

sagte: wer möchte sie da tadeln? Nur wer ihren Standpunkt nicht zu würdigen vermag. Die Ausdehnung des Ehehindernisses mußte durch die Analogie der leiblichen Verwandtschaft und aus ähnlichen Gründen in Zeiten, wo religiöse Ideen praktischen Ausdruck gewannen, nothwendig die Grenzen überschreiten, welche ihm etwa der kalte Verstand würde zugewiesen haben.

St. Fl.

Natur und Gnade.

(Fortsetzung. Siehe Heft I. 1866.)

S. 4.

Korollarien über die Eigenschaften und Folgen der Uebernatur.

Wenn der Verfasser im vorhergehenden Paragraph die Uebernatur in ihrem Wesen, in ihrem innersten Kerne bloßgelegt und aufgezeigt hat, so geht er nun daran, die Tragweite des gewonnenen Verständnisses von diesem Wesen in den Eigenschaften und Folgen der Uebernatur allseitig darzulegen.

Durch die tiefere Analyse der Eigenschaften der Uebernatur: Geistigkeit und Heiligkeit hofft er dann nicht mit Unrecht zur Förderung des tiefern Verständnisses der Gnadenlehre überhaupt etwas beizutragen. Hierbei findet er auch Gelegenheit, das Verhältniß der Uebernatur zur Person des heiligen Geistes eingehend zu erörtern.

Da die Uebernatur, sagt der Verfasser, nicht bloß moralische oder liebende Theilnahme an der göttlichen Natur, sondern auch intellektuelle und physische ist, und in ihrer Tiefe somit die reinste Geistigkeit, so

a) verstehen wir erst jetzt recht, wie wir Kinder Gottes sind, weil in gewisser Hinsicht durch Mittheilung seiner Natur gezeugt; wie wir Licht von seinem Lichte, dem Vater des Lichtes

sind und somit nicht im natürlich geistigen, sondern in seinem wunderbaren Lichte als Kinder dieses Lichts wandeln (nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate, Epheser 5, 8.); wie wir heilig sind gleich ihm, die wir aus ihm geboren (1. Joh. a. m. St.); wie wir geistig werden sollen gleich seiner reinsten Geistigkeit durch unser höheres Sein und nicht bloß durch höheres (geistiges) Streben; ja wir begreifen jetzt erst, daß wie er Gott, so auch wir gewisser Maßen Götter und göttlich genannt werden können. („Ihr seid Götter und Alle Söhne des Allerhöchsten. Joh. 10, 34.)

b) Nun begreifen wir auch unsere Würde als Kinder Gottes im wahren Sinne, nicht bloß als äußere, sondern als innere, wornach wir vermöge Adoption nicht bloß berechtigt, sondern auch befähigt sind, die Erbschaft Gottes in Besitz zu nehmen.

c) Wir sehen dann ein, wie wir gerade durch diese Uebernatur in das innigste Verhältniß zu Gott treten, in wie ferne wir aus Knechten Gottes, was wir vermöge Natur sind, seine Kinder, seine Tischgenossen, seine Freunde werden; daß wir, die wir früher Fremdlinge waren, nun Bürger sind; daß wir, statt in knechtischer Unterwürfigkeit dem Herrn, nun in freier Liebe dem Vater zu Gefallen sind.

d) Ja, daß wir gerade durch diese Theilnahme an der göttlichen Natur in die innigste Gemeinschaft mit den göttlichen Personen selbst treten. Da nämlich die göttliche Natur als Sein vorzugsweise (per appropriationem) dem Vater zukömmt, so sind wir vermöge der accidentellen Beschaffenheit unserer erhobenen Natur ebenso mit dem Vater in einer einheitlichen Verbindung, wie wir durch unsere intellektuelle Partizipation an derselben Natur in einheitlicher Verbindung sind mit dem Sohne, als dem unendlichen Wort und der ewigen Weisheit des Wortes; nicht minder aber mit dem heil. Geiste, als dessen Tempel, weil wir ebenso wie der göttliche Sohn durch ihn in Liebe zum Vater hinbewegt und in zärtlicher Anhänglichkeit an ihn erhalten werden.

So werden wir denn Mitbrüder des göttlichen Sohnes selbst, dieser zugleich der Bräutigam unserer Seele. „Dieß drückt der heil. Bonaventura nach seinem großen Lehrer Alexander von Hales so aus: Die Seele werde durch die Gnade eine Tochter des ewigen Vaters, eine Braut des Sohnes, ein Tempel des heil. Geistes; eine Braut des Sohnes, insoferne sie diesem ähnlich wird und sein Bild annimmt, nicht durch Zeugung in Bezug auf ihn, sondern dadurch, daß er sie, die schon eine Tochter des Vaters und deswegen geadelt ist, sich auf's Innigste in heiliger Liebe verbindet, um sie seiner Schönheit und seiner Reichthümer in keuscher Umarmung theilhaftig zu machen.

Darin findet denn jene mystische Verbindung der Seelen mit Gott und namentlich mit dem ewigen Sohne, von der die heil. Schrift, die heil. Väter und die mystischen Theologen handeln, ihre Erklärung und Begründung.

e) Uebernatürliches Bild Gottes und der Trinität.

Aus dem Gesagten ergibt sich, fährt der Verfasser fort, wie gerade durch diese Gemeinschaft mit den göttlichen Personen erst unsere Seele ein vollständiges Bild Gottes und der Trinität sein könne, was sie von Natur aus nicht ist.

Von Natur ist zwar der Mensch auch Bild des Wesens Gottes und wohl auch der Trinität, aber höchst unvollkommen. Er ist Bild des göttlichen Wesens, in wie fern er ebenfalls Geist, Erkennen und Wollen ist; aber diese Aehnlichkeit ist allenfalls einem gemalten Bilde zu vergleichen, das mit fremden und leblosen Farben nur die Aehnlichkeit eines Gegenstandes wiedergibt, nicht aber jenem lebensvollen Bilde, wie es dem Beschauer aus dem Spiegel widerstrahlet.

Durch die Uebernatur aber wird die Seele jener Spiegel, in welchem durch das der Gottheit eigenthümliche Licht diese ihr Bild in der ihr eigenthümlichen Reinheit und Schönheit abdrückt und die Seele in diesem Lichte auch befähigt wird, dieses förmlich reflektirte Licht zu scheuen.

Diese beiden Arten der Aehnlichkeit mit Gott unterscheiden die Väter, namentlich die griechischen sehr oft, wenn sie dieselben schon in den Worten der Genesis, in welchen gesagt wird, daß Gott den Menschen Ihus nach seinem Bild und Gleichniß, ausgesprochen finden, wornach Bild unsere Aehnlichkeit vermöge der Natur, Gleichniß jene vermöge der Uebernatur bezeichne, wornach der Mensch nicht mehr in seiner Natur verbleibe, sondern in das Bild der göttlichen verklärt werde, so daß er nicht mehr sein eigenes Bild zurückwerfe, sondern Gottes Bild durch sich hindurch scheinen lasse.

Aehnlich verhält es sich auch mit dem Bilde der Dreifaltigkeit, nur daß dieses im eigentlichen Sinne doch nur in dem übernatürlich erhobenen Geiste sich vorfindet. Denn soll es sich auch in der Natur getreu wieder finden, so muß diese den Proceß, nach welchem Gott als der Dreipersonliche erscheint, in sich selbst durchleben, die göttliche Wesenheit muß unmittelbar Object und Centrum desselben sein.

Entsteht aber dieser Proceß „gemäß der sichern und nicht zu bezweifelnden Lehre der heil. Schrift, der Väter und fast aller bewährten Theologen dadurch, daß die zweite Person aus der ersten Person hervorgeht als das Wort, der Ausdruck, das Zeugniß und das Bild ihrer unendlichen Erkenntniß, in der dieselbe sich selbst anschaut; die dritte aber aus den beiden andern als die Blüthe und Frucht ihrer gegenseitigen, unendlichen Liebe, in der sie sich begegnen und gegenseitig umarmen: so stellt die Natur das Bild dieses Proceßes nur sehr unvollkommen dar, in wie ferne sie etwa auch im Erkennen und Lieben thätig ist oder allenfalls dieses ihr Leben selbst beschauend genießt. Auf diese Weise ist sie als *potentia obedientialis* dann geeignet in Folge übernatürlicher Einwirkung, diesen Proceß selbst vorzustellen.

„Wenn nämlich dann der Geist durch die innige Verbindung mit Gott gewisser Maßen zu göttlicher Geistigkeit erhoben, an der Geistigkeit Gottes partizipirt, leuchtet Gott der Vater mit dem ihm eigenen Lichte in ihn hinein und so kann er die Wesenheit des Vaters

unmittelbar in ihm selbst erkennen. Hierdurch erzeugt er dann in sich ein Wort, das dem substantiellen Worte in der Trinität nach seiner eigenen Art ähnlich ist, sich auf's Innigste an dasselbe anschließt und es nachspricht und abspiegelt; weshalb denn auch in der Sprache der Väter und Theologen gesagt wird, daß die Seligen in verbo, im göttlichen Worte, die Gottheit sehen. Wie nun aus dem ewigen, unendlichen Worte die göttliche, kindliche Liebe zum Vater und wiederum als süße Frucht dieser Liebe der Geist der Liebe, der heil. Geist hervorgeht, um den Sohn mit dem Vater in untrennbarer Einheit zu verbinden: so geht auch aus dem Worte, das der geschaffene Geist jenem nachstammelt, eine kindliche Liebe hervor, als das getreue Bild und der Abdruck von jener Liebe, welche zwischen Sohn und Vater besteht, deren Terminus der heil. Geist ist; eine Liebe, die unmittelbar in die Wesenheit des Vaters sich versenkt, die unmittelbar seine Schönheit und Süßigkeit verkostet, mit ihren kühnen Schwingen sich bis in den Schooß des Vaters an die Seite des Eingebornen erhebt und so gewisser Maßen ein Feuer ist mit jenem Feuer göttlicher Liebe, dessen Flamme der heilige Geist ist.

So bewirkt die Uebernatur ein Bild, das gleich einem reinem Krystallspiegel die heil. Dreifaltigkeit förmlich (wenn auch nicht adäquat, da immer nur in endlicher und nicht in unendlicher Weise) abspiegelt und reflektirt.

f. Uebernatürliche Geisligkeit.

Die Darstellung des Verhältnisses, in welches unsere Natur in Folge ihrer übernatürlichen Erhebung zu den drei göttlichen Personen tritt, führt den Verfasser folgerichtig weiter dazu, die Art und Weise zu erörtern, in welcher die drei göttlichen Personen an der Rechtfertigung des Menschen secundum appropriationem, d. h. jede in der ihrer Persönlichkeit vorzüglich entsprechenden Weise mitwirken und in dem Gerechtfertigten Wohnung nehmen.

Da nach der Lehre der hl. Schrift und der Väter insbesondere (sec. appropriationem) dem heil. Geiste die Verleihung, Erhaltung und Vollendung der Gnade zugeschrieben wird, so stellt sich der Verfasser veranlaßt, die beiden Begriffe, welche den Namen des heil. Geistes bestimmen: Geist und Heiligkeit in Betracht zu ziehen und einer genauern Analyse, als es von Theologen bisher geschehen ist, zu unterziehen. Auf diese Weise bietet sich die Gelegenheit, die beiden Haupteigenschaften der Uebernatur selbst: die wahre Geistigkeit und die göttliche Heiligkeit nach Gebühr zu erklären.

Diese Erklärung selbst ist sehr anziehend, voller Tiefe der Gedanken und gibt eine Menge neuer Gesichtspunkte, von denen aus die Lehre der Gnade selbst in eigenthümlicher, klarer und intensiver Beleuchtung erscheint. Wir müssen uns leider darauf beschränken, nur die Hauptgedanken hervorzuheben.

Die Entwicklung des Begriffs „Geistigkeit“ geht von der etymologischen Bedeutung des Wortes Geist aus, das zunächst „eine luftförmige Substanz (Gas, holl. Gost)“ bezeichnet. Das lateinische spiritus, wie das griechische πνεῦμα haben dieselbe Bedeutung, nur mit der Schattirung, daß diese Substanz selbst in Bewegung sei und andere Körper bewege.

Auch unser „Geist“ nehme mitunter diese Schattirung an und bezeichnet dann auch den Hauch der Luft, der in lebenden Wesen stattfindet, ein Zeichen des Lebens und zugleich ein organisches Moment selbst ist. Dann bezeichnet es jedes gesteigerte Ein- und Ausathmen, wodurch eine stärkere innere Bewegung, Gemüthsaffekt, hervorgerufen wird, und dann diesen Affekt selbst, z. B. spiritus irae; ganz besonders wird dann das Wort zur Bezeichnung des stärksten Affektes, der Liebe, gebraucht. Deshalb wird es denn auch auf immaterielle Wesen, Engel, Gott, übertragen, um damit ihre innere Lebensbewegung auszudrücken.

In dieser Bedeutung kann das Wort „Geist“ nun allerdings nicht auf Sachen selbst, auf eine Natur oder Substanz angewendet werden; es bezeichnet strenge nur eine Tendenz, ein

Streben nach einem gewissen Ziele, so daß darum zwei Menschen Eines Geistes sind, wenn sie nach demselben Ziele streben, ja vielmehr Ein Geist, wenn sie in gegenseitiger Liebe sich entgegenkommen. Und vermöge dieser Bedeutung von Zweckbeziehung wird mitunter bei leblosen Dingen von Geist gesprochen.

Nun hat aber spiritus nicht bloß die Bedeutung von Bewegung, sondern vorzüglich die des aktiven bewegenden Prinzipes selbst, wornach wir vom belebenden Geiste im Menschen sprechen; dann auch die Bedeutung des durch die Spiration in Bewegung Versetzten, des durch Bewegung Bewirkten, und in diesem Sinne wird die dritte Person in Gott Geist, und zwar im Unterschiede von Vater und Sohn genannt, weil sie ihm, dem spiratus, gegenüber das principium spirans sind. Der spiratus ist ja die Bewegung der Liebe in Gott, und wird somit das dem heil. Geiste zugeschrieben, was durch die Liebe Gottes gemacht und bewegt wird, daher bei der Schöpfung die Bewegung der Dinge nach ihrem Ziele (der Lebensimpuls), die Hinführung der Geschöpfe zu ihren Zielen, namentlich des Menschen zu Gott, und darum wieder wird ihm die Eingießung jener Liebe zu Gott, deren keine Kreatur aus sich fähig ist, zugeeignet.

Weiter aber bezeichnet das Wort »spiritus« dann nicht bloß Bewegung und Bewegtes, sondern geradezu auch die Substanz selbst, in wie ferne sie beweglich, elastisch ist und somit selbst wieder Bewegungskraft ausüben kann. In dem Maße, in welchem einer Substanz diese Eigenschaft zukommt, wird sie immer mehr im eigentlichen Sinne Geist genannt werden können, absolut also jene, in der die Substanz selbst Bewegung und Bewegtes zugleich ist.

Geist wird somit zunächst jede Substanz genannt, welche alles Schwere, Krasse von sich ausschließt und so vermöge ihrer Feinheit und Subtilität für unsere Sinne nicht mehr wahrnehmbar, empfänglich für das Licht und damit auch für intellektuelle Erkenntniß sind und

ungehemmte Freiheit der Bewegung und Thätigkeit besitzen. Da nun aber erfahrungsmäßig Bewegung, Thätigkeit, Intellektualität in Proportion mit der Subtilität des Wesens stehen, so wird Geist schlechtweg einfaches Wesen bezeichnen.

Die Geistigkeit eines Wesens kann daher je nach der Einfachheit und Gediegenheit desselben selbst eine größere oder geringere sein.

Der höchste und reinste Geist ist somit Gott; in ihm hört alles Materielle und auch alles quasi Materielle, alles Potenzielle auf.

So erklärt sich in Gott der spiritus spiratus dann als reinste und vollkommenste Bewegung aus der absoluten Einfachheit, weil reinster und vollkommenster Subtilität des spiritus spirans.

Als sich ewig bewegender ist nun Gott als Geist ebenso Substanz wie Person und der Ausdruck: Ein Geist mit Gott werden, hat einen wohl doppelten, aber doch wieder verwandten Sinn; er sagt nämlich: einmal Gott ähnlich werden der Natur, der Einfachheit des Seins nach, in der Art, wie das Eisen, in Feuer gelegt, selbst Feuer und Ein Feuer mit ihm wird, also Eins werden in gewisser physischer Einheit; dann aber besagt er, sich mit Gott einigen in der Liebe, nach einem und demselben Ziele streben, also moralische Einheit mit Gott. Diese schließt aber nach früher Gesagtem selbstverständlich die physische schon in sich (in so fern nämlich der Geist für diese moralische Einheit in der innigen Vereinigung mit Gott und durch dieselbe auch befähigt erscheint), ein Umstand, den so viele Theologen übersehen, wenn sie Gnade eben nur als diese (moralische) Liebeseinheit definiren.

Hält man diese „Nuancen“ in dem Worte „Geist“ fest, so erklärt es sich weiter, wie dieß Wort auch für entgegengesetzte Begriffe gebraucht werden konnte und noch gebraucht wird. Weil nämlich Geist zunächst Bewegung bezeichnet, so kann man im Menschen von einem Geiste selbst der Unzucht, der Unmäßigkeit

keit, der Lüfternheit des Fleisches sprechen, in wie ferne man darunter das Streben des Menschen nach dem Sinnlichen und Materiellen, zu welchem der animalische Theil im Menschen den geistigen hinunterzieht, versteht.

Andererseits wird ein solcher Mensch, in welchem diese Geister herrschen, doch wieder nicht ein geistiger (geistlicher) Mensch, homo spiritualis, genannt werden, vielmehr homo animalis mit Bezug auf die heil. Schrift und die Väter. Vom natürlichen Standpunkte aus ist nämlich homo animalis der Mensch, welcher zwar die geistige Natur an sich hat, aber doch nicht nach derselben lebt, vielmehr mit seinem Geiste seiner animalischen Natur sich hingibt, also der sinnliche, thierische, lasterhafte Mensch; homo spiritualis aber ist der, welcher seiner geistigen Natur gemäß lebt, nur das ihm Entsprechende begehrt, die animalische ganz unterordnet, so daß nicht sie, sondern der Geist den Mittelpunkt des ganzen Lebens bildet, also der weise, tugendhafte Mensch.

Aber auch dieser Mensch wird in der heil. Schrift und von den Vätern so häufig nur homo animalis genannt, und unter spiritualis ein ganz anderer Mensch verstanden; wir begreifen nun schon, welcher und warum?

Bei den Vätern ist homo spiritualis „der vom Geiste Gottes erfüllte, von ihm durchglühete und getriebene, von ihm belebte und gehobene Mensch, der kraft dieser göttlichen Bewegung nicht mehr nach seiner eigenen, geistigen Natur, sondern nach Art der mit ihm innig verbundenen göttlichen Natur lebt.“ Denn in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge soll ja unser Geist nicht nach seiner geistigen Natur leben, sondern nach der höheren Geistigkeit der göttlichen Natur, die ihm mitgetheilt worden ist. Diese seine Bewegung kann aber nicht von seinem creatürlichen geistigen Prinzipie hervorgerufen sein, sie muß vielmehr vom Prinzipie der göttlichen Bewegung mitgetheilt, diese Bewegung des göttlichen Lebens selbst sein, die sich in dem heil. Geiste erfüllt.

Dieß ist der Grund, warum „geistig sein in der Liebe und Begierde“, oder ein „geistiges (geistliches) Leben führen“ im christlichen Sinne etwas ganz anderes bedeutet, als den einfachen Gegensatz „unserer geistigen Triebe“ zu denen der Sinnlichkeit. Geistig sein in unserm Leben und Streben heißt im christlichen Sinne so viel als getrieben werden vom heil. Geiste selbst, erfüllt und bewegt werden von göttlicher Liebe, wie sie aus unserer nach göttlicher Art vergeistigten Natur entspringt.

Diese Geistigkeit stellt der Apostel im Briefe a. d. Röm. der Begierlichkeit des Fleisches gegenüber und bezeichnet sie als diejenige, welche uns als Kinder Gottes eigenthümlich ist. Hier wie auch namentlich im 1. Br. a. d. Kor. wird homo spiritualis „qui accipit spiritum Dei“, der den Geist Gottes, den Lebenshauch des Vaters und Sohnes empfängt), bald konträr, bald wieder kontradiktorisch dem homo animalis entgegengesetzt. So auch bei den Vätern z. B. Irenäus, Methodius, Justinus u. a., wenn sie den Menschen ohne den heiligen Geist nicht geistig (πνευματικός), sondern animalisch nennen. Nach ihrer Anschauung ist ja auch der Mensch, der dem eigenen geistigen Prinzipie gemäß handelt und es nicht vom sinnlichen beherrscht sein läßt, doch immer noch einigermaßen in den Schwächen und Mängeln des animalischen Lebens, in der Schwäche des Fleisches befangen, dessen Folge die Begierlichkeit und endliche Auflösung, der Tod ist.

Die Beherrschung dieser sinnlichen Regung und die vollständige Befreiung davon kann ihm nur durch Verklärung seiner Natur zur göttlichen Immaterialität gelingen. Ohne diese Verklärung ist den Vätern auch der reine Geist vermöge seiner Potenzialität gewissermaßen noch etwas Materielles, Finsterniß der Lichtfülle Gottes gegenüber, seine Einfachheit und Unsterblichkeit im Vergleiche zur göttlichen nur ein Schatten, wie sündhaft im Gegensatze zu seiner Heiligkeit, wiewohl animalisches Sein an sich selbst nicht eigentlich Böses ist, sondern nur Unvollkommenheit als Mangel höherer Vollkommenheit, was

Leibnitz das *malum metaphysicum* nannte. Er ist ihnen im Verhältniß zur eminenten Geistigkeit der göttlichen Natur animalisches Wesen.

Diese Unvollkommenheiten des kreatürlichen Geistes aber werden aufgehoben durch seine in der Uebernatur stattfindende innige Vereinigung mit der göttlichen Natur. Diese verleiht ihm höhere Geistigkeit, d. h. Einfachheit und Unsterblichkeit im höhern Sinne, das ewige Leben, Licht und Klarheit, Freiheit und geistiges Streben in weit höherem, eminenterem Grade, als er sie von Natur aus besitzt.

Die Auswirkung dieser höhern Geistigkeit in uns wird nun in der heil. Schrift, wie auch von den Vätern *secundum appropriationem* dem heiligen Geiste zugeschrieben.

In welcher Weise geht das vor sich? Aus dem Begriffe von Geistigkeit, wie ihn der Verfasser entwickelt hat, ist leicht zu entnehmen, wie in doppelter Weise diese *appropriatio* dem heiligen Geiste zugeschrieben werden müsse. Ist nämlich Geistigkeit einmal das höhere, geistige Streben, der Liebeszug zu Gott hin, so wird diese dem heiligen Geiste zugelegt werden *secundum similitudinem characteris hypostatici*, da er ja diese Liebesbewegung, dieses geistige Leben in Gott selbst als Person ist; somit gibt er uns in diesem Hinstreben sich selbst, d. h. wir partizipiren an diesem Liebesleben Gottes in ihm, weil er das Prinzip dieses Leben in uns ist.

Ist aber Geistigkeit die absolute Einfachheit der Natur, so partizipiren wir daran zunächst in der Person des Vaters, da sie dieser besonders besitzt; aber da Gott nur aus Liebe uns daran Theil nehmen läßt, so ist wieder der heilige Geist, in dem wir daran partizipiren, der so die göttliche Natur des Vaters und das göttliche Licht des Sohnes in uns hineinleitet und wieder diese Natur und dieses Licht in uns zurückgehen und zurückstrahlen läßt.

In dieser Wirkksamkeit ist somit, da die Ursache in der Wirkung ist, der heilige Geist selbst in uns, wie die heilige Schrift und die Väter es so oft aussprechen; der heilige Geist ist die formelle Ursache unserer reinen Geistigkeit, die Seele unseres geistlichen Lebens, er selbst, sagen sie, wird uns in der Rechtfertigung gegeben. Wie verstehen wir das?

Da Uebernatur und somit höhere Geistigkeit nicht Substanz, sondern abhängende Beschaffenheit ist, so ist gewiß, daß die göttliche Substanz zwar ihre Ursache, ja die innerste, unmittelbarste und vollständigste, aber nicht selbst die Uebernatur ist. Die Väter sprechen mitunter von einer mystischen Vereinigung der Seele mit dem heiligen Geiste in einer Art, daß man freilich verführt werden könnte, anzunehmen, sie hätten außer jener Verbindung in der Rechtfertigung noch eine besondere, substantielle im Auge, was wohl den berühmten Dogmatiker Petavius verleitet haben mochte, die merkwürdige Theseis aufzustellen, daß der Person des Gerechtfertigten die Person des heiligen Geistes selbst substantiell inne wohne.

Gewiß ist diese Verbindung ein hohes, erhabenes und süßes Geheimniß, das zu bezeichnen die Väter nicht Worte genug finden konnten; aber es erklärt sich die geheimnißvolle Erhabenheit dieser Verbindung auch dann, wenn wir die Auswirkung der übernatürlichen Geistigkeit und Heiligkeit dem heiligen Geiste in dem Sinne zuschreiben, daß er die *causa primo efficiens* als *forma exemplaris et extrinseca, formans, sua virtute continens formam rei inhaerentem*. Wie nämlich das Siegel sein Absteigel, sein Bild durch seinen Eindruck hervorrust und zwar vermöge seiner natürlichen Kraft, in der es sich abdrückt: so siegelt uns der heilige Geist, sein vollkommenes Abbild uns ein-drückend; aber er drückt uns sein Bild so ein, daß er diesen Abdruck (*imitatio, expressio*) auch immer in uns erhält und belebt, und unser Liebesleben mit dem seinigen verknupfend, uns die Süßigkeit der Liebe, welche er selbst ist, genießen, und in ihr ruhen läßt.

Wenn nun auch die Kreatur an sich schon ein Bild ist, dessen Ideal Gott, so ist sie dieses nur nach ihrer Art, nicht nach seiner (Gottes) Art: in der Kreatur spiegeln sich die Vollkommenheiten Gottes, deren Reflex sie eigentlich ist, nicht aber sind diese selbst an ihr; die Dinge vielmehr sind: „*Imitationes vi imaginis ab ipsa expressae.*“ Vollkommene participatio, vollständigste imitatio des göttlichen Lebens ist nur die Uebernatur; in ihr sind uns die göttlichen Personen selbst gegeben, da uns Gott die Kraft und Thätigkeit des Sohnes und des heiligen Geistes selbst verleiht, damit aber wieder sich selbst als das unmittelbare Object uns zum Besitze und Genuße gibt. „Indem wir nun dereinst im Himmel die Erkenntniß des Wortes erhalten, schauen wir das Wort und schauen Alles in ihm und erfreuen uns durch das Licht, das wir von ihm empfangen, an ihm selbst. Ebenso, indem wir die Liebe des heiligen Geistes erhalten, empfangen wir ihn selbst in unsern Herzen, der unsere Liebe, wie er sie eingießt, nährt und entflammt, so auch auf sich selbst hinlenkt, und sich selbst in ihr genießen läßt.“

So wie das Bild von Gott in der Uebernatur ein anderes ist als in der Kreatur, so müssen wir auch sagen, daß es anders in der Kreatur von Gott verursacht wird.

Das natürliche Leben als Bild Gottes ist zwar ebenfalls von Gott mitgetheilt und unterhalten, aber mehr mittelbar, insoferne es in der Substanz der Natur als dem natürlichen Lebensprinzipie ihre unmittelbare Ursache hat; das übernatürliche Leben wird unmittelbar vom heiligen Geiste als gleichsam der Seele desselben hervorgerufen und erhalten gleich einem von Außen auf einen Körper geworfenen Lichte, das so lange leuchtet und glüht, als der Quell seine Strahlen ausgießt.

So begreifen wir demnach, wie die Uebernatur wegen ihrer Eigenschaft der Geistigkeit zunächst (*sec. appropri.*) dem heiligen Geiste zugeschrieben werden müsse, nämlich in so ferne erstlich dieser die Bewegung der göttlichen Natur in der Liebe ist, und daher ihm die Ueberleitung derselben durch Theilnahme

nach Außen vorzüglich zukommt; zweitens in so ferne er uns der göttlichen Natur und Geistigkeit in dieser Hinsicht, als diese die göttliche substantielle Liebe ist, also auch seiner selbst theilhaftig machte.

Letzterer Grund gilt um so mehr, als die göttliche Natur und Geistigkeit, wie sie uns in diesem Leben mitgetheilt wird, nicht so sehr als Verklärung in das göttliche Licht erscheint, denn als Erfüllung mit göttlicher Liebe und Heiligkeit.

G. Die Heiligkeit in der Uebernatur.

Es handelt sich nun um die Darstellung dieser Eigenschaft. Die Uebernatur wird in der heiligen Schrift und bei Vätern gerne Heiligkeit (*ἁγιότης, ἁγιασμα, sanctitas*) genannt und zwar, weil sie vom heiligen Geiste mitgetheilt und ihm selbst als hypostatischer Charakter zugeschrieben wird. Und wie nun die Geistigkeit des hl. Geistes im zweifachen Sinne verstanden werde, einmal als Geistigkeit der Bewegung in Liebe und dann als Geistigkeit der göttlichen Natur selbst, so müsse auch, sagt der Verfasser, Heiligkeit in zweifacher Beziehung dem heiligen Geiste zugeschrieben werden, einmal als charakteristisches Merkmal, wonach Heiligkeit die Liebe zur Heiligkeit ist und dann wieder, in wie ferne er die Heiligkeit der göttlichen Natur, wie sie der Vater und Sohn besitzt, offenbar macht.

Heilig überhaupt nennen wir nämlich das Gute aber mit der besonderen Nebenbeziehung der Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit. Wie aber das Gute oder die Güte einmal die Vollkommenheit der Natur, welche Prinzip und Gegenstand der Liebe ist, dann aber die Liebe zu dieser selbst bezeichnet, so auch wird Heiligkeit bald als die Heiligkeit der absolut vollkommenen Natur und dann wieder als die absolut vollkommene Liebe zu dieser Natur genommen.

Heiligkeit als die Festigkeit und Erhabenheit des Guten erscheint uns zunächst als „die höchste Unverletzlichkeit, als eine

moralische Macht und Würde, welche die tiefste und absolute Ehrfurcht gebietet und Liebe als einen Tribut der Ehrfurcht verlangt; in dieser Beziehung bezeichnen alle Völker die göttliche Natur als die höchste, allgebietende und unverleghche, als die absolut heilige, deren Erhabenheit so gesichert ist (sancita), daß es absolut ein Gräuel (nefas) und absolut böse ist, ihr zu widerstehen. Die Unverleghlichkeit und Erhabenheit der göttlichen Güte nach Außen gründet sich aber auf ihre innere Festigkeit und Gediegenheit, welche daraus hervorgeht, daß sie nicht eine besondere Art Güte, sondern das Wesen der Güte, die Güte selbst ist, die alle Mängel und Unvollkommenheiten ausschließt und darum auch absolut liebenswürdig und achtungswerth ist; die das Gute in seiner ganzen Reinheit und Gediegenheit besitzt und deshalb keine Befleckung, Minderung oder Schmälerung zuläßt.“

Diese Heiligkeit seiner Natur umfaßt Gott mit jener unendlichen Fülle seiner Liebe, wie sie der Festigkeit, Erhabenheit und Reinheit derselben, ihrer absoluten Liebenswürdigkeit entspricht. Diese absolute Heiligkeit findet sich nur in Gott und in dieser Weise, daß wir sie als Natur dem Vater und Sohne als Liebe aber vorzugsweise dem heiligen Geiste als dem spiritus spiratus und somit dem terminus derselben, zuschreiben.

Wegen dieser Festigkeit, Erhabenheit und Reinheit ist diese Heiligkeit etwas Göttliches und darf somit nicht mit der Güte verwechselt und als solche der Kreatur beigelegt werden.

Wo die Heiligkeit in einer Kreatur sich findet, so kommt sie ihr nur wegen ihrer Beziehung zur Gottheit zu, vermöge welcher denn auch ihm eine gewisse Unverleghlichkeit und Erhabenheit den andern Kreaturen gegenüber zuerkannt werden muß, wie das bei Personen und Sachen der Fall ist, die dem Dienste Gottes geweiht sind; in diesem Sinne sind bei allen Völkern die Priester, Tempel zc. heilig.

Auch wohl der Mensch vermöge seines (natürlich) moralischen Handels kann heilig genannt werden, wosern Prinzip und Ziel desselben Gott in der Art ist, daß er dadurch Gottes Hei-

ligkeit in Liebe und Ehrfurcht anerkennt, eine Heiligkeit (ὁσιότης), welche die Heiden schon verehrten.

Aber diese natürliche Heiligkeit ist doch weit entfernt von der Idee der Heiligkeit, wie sie das Christenthum aufstellt. „Die christliche Heiligkeit ist wesentlich etwas Uebernatürliches, Wunderbares, Geheimnißvolles. Das sehen wir offenbar an den Personen, welche wir mit besonderer Auszeichnung heilig nennen. Wir geben ihnen diesen Namen wegen einer heroischen, wunderbaren, geheimnißvollen Verbindung mit Gott, die sich bei ihnen in vielen außerordentlichen Zeichen kund gibt und die so erhaben ist, daß die natürliche Vernunft keinen Begriff und keine Ahnung davon hat und sie gar nicht erklären kann.“

Zwar wurden von den Aposteln wohl auch alle Christen heilig genannt, nicht weil in allen das Wesen der Heiligkeit zu dieser Wunderblüthe sich entfalten soll, sondern weil dieses Wesen der Heiligkeit in allen jenen vorhanden ist, „welche die wesentliche Bestimmung des christlichen Gesetzes erfüllen;“ in diesem Falle erhalten sie ja die heiligmachende Gnade oder die Heiligkeit schlechtweg nach dem Sprachgebrauche der Kirche. Durch diese Gnade werden wir Kinder Gottes durch Partizipation an seiner absolut heiligen Natur und wird dadurch unserer Natur jene Festigkeit, Erhabenheit und Reinheit der Güte zu Theil, wie sie nur in Gott ist.

Was ist dagegen die natürliche Erhabenheit und Würde, wie sie immerhin der Kreatur an sich schon zukommt? Was die Reinheit, Gediegenheit und Klarheit, wie sie schon dem kreatürlichen Geiste im Gegensatze zur Finsterniß der materiellen Dinge zukommt? Ist der kreatürliche Geist auch ein Spiegel, in dem das Bild Gottes sich abspiegelt, so gibt er es doch nicht in reiner Klarheit wieder, da sich der göttliche Strahl in der Potenzialität der Kreatur tausendfach bricht und verdunkelt. Ein reiner Spiegel, in dem das göttliche Licht aufgefangen wird, um den Spiegel selbst zu erleuchten, ist nur die Uebernatur; durch sie erfüllet die Seele jene mehr als eng-

liche Schönheit, deren Anblick die heilige Katharina in so großes Entzücken versetzte.

Von dieser Erhabenheit und Reinheit ist in der Heiligkeit dann jene Festigkeit unzertrennbar, „daß sie mit keinem ihr geradezu entgegengesetzten Fehler oder Defekte zusammen bestehen kann, vielmehr alle solche unbedingt und wesentlich ausschließt.“ Während nämlich der kreatürlichen Güte allerdings auch eine gewisse Festigkeit zuerkannt werden muß, vermög der Tendenz ihrer Kräfte zum Guten und ihres Wesens, in welchem diese wurzeln, so daß sie nie zerstört und vernichtet werden kann, aber anderseits doch wieder die Möglichkeit des Abfalles vom Guten wegen ihrer Endlichkeit, ja das gleichzeitige Vorhandensein eines Defektes mit der natürlich guten Tendenz, der wirkliche Irrthum neben dem Streben nach Wahrheit, die wirkliche Sünde neben dem guten Willen zugegeben werden muß: so ist dem entgegen die Uebernatur im unversöhnlichen Gegensatz zu allen Defekten, die der göttlichen Wahrheit und Güte formell widersprechen. Die Kraft der Uebernatur für die Liebe zum Guten und ihre Tendenz nach dem ihr eigenthümlich letzten Ziele (*habitus supernaturalis caritatis*) kann nicht mit einer ihr formell widerstrebenden Bewegung des Willens, einer Abweichung und Abwendung vom höchsten Ziele zusammen bestehen bleiben, und wird daher mit dieser aufgehoben. „Eine solche Abwendung hebt mit dem *habitus caritatis* auch die *gratia habitualis* oder die Uebernatur selbst auf; sie tödtet also das übernatürliche Lebensprinzip in der Seele und heißt deshalb Todsünde.“

Ebenso wenig kann die Uebernatur als Heiligkeit mit einem förmlich widersprechenden Irrthum in der Erkenntniß (aktueller Häresie) bestehen; diese verlöscht ebenso das Licht des Glaubens, wie die Sünde das Feuer der Liebe.

Freilich muß hier die Uebernatur in *statu termini*, in der ewigen Seligkeit betrachtet werden; denn da erscheint die Seele ganz im Schooß Gottes aufgenommen, „gewissermaßen in die

Gluth der Gottheit eingetaucht, wie die griechischen Väter zu sagen pflegen, damit die Schlacken ihrer eigenen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit verzehrt werden, und sie ist unter dem Einfluß der unendlichen Güte Gottes auf ähnliche Weise indefektibel, wie diese selbst. Die Intelligenz ganz von der Fülle des göttlichen Lichtes erleuchtet, auf daß auch sie nach göttlicher Art erkenne und unmittelbar die Quelle und den Inbegriff aller Wahrheit schaue, kann hier ebenso wenig irren als Gott selbst. Die Anschauung Gottes stellt ferner dem Willen die höchste, unendliche Güte, ohne die und gegen die Nichts als gut gedacht werden kann, unmittelbar in ihrem ganzen Reichthume und ihrer unergründlichen Süßigkeit vor. Da derselbe nun zugleich durch den heiligen Geist mit der himmlischen Gluth seiner göttlichen Liebe durchdrungen und erfüllt ist, kann er sich unmöglich auch vom wahren Guten, von der Güte selbst abwenden, um noch etwas zu lieben, das der Güte selbst widerspräche.“

Da aber in statu viae, im Zustande der Entwicklung die Natur von der Uebernatur noch nicht vollkommen durchdrungen und verklärt ist, so ist hier allerdings der Irrthum und die Sünde immer möglich; in diesem Falle wird dann die Uebernatur aufgehoben. Daß übrigens die läßliche Sünde, deren richtigen Begriff im Unterschiede von der Todsünde man nur durch das rechte Verständniß der Heiligkeit der Uebernatur nach der Bemerkung des Verfassers gewinnt, mit der Gnade im Menschen noch bestehen könne, erklärt sich daraus, daß der Mensch in dieser zwar die Richtung auf sein göttliches Ziel nicht fest einhält, aber das Ziel selbst, seine Verbindung mit Gott nicht aufgibt, während die Todsünde gerade die Verläugnung Gottes als sein Ziel ist. „Die läßliche Sünde ist eine *violatio ordinis in finem, non ipsius finis*.“

Die Uebernatur als Heiligkeit heißt darum mit Recht im höhern Sinne Gerechtigkeit und Unschuld, in wie ferne einmal kein Unrecht mit ihr zugleich bestehen kann, dann als nicht bloß keine aktuelle Schuld auf der Seele lastet, sondern

vielmehr ein Etwas in ihr ist, was eine Schuld gar nicht zuläßt.

Diese Heiligkeit als Natur in ihrer Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit muß nun, wie sie in Gott das Prinzip und Objekt seiner Liebe zu sich ist, so auch in uns eine Heiligkeit des Strebens und der Liebe in uns begründen, wie sie ihrer Natur vollkommen entsprechend ist. Und daraus erklärt sich die christliche Liebe in ihrer Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit, wie sie dem Wesen nach bei allen Christen gefordert wird, aber in den Heiligen zur vollen Entfaltung kommt, jene so innige, mystische Vereinigung zu Stande bringt, welche der bloß natürliche Mensch mit seiner Vernunft nicht begreift. Wie erhaben ist die Liebe des Heiligen über der des natürlich guten Menschen, der sich Gott, dem geliebten Gegenstande zwar unterwirft, aber nicht in den göttlichen Schooß selbst sich aufzuschwingen, Gott unmittelbar zu umfassen vermag? Wie unendlich reiner diese Liebe als die natürliche, die ja Gott nur in und mit der Kreatur zu lieben vermag? Wie unendlich gediegener und fester diese, die im Anblicke der Erhabenheit ihres heiligen Gutes den tiefsten Abscheu vor der Sünde fassen, vor einer Trennung von diesem höchsten Gute ewig zurückschrecken muß?

Diese Erhabenheit der christlichen Liebe, diese keusche, zarte Reinheit, dieser Abscheu vor der Sünde, dieses gänzliche Aufgeben und Hingeben seiner selbst erklärt sich nur aus der Weihe, Würde und Heiligkeit der Uebernatur. Wo man diese höhere Würde der übernatürlichen Heiligkeit nicht begreift, dort wird und muß nach und nach die Achtung und das Verständniß der spezifisch christlichen Moral und ihrer Repräsentanten in Wirklichkeit, der Heiligen sinken, wie das schon selbst bei sehr vielen Christen geschehen ist, um einer völligen Gleichgültigkeit Platz zu machen. Die Sprache der Heiligen ist ihnen ganz unverständlich und höchstens der Ausdruck eines schwärmerischen, exaltirten Gemüthes. Die christliche Heiligkeit mußte der sogenannten

menschlichen Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit weichen. „Bringen wir daher, ruft der Verfasser aus, jene Idee wieder zur vollen Geltung in Theorie und Praxis, so wird sie eine mächtige Triebfeder zu einem neuen begeisterten Aufschwunge des religiösen Lebens sein!“

Mit dieser Auffassung der Uebernatur als Heiligkeit der Natur, mit der kein Abfall „kompossibel“ ist, gewinnen wir eines Theils die wahre Erklärung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, z. B. beim heiligen Johannes, wenn er so energisch es ausspricht, daß die, welche aus Gott geboren sind, nicht sündigen und nicht sündigen können, und anderseits das Verständniß des Ursprungs aller jener gnostischen, manichäischen und beguardischen Häresien, welche den Menschen für absolut unfähig jeglichen Irrthums und jeglicher Sünde erklärten. Diese Häretiker irrten nicht darin, daß sie den Menschen überhaupt für „unsündhaft“ ansahen, sondern weil sie diese Eigenschaft der menschlichen Natur als solcher schon zuschrieben, so daß es also nur nothwendige Folge in ihrem Systeme war, diese Natur selbst aus Gott emaniren zu lassen.

Und ist nicht in der Häresie der sogenannten Reformatoren selbst damit durchaus Verwandtes? Und bezeugt nicht gerade wieder dieser Irrthum die Wahrheit unserer Auffassung? Sie nehmen nämlich von der katholischen Kirche den Satz, daß es im ersten Menschen ein Natur der Heiligkeit gegeben, Unschuld (innocentia) im höhern Sinne, behaupten aber mit den vorgenannten Häretikern, diese (höhere Natur) sei die wahre kreatürliche Natur des Menschen. Da sie dann im Gegensatze zu ihnen den Fall des ersten Menschen, somit eine Schuld annehmen, so muß diese folgerichtig in der Zerstörung und Vernichtung der geistigen Natur des Menschen gelegen sein, eine Behauptung, die vom philosophischen Standpunkt ganz unerklärlich, vom theologischen aber allerdings wahr ist, in wie ferne die Sünde die Vernichtung (Aufhebung) der Uebernatur ist.

In diesen beiden Eigenschaften der Geistigkeit und Heiligkeit leuchtet die Uebernatur, wie wir uns überzeugt haben, erst so recht hervor.

Mariologische Gedanken.

Mariens Größe. Maria sagt: „Große Dinge hat er an mir gethan, der da mächtig ist“ und von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ (Luk. 1, 48. 49). Christus der Herr antwortet dem Weibe, das jene selig pries, deren Leib ihn getragen: „Viel mehr noch sind selig, die Gottes Wort hören und es halten.“ (Luk. 11, 28.)

Maria stellt in den Vordergrund, was Gott gethan; der Herr betont, was Maria thun mußte, noch war ihre irdische Laufbahn nicht zu Ende. Gott erwählte die Jungfrau zur Mutter seines Sohnes und schmückte sie für diesen höchsten Beruf mit dem Vollmaße seiner Gnaden: Maria hatte in ihrem Leben sich auf dieser Höhe zu halten (und hielt sich auf derselben). Ihr Wollen fügte sich durchgängig dem göttlichen. Am Ende der Laufbahn steht sie da in einer Größe, die Gottes und ihr Werk ist; einen doppelten Grund haben die Geschlechter, sie selig zu preisen.

Die Mütter haben von Gott die Aufgabe, die Bestimmung erhalten, Kinder zu gebären; es ist dieß für sie ein Weg zur Seligkeit: aber sie müssen bleiben im Glauben, in der Liebe und in der Heiligung mit Züchtigkeit (I. Tim. 2, 15.).

Wer vermeinte, er brauchte nur die heilige Eucharistie zu genießen, um all' der Verheißungen theilhaft zu werden, die der Herr an sie knüpft, der irrete, denn der Geist ist's, der belebt (Joan. 6, 64).

Die Protestanten legen einseitig nur Gewicht auf Christi Forderung (Luk. 11, 28) und suchen darzuthun, daß Maria ihr nicht durchwegs nachgekommen. Katholische Prediger und Ver-