete, und eine bloß natürliche klar erkennen, eine Wahrheit, die zu dem Schlusse berechtigt, daß Gott den Menschen in letzterer allein (in statu purae naturae) hätte erschaffen können, daß die übernatürliche somit ein Geschenk (accidens) im eigentlichsten und wahrsten Sinne des Wortes ist.

Diese Unterscheidung der beiden Lebensordnungen im Menschen und ihre Beziehung aufeinander unterlassen, wie die gnostischen Manichäer, so die Jansenisten und mitunter selbst auch katholische Theologen, die dem Traditionalismus allzunahme stehen; woher es dann kommt, daß sie nicht zum vollen und klaren Begriffe der eigentlichen Gnade sich auffschwingen können.

Die Jansenisten behaupten nämlich, die menschliche Natur habe gar keine andere Bestimmung und somit auch keine andere Lebensordnung als jene, welche wir die übernatürliche nennen; diese halten sie demnach auch für die der menschlichen Natur entsprechende, für eine natürliche; die göttliche Kraft und die durch sie im Menschen begründete Heiligkeit ist somit nach dieser Ansicht zu jeder Handlung des Menschen, die gut

genannt werden soll, absolut nothwendig, die durch diese Gnade begründete Gerechtigkeit im Menschen zur Vollständigkeit (ad integratorem naturae humanae) nothwendig.

An eben dieser Ansicht müssen aber, freilich vom entgegengesetzten Standpunkte aus, die oben berührten Theologen festhalten, wenn sie, wegen falscher Auffassung des Zustandes der gefallenen Natur für das, was in Wahrheit natürlich ist, z. B. die oben erklärte Erkenntniß und Liebe Gottes, in der menschlichen Natur keine ausreichenden Kräfte mehr finden wollen, solche Kräfte zwar als vorhanden, aber für zu schlaff, unbehilflich, ja für todt erachten.

Darum halten diese Männer die Behauptung schon für rationalistisch, daß der Mensch aus natürlicher Kraft allein einige religiöse Erkenntniß gewinnen, und für pelagianisch, daß er aus sich zu einigen guten Handlungen sich selbst bestimmen und vermöge bloß natürlicher Kraft dieselben vollbringen kann; sehen hingegen in jedweder Einwirkung Gottes auf den Menschen, auch bloß zum Zwecke der Förderung der natürlichen Lebensordnung schon die eigentliche, übernatürliche Gnade!

Aber nein! für die natürliche Lebensordnung ist die Natur des Menschen ganz geeignet, wenn auch im jetzigen Zustande nicht so vollkommen, daß sie nicht doch einiger Hilfe von Seite Gottes benötigte; aber diese Hilfe braucht nicht gerade die übernatürliche Offenbarung und Gnade zu sein.

Und nicht vollkommen geeignet ist der Mensch für das natürliche Lebensziel, weil seine geistigen Kräfte nicht ganz frei und lauter, sondern gewissermaßen von der Materie umschlungen, von der Sinnlichkeit infizirt, dadurch aber mehr träge gemacht und gehindert und gehemmt sind im Hinstreben auf ihr Ziel.

Das leichte, volle, entschiedene Streben verlangt allerdings eine gewisse Nachhilfe und dieß zu läugnen, wäre rationalistisch und pelagianisch; aber ebenso ist es klar, daß dazu nicht Eingießung neuer Kraft, nicht innerliche

Erleuchtung nothwendig ist, sondern daß dafür schon Anregung, Vereinigung und Nahrung auf dem Wege der göttlichen Provinz, etwa durch Unterricht, Predigt, Beispiel anderer Menschen &c. hinreicht.

Eine solche Hilfe hebt aber die Kräfte nicht über ihre Sphäre; und ist somit, da sie weder in ihrer Natur, noch in ihrer Wirkung und in ihrem Ziele übernatürlich ist, nicht Gnade im eigentlichen Sinne, sondern nur in jenem, in welchem auch die milderen Pelagianer, Semipelagianer, die Rationalisten und mitunter auch einige Deistten von Gnade sprechen, wie sie Hermes auch erklärt; sie verstehen nämlich darunter ein Geschenk der Güte Gottes überhaupt, auch die Pflanze der äußeren Einflüsse wie z. B. des Sonnenstrahls, der zufließenden Säfte u. s. w. bedarf, damit die im Keime liegenden Kräfte ihre natürliche Entwicklung erhalten. Doch übernatürlich kann nur jene Gnade genannt werden, welche ebenso eine neue Kraft in die Seele einsetzt, wie eine solche der Pflanze durch das edlere Pfropfreis eingepfropft wird.

Aber woher kommt es dann, fragt sich der Verfasser, daß beide Ordnungen so oft verwechselt werden?

Der Grund, meint er, liege darin, daß es in Wirklichkeit nicht eine natürliche, sondern nur eine übernatürliche Lebensordnung gibt, von welcher sich das natürliche Leben nicht leicht unabhängig machen, demselben gegenüber nicht sich selbstständig entfalten kann, ohne Schaden zu nehmen und sich zu korrumpern. Denn da die Menschen zum übernatürlichen Ziele berufen sind, so geschieht es, daß jene, welche dieser Berufung nicht folgen, durch diese Renitenz selbst der natürlichen Hilfe Gottes sich unwürdig machen und von ihr verlassen auch dem natürlichen Ziele untreu werden, sich wie z. B. die Heiden mit unnatürlichen Lastern beflecken; daß hingegen in jenen, welche die Gnade mit Dank und in Treue annehmen, die natürliche Thätigkeit mit der übernatürlichen gleichsam verschmolzen erscheint und daher von dieser nicht mehr zu unterscheiden ist.

Das Ergebniß der ganzen Erörterung über die Natur des Menschen faßt der Verfasser endlich schließlich zusammen in den kurzen Worten, daß dem Menschen für sich eine eigenthümliche (natürliche) Lebensordnung zukomme, in wieferne er aus eigener Kraft der vollkommenen Erkenntniß und Liebe der höchsten Wahrheit und Güte, allerdings nicht ohne alle (äußere) Hilfe von Seite Gottes wegen der ihm durch den Körper anhaftenden Sinnlichkeit, streben könne.

Diese Wahrheit stellt die Vernunft schon aus sich selbst fest; aber diese Erkenntniß der Vernunft wird auch bestätigt durch die unfehlbare Lehre der Kirche selbst, welche stets das natürliche Ziel des Menschen vorausseht, anerkennt und lehrt, wenn sie es ausspricht, daß das Ziel des Menschen jetzt ein übernatürliches sei; welche die Behauptungen des Bajus und Genossen von der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur aus sich allein zu seglichem Guten wiederholt verurtheilt hat.

Auffallend mag es nun wohl nach alledem sein, daß die Natur des Menschen, ihre Kräfte und ihr Ziel an sich in den Werken der lateinischen Väter und der Scholastiker gar zu stiefmütterlich behandelt werden; von einer Kraft der Natur für religiöse Ziele sprechen sie nie, sondern nur von einer Kraft, äußerliche Werke zu verrichten, z. B. Häuser bauen, Gärten pflanzen u. s. w.

Der Grund davon ist leicht einzusehen. Schon daß wir diese Wahrnehmung nicht auch bei den griechischen Vätern machen, wie Jansenius selbst bemerkt, gibt einen Fingerzeig, daß die lateinischen Väter dem stolzen Pelagianismus gegenüber von der Natur im Allgemeinen nicht anders als in dieser bescheidenen Weise sprechen konnten. Denn die Begriffe waren damals noch nicht vollkommen geklärirt; die Pelagianer behaupteten aber die Fähigkeit der Natur für das Gute schlechtweg; unter diesem aber ward damals allgemein das Christlich-Gute verstanden, da das von Christus gesetzte Ziel das thatsächliche war. Dieser Behauptung gegenüber mußten nun die Väter allerdings

die Fähigkeit der Natur für das (besser: dieses übernatürliche) Gute in Abrede stellen.

Und nur so versteht man dann den heil. Augustin, wenn er bald die Natur böse (gegenüber dem Pelagius), bald gut (gegenüber den Manichaern) nennt.

Mit diesem dogmengeschichtlichen Rückblicke schließt sodann der Verfasser das zweite Kapitel ab. Wir müssen die Sorgfalt und das Geschick desselben bei der Behandlung des so schwierigen Gegenstandes unbedingt anerkennen; es bleibt keine Linie innerhalb des Kreises des natürlichen Lebens unausgeführt, kein Punkt unberührt; aber der Zweck des Buches erheischt das auch. Erst wenn dieser Kreis vollkommen gezogen, wenn die natürliche Lebensordnung erst Punkt für Punkt bestimmt und allseitig festgestellt ist: dann kann die Darstellung der übernatürlichen Lebensordnung mit Erfolg begonnen und durchgeführt werden. Dieß geschieht im nächsten Kapitel und zwar mit aller Wärme, oft mit einer Art Begeisterung.

Daß in dem voranstehenden Kapitel übrigens eine Menge Fragen erst recht angeregt werden, die unbeantwortet bleiben, ist gewiß; gerne wünschte man bei den einzelnen Sähen oft eine tiefere philosophische Begründung, reicheres dogmengeschichtliches Material — doch der Verfasser eilt zu seiner eigentlichen Aufgabe. Wir werden ihm auch nächstens dahin folgen.