

auf die Seite setzen. Um wahr und recht zu reden, muß man freimüthig sein ohne Furcht und Aengstlichkeit. Dessen habe ich mich bestrebt. Dieses sei auch mein Streben in den folgenden Blättern.

Natur und Gnade.

(Fortsetzung. Siehe Heft IV. 1866.)

B. Die Liebe.

„Leichter in einigen Beziehungen ist die Bestimmung der Uebernatürlichkeit der christlichen Liebe,“ bemerkt der Verfasser einleitend; denn einerseits setzt sie den Glauben als Grundlage schon voraus und anderseits, da sie schon in diesem Leben in ihrer substantziellen Vollkommenheit zu Stande kommt, braucht sie nicht wie der Glaube in statu patriae betrachtet zu werden.

Einfach würde die übernatürliche Liebe definiert sein, wenn man sagte: sie ist jene, welche durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird, und sich auf das Licht und die Erkenntniß des Glaubens gründet, wie die natürliche Liebe jene ist, welche aus der Natur hervorgeht und der Vernunft-Erkentniß sich anschließt.

So wahr und tief dieser Unterschied ist, so wird er leider von so manchen Theologen, welche eben die Uebernatur vom habitus der Liebe nicht unterscheiden, nicht in seiner vollen Bedeutung gekannt und gewürdigt.

Um diese recht herauszustellen, geht der Verfasser auf eine genauere Analyse des Begriffes und Wesens der Liebe selbst ein. Zu diesem Zwecke spricht er zunächst von den Unterscheidungen der Liebe als des amor amicitiae seu benevolentiae und des amor concupiscentiae, und diese beiden Arten werden betrachtet sowohl in der natürlichen als übernatürlichen Ordnung.

Wenn auf solche Weise das rechte Verständniß gewonnen ist, kommt der Verfasser dann zu den Eigenschaften und zu dem Objecte der Liebe und schließlich zu ihrem Verhältnisse gegenüber den moralischen Tugenden.

Ganz allgemein ist ihm die Liebe „eine Einheit des Affektes, d. h. eine Einheit eines Subjektes dem Affekte, der Zuneigung nach entweder mit einem andern Subjekte (d. h. einem besitzenden Guten) oder einem Objecte (d. h. einem zu besitzenden Guten).“ Im erstern Falle ist es die Liebe zu demjenigen, dem man etwas Gutes will, wie sich selbst, und wo man mit ihm auf diese Weise Eines wird. Im zweiten Falle will man das Object entweder für sich, um sich mit ihm zu vereinigen oder für Andere.

Die erstere Liebe wird gewöhnlich *amor amicitiae* genannt; in Beziehung auf Gott ist indeß dieser Ausdruck unpassend, weil *amicitia* eine gewisse Gleichheit zwischen den Freunden voraussetzt; besser wird sie also *amor benevolentiae* genannt.

Die letztere Liebe wird *amor concupiscentiae*, die begehrliebe, genannt, weil sie die Vereinigung mit einem Objecte anstrebt, entweder so, daß dieses in der Vereinigung mit uns seine Natur und Schönheit an uns abgibt und verliert, wie die Speisen, die wir genießen, oder daß wir vielmehr in die Natur und Schönheit desselben verklärt werden; in diesem Falle wird sie *concupiscentia casta* genannt, und eine solche hat der heilige Augustinus im Auge, wenn er den Sohn Gottes zu uns sagen läßt: „Comedes me, non mutabis me in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.“

„Dieses ist die *concupiscentia casta*, keusche Begierde, von welcher Augustinus so oft redet, welche da ist, wo die Seele Gott als ihre Speise und ihren Bräutigam genießt; *casta*, weil sie frei ist von aller *corruptio*; *casta*, weil der Genießende weder im Genuße seine eigene Schönheit verliert, noch auch die innere Güte und Schönheit des Gegenstandes seinem Genuße zum Opfer fällt.“

Beide Arten der Liebe aber haben einen gemeinsamen Quell, aus welchem sie hervorgehen, ja in Bezug auf Gott findet zwischen ihnen vielmehr gar kein Unterschied mehr statt, da sie sich gegenseitig bedingen und einander einschließen. Denn die Liebe äußert sich zunächst als Wohlgefallen, das wir an einem Gegenstande haben, sei es, weil dieser Gegenstand seiner Natur nach mit uns derselbe ist (als Subjekt), oder weil wir mit ihm uns vereinen können, ihn (als Objekt) mit unsern Kräften erreichen, ihn uns aneignen können.

Der Grund dieses Wohlgefallens und somit der Liebe ist deshalb zunächst die Verwandtschaft, als Einheit oder Konvenienz der liebenden Natur mit dem geliebten Gegenstande, in wie ferne er ihren Kräften nämlich proportionirt ist; aber tiefer gefaßt ist das eigentlich Bewegende in der Liebe, das Motiv, die Güte des Gegenstandes selbst; diese übt eigentlich die Anziehungskraft aus, aber begreiflich nur auf verwandte Wesen, mit denen sie schon Eines ist oder die mit ihr Eines werden können.

Nach den Graden dieser Verwandtschaft wird die Liebe selbst wieder der Intensität nach verschieden sein. So lieben wir von Natur (*amore benevolentiae*) und sollen lieben alle Menschen als unsere Nächsten, weil sie alle Eines mit uns sind in der Natur. So lieben wir wieder mit besonderer Liebe diejenigen, denen wir enger verbunden sind, in einem Staate, in einer Nation, in einer Familie, überhaupt diejenigen, welche mit uns gleiche Fähigkeit und gleichen Beruf zu einem *bonum commune* haben. Und mit noch größerer Liebe werden wir dann jene lieben, mit denen wir nicht bloß gleiche Natur und gleiche Befähigung theilen, sondern denen wir geradezu unsere Natur oder Befähigung verdanken als dem mittheilenden Prinzip und denen wir somit ganz angehören, z. B. Eltern.

In ähnlicher Weise müssen wir im *amor concupiscentiae* verschiedene Stufen nach der Intensität des Strebens unserer

Kräfte nach dem geliebten Gegenstande unterscheiden. Die Kraft dieses Strebens ist dem Gesagten zufolge abhängig von unserer Verwandtschaft mit ihm, d. h. unserem Verhältnisse und unserer Tendenz zu ihm und dessen Konvenienz mit uns. So sind durch unsere vegetativen Kräfte die Materialien der Vegetation, durch unsre animalischen die Gegenstände der verschiedenen Sinne, durch unsere Vernunft deren eigenthümliche Intelligibilia uns verwandt. Daher liegt in der Natur mit jenen Kräften auch eine denselben entsprechende Tendenz und natürliche Liebe zu den betreffenden Objekten und zwar so, daß diese Tendenz und Liebe wesentlich verschieden ist, je nachdem jene Kräfte einer besondern Stufe in unserer Natur angehören.

Und darum müssen wir ebenso hier wie bei dem amor benevolentiae eine doppelte Liebe unterscheiden, eine natürliche und eine übernatürliche. Inwieferne uns Gott die Natur verleiht, und in dieser Sein, Leben und Intelligenz, ist er die Quelle, das Prinzip und die Ursache derselben; und da wir ihn durch das Licht unserer Vernunft als solchen erkennen, und somit der Verwandtschaft mit seiner Güte bewußt sind, so sind wir ihm auch in Liebe zugethan; aber es ist nur die Liebe eines, wenn auch immerhin treu und frei sich hingebenden Knechtes zu seinem Herrn; es ist der amor benevolentiae im engern Sinne, der allerdings auch als freundliche Gesinnung aus bloßem Wohlgefallen an der Güte des Herrn sich bezeugen kann, wie Basques sagt.

Anderß beschaffen aber ist die Liebe, wie sie in der Uebernatur begründet ist. Denn, da wir vermöge dieser an dem ganzen Reichthume der göttlichen Güte Theil nehmen und zur Fülle seiner eigenen Seligkeit berufen sind, so sind wir Eins mit Gott wie in der Grundlage des Besizes, so im Besitze des Gutes selbst, wie ein Kind Eins mit dem Vater ist sowohl der Natur nach, als dem durch die Erbschaft ihm zufallenden Besitze nach. In der übernatürlichen Ordnung steigert sich der amor benevolentiae so recht eigentlich wahr zum

amor amicitiae, „vermöß welchem wir Gott lieben als den auctor beatitudinis, scil. supernaturalis, wie der in der Kirche nach dem heiligen Thomas klassisch gewordene Ausdruck sagt, nicht als ob wir Gott liebten wegen der übernatürlichen Glückseligkeit, die er uns schenkt, sondern weil Gott dadurch, daß er uns zu seinem Leben und zu seiner Seligkeit bestimmt und zu dem Ende uns so zu sagen seine Natur durch die Uebernatur mittheilt, unser Vater und so auf die innigste Weise mit uns verbunden wird.“

Zu dieser Liebe werden wir durch jene spezifisch höhere Erkenntniß befähigt, welche uns der Glaube gibt, der uns die göttliche Güte selbst nahe bringt in jener Erhabenheit, wie sie durch die Uebernatur uns verwandt wird.

Auf ähnliche Weise ist der amor concupiscentiae ebenfalls ein doppelter, ein natürlicher und ein übernatürlicher, je nachdem unsere Verbindung mit Gott als dem Gegenstande unserer Seligkeit als das Ideal unserer Vollendung mit den Kräften unserer Natur, oder aber mit jenen der Uebernatur angestrebt wird. Es ist von selbst klar, wie unendlich verschieden die Intensität bei beiden Arten der Liebe sein muß, da sie von der Verwandtschaft der Kräfte mit dem zu erstrebenden Objecte abhängig ist.

Uebrigens bemerkt der Verfasser, daß, wenn auch der Theologe den Unterschied des amor benevolentiae und concupiscentiae mit Recht festhält, doch in Bezug auf Gott beide Arten der Liebe in ihrer Reinheit in der natürlichen Ordnung sowohl als der übernatürlichen in einander fallen, sich einander einschließen. Denn einerseits zieht der amor concupiscentiae castae — denn nur dieser ist vollkommene Liebe — das Object, nach welchem er verlangt, nicht zu sich herab, um es zu genießen und im Genuße entweder es zu vernichten oder es sich unterzuordnen, sondern es wird vielmehr die Kreatur von Gott an- und zu ihm hinaufgezogen, um durch Verklärung in sein Bild ihm geeinigt zu werden. Um diesen Vorgang zu ver-

sinnlichen, führt der Verfasser ein Bild vor, das von Dionysius de divin. nom. c. 3 gebraucht ist. Wenn nämlich ein goldenes Seil von der Sonne zu uns herabhänge, und wir dasselbe an uns ziehen wollten, würden wir nicht die Sonne zu uns herabziehen, sondern vielmehr zu ihr hinaufgezogen werden.

Anderseits vermögen wir mit dem amor concupiscentiae nicht nach Gott als dem Ziele, Ideal und Object unserer Thätigkeit zu verlangen, wenn wir nicht dazu durch eine diesem Objecte entsprechende Natur oder Quasi-Natur befähigt, und dadurch zugleich mit der Güte der göttlichen Natur selbst verwandt sind, diese also gewissermaßen selbst schon besitzen und durch sie Gott als dem Prinzipie derselben hingegeben sind. Um also mit dem amor concupiscentiae castae nach Gott zu verlangen, muß uns Gott als der Inbegriff aller Güte schon wohlgefallen, in wieferne wir uns in ihm gewissermaßen selbst finden. Und so ist in der reinen und vollkommenen Liebe Gottes eine unitas affectus (ad—fectus) hervorgerufen Durch jene „Eine Grundbewegung, Eine Zuneigung nach der Güte Gottes hin, durch die sie mit uns und wir mit ihr vereinigt werden.“

Aus dem bisher Gesagten darf indeß nicht gefolgert werden, daß es eigentlich nur Eine vollkommene Liebe zu Gott geben könne, weil ja die Güte Gottes, welche Motiv der Liebe ist, auch nur Eine ist und sein kann.

Gewiß ist die innere Güte des geliebten Gegenstandes das Motiv der Liebe, aber nicht schlechthin, sondern vielmehr nach Art ihrer Verwandtschaft mit dem Liebenden.

Da wir nun Gott auf doppelte Weise verwandt sind, vermöge Natur und Uebernatur, begreifen wir, daß in uns eine doppelte Liebe zu Gott sein müsse. Aber weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Liebe ist es die Natur (oder Uebernatur), wegen welcher wir Gott lieben, sondern vielmehr, weil wir eine solche Natur besitzen, werden wir von der göttlichen Natur selbst gleich wie das polarisirte Ende einer

Nadel vom Magnete angezogen, die also in doppelter Weise Motiv unserer Liebe zu Gott ist, indem sie diese bewegt „auf Grund einer doppelten Einheit unserer Seele mit ihr (durch Natur und Uebernatur) und um eine doppelte Einheit mit sich zu erzielen (durch natürliche und übernatürliche Erkenntniß).“

Gerade nun aus dem, daß die Güte Gottes nach Art ihrer Verwandtschaft Motiv einer doppelten Liebe zu Gott sein kann, beantwortet sich die Frage leicht, ob nämlich die übernatürliche Güte Gottes auch Motiv eines natürlichen Liebesaktes und umgekehrt, ob Gott, in wie ferne er der Schöpfer unserer Natur ist, doch auch Gegenstand eines übernatürlichen Liebesaktes sein könne, jenes amoris creatoris, zu dem wir in den heiligen Schriften und von den Vätern, insbesondere vom heiligen Augustinus, oft aufgefordert werden.

Offenbar, muß man darauf bemerken, können beide Ordnungen im Menschen die natürliche und die übernatürliche ineinandergreifen und gegenseitig miteinander verschlungen sein; wie das bereits bei der Uebernatürlichkeit des Glaubens aufgezeigt worden, so kann es auch hier bei der Liebe geschehen. Dort wurde gesagt, daß die Offenbarung sowohl Gegenstand des übernatürlichen, seligmachenden Glaubens, als auch eines bloß natürlichen (Vernunft-) Glaubens sein könne, weil die Erkenntnißkraft des Menschen auf alle Ordnungen und Stufen des Universums, die ja der Mensch als Mikrokosmos in sich vereinigt, sich ausdehnen und dieselben in geistiger Weise in sich aufnehmen, und, wenn ihm die äußeren Hilfsmittel gegeben sind, sich auch auf die geoffenbarten Wahrheiten erstrecken kann. In derselben Weise muß nun unser Wille nach der Universalität unserer Natur von den Objekten auf allen Ordnungen und Stufen der Natur vermöge der größeren oder geringeren Verwandtschaft mit ihnen mehr oder minder angezogen werden, so daß er nicht bloß das Geistige in sich und Andern, sondern selbst das Thierische z. B. in der Geschlechtsliebe, das Stoffliche

sogar z. B. in den Nahrungsmitteln, im Glanze des Schmuckes und des Metalles überhaupt lieben kann. Aber wie sehr ist hier schon die Liebe des Geistes zum Geiste von der zu den materiellen Gegenständen verschieden! Wie ganz anders die innere Anziehung und Vereinigung, wie ganz anders Genuß und Befriedigung hier und dort! Wenn nun der Mensch zur Uebernatur selbst erhoben ist, so läßt sich auch begreifen, wie der natürliche Wille ebenso von dem übernatürlichen Gute affizirt werden kann, als er von dem rein Sinnlichen, Niedrigen angezogen wird. So wenig nämlich hier eigentlich der Wille es ist, der im Sinnlichen haften bleibt, dieses genießt und bei der Loßbreiung von dem sinnlichen Gute den eigenthümlichen Schmerz empfindet, sondern vielmehr die sinnliche und jenem Objecte verwandte Stufe unserer Natur es ist, durch die er als das ihm verbundene Medium an ihrem Genuße partizipirt: ebenso kann der Mensch in Folge der erlangten Erkenntniß der übernatürlichen Glückseligkeit in der Anschauung Gottes mittelst seines natürlichen Willens nach diesem Genuße Gottes begehren; aber dieses Verlangen bleibt, wie der Verfasser in der Anmerkung nach dem französischen Philosophen Gratry sich ausdrückt, ein unwirksames, es ist gleichsam Schatten, so lange unsere Natur nicht von der Uebernatur selbst durchdrungen und durch sie erhoben dem übernatürlichen Gegenstande ihres Verlangens selbst geeint und dabei von jener Seligkeit durchströmt ist, von der der Apostel schreibt: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“

So wie nun Gott aber auch als Prinzip und Ziel der Uebernatur Gegenstand der natürlichen Liebe sein kann, so läßt sich auch das Gegenbild dieser Erscheinung, daß nämlich Gott als Schöpfer der Natur Gegenstand einer übernatürlichen Liebe sein könne, in ähnlicher Weise erklären.

Für Theologen, wie Ripalda, Eugo, Platel, welche den Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher Liebe nicht

in der Verschiedenheit der Motive sehen, möchte eine befriedigende Erklärung gewiß ihre großen Schwierigkeiten haben; bei der oben gegebenen Auffassung aber entfallen sie von selbst.

Denn, wenn auch der amor creatoris für sich bestehen kann, so liegt er doch jedesmal untrennbar eingeschlossen im amor Dei ut patris et beatificantis beatitudine supernaturali. Liebe ich nämlich Gott als meinen Vater, als den Quell und das Ziel der Uebernatur, so ist es nicht denkbar, daß ich ihn nicht auch zugleich als den Schöpfer meiner Natur lieben sollte, die ja die Grundlage der Uebernatur, zu dieser erhoben ist!

Und darum liebe ich dann in dieser Liebe Gott zugleich auch als den Urheber und Quell alles dessen, was überhaupt existirt, somit der gesammten übernatürlichen wie der natürlichen Ordnung. Und darum wieder kann der Mensch Gott lieben als Schöpfer, nicht weil er gerade Urheber der Natur überhaupt ist, sondern weil er als Schöpfer das Geschöpf zur höchsten und innigsten Vereinigung mit sich, zur übernatürlichen Seligkeit schon ursprünglich erschaffen hat.

Diese Gesichtspunkte müssen berücksichtigt werden, wenn wir bezüglich der Liebe die Väter, namentlich also den heiligen Augustin, verstehen wollen, der gegenüber den Manichäern, welche Gott als den Schöpfer der natürlichen Ordnung läugnen, zum (natürlichen) amor creatoris auffordert, und hinwiederum gegenüber den Pelagianern, die zwar eine natürliche, nicht aber eine übernatürliche Ordnung von Gott geschaffen sein lassen, die Nothwendigkeit der Liebe zu Gott als dem Schöpfer der Natur überhaupt, wie sie ursprünglich angelegt ist, also mit übernatürlichem Ziele nachweist.

Nun läßt sich der Verfasser auf die Widerlegung eines Einwurfs ein, der ihm etwa gebracht werden könnte, daß nämlich, wenn die übernatürliche Liebe darin besteht, daß sie die göttliche Güte in ihrer Uebernatürlichkeit zum Gegenstande und Motive zugleich hat, der Mensch nicht im Stande ist, eine solche Liebe in sich hervorzubringen. Er bemerkt hierauf,

daß dieses immerhin sein könne, weil ja die Seele, in der diese Liebe durch die Gnade des heiligen Geistes selbst unmittelbar erregt wird, nur diesem Zuge der Gnade, von der sie gleich einem Magnet gewissermaßen polarisirt wird, einfach sich hinzugeben und zu folgen braucht. Und dann ist auch das Licht des Glaubens schon in uns, in dem wir die übernatürliche Güte Gottes selbst zu erkennen vermögen, wenn wir auch davon kein reflexes Bewußtsein haben.

Und dieser Glaube wirft dann zweitens ein höheres Licht auf die natürlichen Dinge, so daß wir auch dieselben als Gaben und Zeichen der übernatürlichen Güte zu erkennen und daran unsere übernatürliche Liebe zu entzünden oder durch die Betrachtung derselben diese zu unterhalten vermögen.

Doch „geht dieser Prozeß in uns meistens nicht durch unsere Reflexion und Selbstbewegung vor sich, sondern durch die Gnade des heiligen Geistes, die uns bewegt und in uns wirkt. Wie der Heiland sagt: Denket nicht, wie oder was ihr reden sollet, denn der Geist, der in euch ist, wird es euch lehren; so brauchen wir auch nicht durch die Reflexion und das Nachdenken über die Art und Weise der Liebe Gottes dieselbe in uns hervorzurufen. Freilich sollen wir auch darüber nachdenken, wenn wir Gelegenheit und Verus dazu haben, und es kann uns sehr nützlich sein, auch um die Liebe selbst in uns zu befördern. Aber die Hauptsache ist, daß die Gnade unser Herz erleuchte und durch ihr Licht uns den Gegenstand und das Motiv der Liebe nahe bringe. Durch sie werden so viele einfältige Seelen so sehr über die Liebenswürdigkeit Gottes erleuchtet und von seinem Feuer durchdrungen, zu ihm emporgehoben und so auf unaussprechliche Weise mit ihm vereinigt, daß weder sie selbst, noch ein Anderer die Erhabenheit dieser Vereinigung begreifen kann.“

Denn die charakteristischen Eigenschaften dieser übernatürlichen Liebe sind eben eine eigenthümliche Innigkeit, ja Einheit mit Gott, eine Süßigkeit, Freiheit, Ver-

traulichkeit und Stärke, eine mystische Erhabenheit, von der die Vernunft auch keine Ahnung hat. Denn so innig auch die aus Vernunft und Natur hervorgehende Liebe sein mag: Sie bleibt doch innerhalb der Schranken, welche die bloß natürliche Erkenntniß Gottes, aus der sie allein hervorgehen kann, ihr zieht. Und wie immer auch die natürliche Liebe mit Gott einigen mag, da wir im Stande sind, Gott auch natürlich über Alles zu lieben: jene Innigkeit und Einigung mit Gott, wie sie die übernatürliche Liebe bewirkt, kömmt jener auch nicht entfernt zu. Sie vermag Gott nie unmittelbar, sondern nur durch das Medium der eigenen Natur, als deren Schöpfer die Kreatur ihn erkennt, zu lieben: sie ist die Liebe eines guten Knechtes zu seinem Herrn, nicht die des Kindes zum Vater. Immer bleibt bei der natürlichen Liebe eine gewisse Kluft, ein gewisses Etwas zwischen Gott, dem geliebten Gegenstande, und der liebenden Kreatur, was die volle, innigste, ineinander verschmelzende Einigung leider immer hindert. Es ist nicht die natürliche, sondern die übernatürliche Liebe, welche nach den Worten des heiligen Bernard (In Cant. serm. 83.) „die schuldige Ehrfurcht und Unterwürfigkeit der Kreatur vergießt, und kühn und verwegen sich zu Gott erhebt, zu ihrem Vater, Bruder und Bräutigam, die sich Gott so schenkt und in ihn versenkt, wie Gott sich ihr ganz schenkt und in sie versenkt; die sich außer sich und über sich erhebt, um Gott in der süßesten und innigsten Umarmung zu umfassen und Eins mit ihm, Ein Geist mit ihm zu werden, und sich so mit ihm zu vereinigen, daß die Seele ganz aus ihm und in ihm lebt, ganz von seinem göttlichen Leben, seinem Lichte und seiner Gluth durchdrungen, in Gott umgestaltet wird und gewissermaßen in den Tiefen seiner Güte und Süßigkeit zerfließt.“

Diese Liebe ist es, deren einigende Kraft der heilige Apostel Paulus durch das Bild der Verbindung von Mann und Weib zu Einem Leibe darzustellen sich veranlaßt sieht, von der er im Epheserbriefe (3, 18—20) sagt, daß wir in ihm

Wurzel und Grund fassen sollen, um mit allen Heiligen zu begreifen, welches die Breite und Länge, Höhe und Tiefe sei, um zu erkennen die Liebe Christi, die alles Erkennen übersteigt, und um mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden.

Hieraus erklärt sich die Sprache, welche die Mystiker so häufig in ihren Schriften führen, welche den Uneingeweihten oft pantheistisch klingt, so oft ganz und gar unverständlich ist, dem stolzen und sinnlichen Naturmenschen aber als Thorheit und Unsinn erscheint, weil ja der Lieblose überhaupt die Sprache der Liebe, um so weniger die der übernatürlichen, zu verstehen nicht im Stande ist.

Mit dieser übernatürlichen Liebe zu Gott ist dann aber auch eine übernatürliche und verklärte Liebe zu uns selbst und zu unserm Nächsten als Blüthe jener Gottesliebe nothwendig verbunden, die ebenso weit von der natürlichen Liebe verschieden ist, als die Gottesliebe selbst; in der übernatürlichen Liebe liebt der Mensch sich und den Nächsten in der Güte Gottes selbst, in wiefern alle vernünftigen Geschöpfe derselben theilhaftig werden sollen, nicht aber liebt er wie in der natürlichen Liebe der eigenen Natur wegen. Und diese übernatürliche Nächstenliebe ist es aber auch, welche jene großartigen Opfer, jene wundervollen Blüthen christlicher Selbstverläugnung und Werkthätigkeit zu treiben vermag, welche die Welt und die Philosophie wohl anstaunen, aber nicht begreifen kann!

Diese Liebe läßt uns in jedem Menschen nämlich einen Bruder, eine Schwester und zwar nicht mehr als Creatur, vielmehr als ein Ebenbild Gottes, als etwas Göttliches erblicken, weil wir durch sie gewissermaßen in Gott umgewandelt, seiner Natur theilhaftig und so mit den Heiligen und Engeln mit Gott selbst wie wir unter uns Eines werden in vollkommener Einheit (Joh. 17). Aber diese Liebe senkt sich nur ein in das Herz der Demüthigen und Gläubigen, die die Niedrigkeit der eigenen Natur anerkennen, stößt aber von sich die Hochmüthigen und die Weisen von dieser Welt, da sie die Einheit mit Gott in und durch ihre eigene Natur zu erstreben suchen.

Da diese übernatürliche Liebe ihrer Substanz nach Hingebung der Kreatur an die Güte Gottes ist, so leuchtet ein, daß zwischen der *caritas viae* und *caritas patriae* kein innerer Unterschied stattfindet und ein solcher nur insoferne zu bemerken ist, als diese Hingebung in unterschiedener Weise in beiden Akten hervortritt, so daß sie hier mehr als Streben zu Gott als dem *objectum* und *finis beatitudinis supernaturalis* (in quo scil. consumatur) sich kund thut und dort aber mehr als genießende Hingabe an Gott den Vater seiner Kinder erscheint und also Gott nicht bloß als *objectum et finis*, sondern auch *tamquam principium beatitudinis supernaturalis* geliebt wird.

Der Name *charitas* oder *caritas* besage es schon, daß diese Liebe auf ein Gut hinzielt, das ganz besonders kostbar sei. Doch darf sie begreiflich nicht bloß als einzelner Akt, auch nicht als Zustand einer durch vielmalige Wiederholung einzelner Liebesakte erworbenen Hinrichtung unsers Wesens zu Gott (*habitus acquisitus*), sondern muß vielmehr als ein uns eingegossener Zustand (*habitus infusus*) der Hinneigung zu Gott aufgefaßt werden, da ja die Liebe nach dem Gesagten die Tendenz zu dem ihr eigenthümlichen Guten ist. Und wieder daraus erklärt es sich, daß, wenn wir dieser Grund-Tendenz einmal widersprechend handeln durch Hingabe an die Kreatur in der Sünde, dieser Zustand ganz und gar in uns aufgehoben wird, und es bleibt, bis nicht auf's Neue wieder diese Tendenz zu Gott als dem übernatürlichen Gute uns eingegossen wird, während der erworbene Zustand, als der Natur angehörig nicht durch einzelne entgegengesetzte Akte, sondern nur durch einen andern moralischen Zustand oder mit der Natur selbst vernichtet werden kann.

Ist nun dieser *habitus caritatis* in uns zunächst als leitender Zug unsers Wesens zu Gott hin vorhanden, so begreift es sich weiter, wie dann alle Tugendakte, die wir da vornehmen, zuletzt in diesem *habitus* wurzeln müssen, wenn auch der einzelne Tugendakt selbst nicht gerade eine Liebeshandlung ist, und ex

virtute caritatis hervorgeht. Damit erklärt sich der Verfasser gegen Bellarmin für Vasquez und Andere, welche die Meinung dem erstern gegenüber festhalten, daß nicht jeder Tugendakt formell eine Liebeshandlung sein müsse, da sie doch zuletzt, auch wenn sie als nächstes Motiv z. B. die Furcht hat, ex imperio caritatis hervorgehe!

Im Gegentheile, fährt der Verfasser fort, indem er auf die Beziehung der Grade zu den moralischen Tugendakten übergeht, wird dieser Zustand auf das gesammte Handeln, somit auch auf das äußere, sogenannte moralische unverkennbar seinen Einfluß ausüben. Denn die moralischen Tugenden erhalten da einen ungleich höheren Werth und höhere Bedeutung, als sie in der natürlichen Ordnung haben. Auch sie werden nach ihrer Art göttliche Tugenden, da sie von den theologischen getragen werden; und die Verhältnisse selbst, auf die sie sich beziehen, erhalten durch sie einen verklärten, heiligen, göttlichen Charakter.

Wenn nämlich der Zweck der moralischen Tugenden, die sich bekanntlich entweder auf Gott, auf den Nächsten oder uns selbst beziehen, darin besteht, die Würde Gottes, des Nächsten und unsere eigene durch das entsprechende Handeln zu wahren und zur äußeren Anerkennung zu bringen: wie ganz anders unendlich erhabener wird dann jene unsere Unterwürfigkeit, Anbetung sein, die wir ihm weihen als dem Prinzipie der Uebernatur, als göttliche Kinder ihrem Vater, von jener, die wir als Knechte ihm den Herrn, als Schöpfer des Universums darbringen.

Wie ganz anders müssen wir dann den Nächsten, bekleidet mit dieser Uebernatur, betrachten? Welche erhabene Würde, welche Rechte kommen ihm in Folge derselben zu?

Welche ganz andere höhere Pflichten liegen uns ihm gegenüber ob?

Und wie sehr wird nicht durch die Uebernatur die Würde unsers Geistes in seinem Verhältnisse zur sinnlichen Natur

erhöht und verklärt? Wie sehr tritt die Bedeutung des sinnlichen Lebens, der sinnlichen Liebe und der sinnlichen Genüsse zurück, wenn der Geist den Mittelpunkt seines Lebens unmittelbar in Gott hat? In welch' himmlischer Schönheit und Erhabenheit erglänzt da die christliche Enthaltensamkeit, die jungfräuliche Keuschheit?

Aus diesen Andeutungen des Verfassers wird klar, welcher Unterschied zwischen der natürlichen Moral und der christlichen ist, der nicht bloß darin besteht, daß hier ein anderes Erkenntniß-Prinzip, der Glaube, ist oder etwa, daß in der christlichen Moral Christus als Beispiel oder Gnaden-Vermittler, als Ideal des (natürlich) moralischen Lebens angenommen würde, sondern dieser Unterschied vielmehr ein innerer, spezifischer ist; denn hier ist die Mutter und das formgebende Prinzip die caritas selbst, und das Streben nach den moralischen Zwecken wird in seiner vollkommenen und natürlichen Weise durch die Liebeseinheit mit derselben getragen. Ja, inwiefern eben nur der übernatürliche Zustand von Gott geschaffen und gewollt ist, kann von einer natürlichen Moral, welche sich von der übernatürlichen abtrennen und neben sie stellen will, offenbar keine Rede sein. Wenn übrigens gesagt wurde, daß in der übernatürlichen Moral alles Streben nach den moralischen Zwecken in der Liebeseinheit, welche das Subjekt mit den angestrebten Zwecken verbindet, bedingt sei, so ist damit nicht in Abrede gestellt, daß wir nicht auch durch andere Gründe als durch Liebe zum Handeln selbst getrieben werden könnten; aber dann muß das Handeln jedenfalls, wenn es nicht schon aus der Liebe zum Gegenstande hervorging, doch auf solche Liebeseinigung abzielen.

So geht alles übernatürliche Handeln entweder aus der vollkommenen aktuellen und habituellen Liebe, oder doch aus der unvollkommenen (caritas imperfecta) hervor, wenn die Liebeseinigung nämlich erst durch das Handeln unmittelbar oder mittelbar herbeigeführt wird.

Ein solches Handeln kann demnach auch in dem Falle ein übernatürlicher Liebesakt sein, wenn es zunächst durch die

(übernatürliche) Eigenliebe oder durch knechtische (nur nicht durch serviliter servilis) Furcht, oder durch den Glauben, die Hoffnung, das Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit, selbstverständlich dann auch durch die (übernatürliche) Reue hervorgerufen wird. Denn diese Eigenliebe, vermöge welcher wir zunächst nicht nach Gott selbst, sondern nur nach der Beseitigung der Uebel, welche uns die übernatürliche Seligkeit entziehen, schließt ja doch schon auch eine Liebe zu Gott ein, da wir durch dieses Verlangen die Vereinigung mit Gott selbst mittelbar wollen, und welche somit, wenn sie auch nicht schon die *concupiscentia casta* ist, doch als unvollkommene Liebe zum Empfange der Rechtfertigung disponirt. Und nicht minder schließt sowohl jene Furcht und die aus ihr hervorgehende Reue die Liebe zu Gott in sich, weil sie uns Gott als den übernatürlichen Gesetzgeber erkennen und uns so ihm unterwerfen läßt.

Die bischöflichen Reservatsfälle in der Linzer Diözese.

Nach der erläuternden Erörterung der im Linzer Rituale angeführten päpstlichen Reservatsfälle (Cf. IV. Heft 1866, S. 477 etc.) wollen wir im Nachfolgenden auch die bischöflichen Reservatsfälle in der Linzer Diözese näher besprechen, vorerst aber noch einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken.

Nach der Lehre der heiligen Kirche¹⁾ hat der Papst in der ganzen katholischen Welt und jeder Bischof in seiner Diözese das unbestrittene Recht, sich die Absolutionsgewalt von gewissen, besonders argen und schweren Verbrechen vorzubehalten. Die Reservation gewisser Fälle, von welchen nicht alle, sondern nur die obersten Priester absolviren können, wurde zur

¹⁾ Cf. Conc. Trid. Sess. XIV. Cap. 7.