

Natur und Gnade.

(Schluß.)

II. Die vorausgehende Untersuchung hat dargethan, daß die Verbindung von Natur und Uebernatur im wahren Sinne eine Vermählung sei. Diese Idee der Vermählung hält der Verfasser nun fest und führt sie dann bis zum Schlusse des Werkes durch: „in dieser Vermählung besteht das lichtvolle Geheimniß der Entwicklung der christlichen und übernatürlichen Heils- und Weltordnung.“

Bevor er indeß zur Ausführung dieser Idee geht, erklärt er sich noch darüber, in welchem Sinne diese Vermählung Geheimniß und zwar ein lichtvolles genannt werde.

Geheimniß bezeichne gewöhnlich etwas Unerklärliches, das unergründliche Wesen eines Dinges, das, wovon wir uns einen entsprechenden Begriff nicht machen können. In der Theologie nenne man darum gerade diese Verbindung von Natur und Gnade Geheimniß, weil wir die Einwirkung Gottes auf das dabei indifferente Geschöpf durch unsere Vernunft uns nicht klar vorzustellen vermögen.

Aber nicht deßhalb nennen wir diesen und ähnliche Vorgänge auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens Geheimniß; denn sonst müssen wir eine Menge von Erscheinungen auch auf natürlichem Gebiete, z. B. die Lebensentfaltung eines Dinges, da sie ja auch durch Einwirkung Gottes bedingt ist, Geheimnisse nennen; vielmehr heißen die christlichen Glaubenslehren deßhalb Geheimnisse, weil sie überhaupt der Art sind, daß sie überhaupt nie und nimmer, nicht aber etwa mehr oder minder unklar, von der Vernunft erkannt, sondern einfach nur im Lichte des Glaubens geschaut werden können, aber in diesem Lichte hell und klar sind.

Und weil der Glaube diese Verbindung von Natur und Gnade als Vermählung erkennt, darum ist sie ein lichtvolles Geheimniß.

Wie so ist diese Verbindung nun Vermählung? Weil hier alle jene Grundbedingungen vorhanden sind, unter denen eine Verbindung Vermählung genannt werden muß, nämlich: der Unterschied von zwei sich verbindenden Faktoren, die gegenseitige Bedingtheit und Ergänzung derselben, gegenseitiges Verlangen, die Verbindung selbst beiderseits eine freie und zugleich eine keusche und jungfräuliche.

Bevor dieser Nachweis gegeben wird, findet sich der Verfasser noch genöthigt, genauer zu bestimmen, in welchem Sinne das Wort Natur hier genommen werde, und wie es komme, daß der heilige Augustinus selbst nicht von einer Vermählung spreche, sondern diese Verbindung entweder als Aufhebung (Konkiliation) zweier wirklicher Gegensätze, oder als die ursprüngliche Einheit zweier scheinbarer bezeichne?

Dies erkläre sich aus dem Streite des heiligen Augustinus mit den Pelagianern, welche das Wort schon in einem bestimmten, oben angegebenen Sinne nehmen, so daß er sagen mußte, daß sie entweder geradezu böse oder übernatürlich gut ist, also entweder im Gegensatze zur Gnade oder in voller Einheit mit ihr.

Wie kommt dieß? 1. Ganz einfach daher, daß die Pelagianer unter der Natur etwas Selbstständiges, von Gott Unabhängiges verstehen, mit der Kraft aus sich selbst sich sowohl für das Gute wie für das Böse zu bestimmen. Von der Natur in diesem pelagianischen Sinne muß nun der heilige Augustinus mit Recht erklären, daß sie durchaus nicht gut genannt werden könne; denn aus sich, unabhängig von Gott, hat sie auch nicht einmal die Möglichkeit für das Gute, sondern nur die Fähigkeit für das Böse; die Tendenz zum Guten verdankt sie nur Gott, aus sich ist sie nur das absolute Nichts, Unbestimmtheit, Potenzialität zum Guten, Bestimmbarkeit zum Bösen, daher

nur Ohnmacht, Finsterniß, und, weil sie nur zu sich selbst streben kann, der Quell aller Selbstsucht und somit aller Sünde, innerer Unwahrheit, der Lüge, kurz der Abkehr von Gott; sie hat nur so viel Licht aus sich, um sich, wie der in die jansenistischen Streitigkeiten verflochtene, jansenistisch gesinnte Oratorianer Quesnell sagte, zu verirren, nur so viel Gluth, um sich in den Abgrund zu stürzen. Dieß muß um so mehr behauptet werden, da zu unserer Natur auch die Materie gehört, die nicht nur aus dem Nichts hervorgebracht, sondern in Wirklichkeit allem Andern gegenüber gewissermaßen Nichts, etwas Unvollkommenes, Niedriges, Zersahrenes ist, das nur durch unsere geistige Kraft gehalten, weil durch sie beschränkt und beherrscht ist; aber immer sucht sie uns in den dunklen Abgrund des Sinnlichen, des Nichts, des Bösen hinabzuziehen.

In der Natur an sich, in abstracto, ist somit nur die *potestas deficiendi, cadendi*. Und darum, sagt der heilige Augustin, wenn in ihr ein Hinstreben zum Guten, die „*potestas proficiendi, ascendendi ad bonum et ad bonum omnis boni*“ vorhanden ist, verdankt sie diese nur Gott, der ihr diesen Zug, als *causa efficiens*, eingeschaffen hat, und als *causa finalis*, trahens ad se ihn herzuhalten sucht.

Auf solche Weise zeigt der heilige Kirchenlehrer den Pelagianern, wie sie den Begriff der wahren Natur ganz zerstören, wenn sie dieselbe, wie sie in uns ist, als ursprünglich indifferent annehmen, wie dieses ebenso Unsinn sei, als sagen, daß Sein und Nichtsein, Akt und Potenz, Gut und Böse identisch sei; es heißt dieß die Freiheit und Kraft zum Guten mit der Freiheit und Kraft zum Bösen zusammenwerfen, eine Erscheinung, die uns heutzutage in der Hegel'schen Philosophie wieder entgegentritt; denn wie in dieser Gott das wahre Sein und das wahre Nichts zugleich sein soll, so konnte auch den Pelagianern die Freiheit in Gott nur Indifferenz und damit mußte ihnen dessen Wesen selbst wieder Gut und Böse, Position und Negation zugleich sein!

2. Doch, wenn dem heiligen Augustin die Natur in abstracto nur reine Potenz zum Bösen sein kann, so sagt er aber auch, daß sie, wie sie im Menschen thatsächlich existirt, gut, weil die Grundlage zu allem Guten, auch dem übernatürlich Guten ist, in wieferne sie ja die uns von Gott mitgetheilte Kraft mit der Bestimmung ist, nach dem Wahren und Guten zu streben. Natur, sagt er, „est id, quod Deus instituit, quod Deus voluit, ut esset, folglich ist sie das, quod res ex voluntate et institutione Creatoris secundum ideam ejus, quam de ipsa habet, nata est esse, habere et posse.“ In diesem Sinne sagt er dann, daß der Mensch schon vermöge der Natur die Kraft und das Streben auch nach dem übernatürlich Guten gehabt habe.

Freiheit ist ihm dann nicht, wie die Pelagianer wollen, die Indifferenz für das Gute und Böse, sondern vielmehr die von Gott erhaltene Bestimmung für das Gute mit der zufälligen (accidentellen) Möglichkeit, mittelst des Willens vom innern Antriebe abzulenken; denn gerade der letztere begründet in uns die Macht (dominium), das Gute zu lieben und es zu verwirklichen. Natur und Freiheit ist dem heiligen Augustin in Wirklichkeit die durch die Gnade in den Menschen gelegte Kraft und Tendenz nach der übernatürlichen Güte Gottes selbst als dem letzten Ziele der Schöpfung!

Nun ist es klar, wie der heilige Augustin von seinem polemischen Standpunkte aus von einer Vermählung der Gnade mit der Natur der Pelagianer, da sie im schroffsten Gegensatze zu einander stehen, nicht sprechen, sondern nur von einer Aufhebung dieses Gegensatzes, einer Konziliation reden kann; aber auch weiter, wie auch die Natur, wie er sie schaut im Menschen, bereits schon die Einigung, weil ursprünglich geschaffene Einheit von Gnade und Natur im Sinne, wie wir sie verstehen, ist. Darum stellt er immer die Freiheit, der Gnade gegenüber, als Freiheit zum Bösen, und nur unter und mit der Gnade als die Freiheit zum Guten dar.

3. Vom polemischen Standpunkte des heiligen Augustinus aber abgesehen, können und dürfen wir uns eine Auffassung der Natur und Freiheit erlauben, durch welche sie der Gnade gegenüber als etwas durchaus Selbstständiges und Gutes auftritt und einen eigenen Faktor neben der Gnade bildet, und wie sie die griechischen Väter und selbst der heilige Augustinus den Manichäern gegenüber festgehalten haben.

Und diese Auffassung ist jene, welche der ganzen Abhandlung des Verfassers zu Grunde liegt. Nach ihr ist nämlich Natur weder die Bestimmungslosigkeit und Ohnmacht zu allem Guten, noch die volle Bestimmtheit zu allem, auch dem übernatürlich Guten, sondern sie enthält jene Kraft und Bestimmung zum Guten in sich, welche uns mit unserer eigentlichen Wesenheit und Substanz gegeben ist.

Wenn sie nun auch wegen ihres Antheils von Materie eine gewisse Schwäche, einen Zug nach Unten, nach dem Sinnlichen hat, anderseits aber nicht über ihr, dieser Kraft entsprechendes Ziel hinaus kann: so kann sie aber doch mit einem höhern Faktor, welcher ihr eine verwandte, aber höher tragende Kraft verleiht, in Verbindung treten und so nach höherem und dem höchsten Gute selbst streben!

4. Diese Verbindung aber zwischen Natur und Uebernatur ist dann wahrhaft Vermählung, deren Frucht in uns das himmlische Leben der Kinder Gottes ist; denn es sind hier die oben angegebenen nothwendigen Bedingungen für eine Vermählung vorhanden.

Und zwar, was erstlich den gegenseitigen Unterschied der beiden sich vermählenden Faktoren anbelangt, ist dieser im Vorausgehenden hinlänglich hervorgehoben; denn in der Natur, wie wir sie verstehen, ist nicht schon die Gnade selbst eingeschlossen, vielmehr tritt sie als Abglanz des göttlichen Lichtes von Außen hinzu, um die Natur zu durchdringen und zum vollkommenen Bilde der Sonne umzugestalten.

Nicht minder aber bedingen sich diese Faktoren gegenseitig; denn die Gnade, als die von Außen kommende, höhere, vollkommene Bestimmung (forma) der natürlichen Kraft und Anlage, setzt diese schon als etwas Selbstständiges, ihr zugleich durch Geistigkeit und Liebe Verwandtes voraus. Und hinwiederum ist die Natur so geartet, daß sie als etwas relativ Unvollkommenes des Komplementums von Seite der absoluten Vollkommenheit fähig und empfänglich ist für göttliches Licht und Leben, um unsere natürliche (unvollkommene) Aehnlichkeit mit Gott zur absolut vollkommenen, übernatürlichen zu machen. Daher „muß sie Gott mit dem Strome seines Lichtes ausfüllen, wie die Sonne eine KrySTALLKugel ganz mit ihrem Lichte durchströmt, daß sie gleichsam selbst eine Sonne wird; wie das Feuer sich mit einem edlen Metalle verbinden, um es ganz zu durchglühen und feurig zu machen. Sie muß Gott mit dem Samen seines göttlichen Lebens befruchten. Wie man einer Wurzel durch die Einsprossung eines Zweiges höherer Art eine neue, höhere Kraft gibt, damit sie neue Blüthen und Früchte treibe, so verbindet sich Gott selbst mit der Natur, um ihr den Keim zur Entfaltung himmlischer Blüthen und Früchte zu verleihen.“

Eine weitere Bedingung für eine Vermählung ist dann das gegenseitige Verlangen. Läßt sich nun wohl ein solches von Natur und Gnade nachweisen?

Was einmal die Gnade betrifft, so ist es nicht erlaubt, daran zu zweifeln, weil der Glaube uns ausdrücklich von diesem Verlangen Gottes, durch die Gnade unsere Natur sich zu einigen, Kunde gibt; weshalb auch namentlich die griechischen Väter gerne Gott mit der Sonne vergleichen und sagen, daß wie diese mit ihren Strahlen all überall Leben hervorrufen, so Gott als Licht auch nicht bloß zum natürlichen, sondern vorzüglich zum übernatürlichen Leben erwecke; ja eine wahre Bürgschaft dafür ist uns „die innige Vermählung des Sohnes Gottes selbst mit einem Gliede der menschlichen Gesellschaft in der Einheit

der Person, durch die er die ganze Fülle der Gottheit corporaliter mit ihrem ganzen Reichthume in demselben als einen unerschöpflichen Quell niederlegte.“

Kann aber auch die Natur ein Verlangen nach dieser Verbindung haben? Allein, aus sich selbst, so daß es in ihr erst entstände und wirksam wäre, sie dieser Vereinigung entgegenzuführen, vermag sie dieß allerdings nicht. Aber durch die göttliche Gnade selbst, bevor diese sich der Natur einsetzt, kann in dieser ein solches Verlangen geweckt werden, wenn nämlich die Gnade durch die ersten Strahlen ihres Lichtes sich ihr offenbart, sie mit den ersten Funken ihrer Wärme wohlthätig und lieblich berührt. In dieser, der Eingießung der Gnade selbst unmittelbar vorgehenden Berührung fühlt die Natur so ganz ihre Niedrigkeit, Dürftigkeit und Unfruchtbarkeit und wird auf solche Art angeregt, Hilfe, Beistand und Segen in dieser Gnade selbst zu suchen „woburch sie zugleich zur Aufnahme derselben ebenso disponirt wird, wie allenfalls ein kalter Körper, bevor er die Gluth aufnimmt in sich, von dieser, wie sie sich ihm nähert, zuerst getrocknet, erleuchtet und erwärmt wird, bis sie ihn endlich ganz durchdringt.

Das Bedürfniß, von einer höhern Kraft erfüllet zu werden, thut sich indeß der Natur schon kund, in wieferne sie die Bedingtheit ihres eigenen Wesens erkennet; nur vermag sie nicht, wirksam nach der Gnade zu streben, wenn sie nicht von dieser zuerst angezogen wird.

Was nun weiter den Vollzug der Vermählung selbst anbelangt, so muß sie eine beiderseitig freie, die Vereinigung selbst eine Leusche sein.

Die nothwendige Freiheit wird aber gewiß weder von Seite der göttlichen Gnade, noch von Seite der Natur in Abrede gestellt werden können. Denn wenn auch die Natur nicht von selbst diese Vereinigung herbeiführen kann und somit auf die Einwirkung der göttlichen Gnade angewiesen ist, von der sie umschlungen und durchdrungen empor gehoben werden muß: so

liegt es immer noch in der natürlichen Freiheit des Menschen, der erregenden, einladenden Gnade zu folgen und diese Einladung gehorsam und demüthig anzunehmen, oder auch in stolzer Selbstgenügsamkeit sie zurückzuweisen. Diese Einwilligung der Natur ist allerdings mehr ein gehorsames, unterwürfiges und demüthiges Auf- und Annehmen der Gnade als das stolze Selbstwählen der Pelagianer!

Diese Einigung wird darum gewiß auch eine keusche sein; denn durch die demüthige Aufnahme der Uebernatur in sich blüht die Natur nicht bloß nichts von ihrer ursprünglichen Güte ein, sondern sie wird dadurch, daß sie in eine höhere Ordnung emporgehoben wird, zugleich in sich verschönert und vervollkommenet. Und ebenso rein und keusch bleibt hiebei die Gnade, da sie ja die Natur von der Lodsünde reiniget, indem sie diese wundervolle Einigung eingeht; und nur in der jungfräulichen Natur wird durch die Gnade somit das Bild des göttlichen Lichtes und die Frucht des göttlichen Lebens erzeugt, „Ja der Sohn Gottes selbst gewissermaßen wiedergeboren.“

Mit Recht fragt daher der Verfasser, ob denn nicht eine wunderbare Aehnlichkeit zwischen der Vermählung der Natur mit der Gnade und der Vermählung der jungfräulichen Mutter Maria mit dem heiligen Geiste bestehe? Keine Aehnlichkeit sei tiefer begründet, bemerkt er, und nichts ist von größerer Bedeutung für die Auffassung der Herrlichkeit des Christenthums als diese; denn sowohl in der Art und Weise, wie die Vermählung vollzogen werde, als auch in der Frucht der Vermählung sei eine überraschende Aehnlichkeit vorhanden.

Was einmal die Frucht anbelangt, ist sie hier wie dort der Sohn Gottes selbst, da im jungfräulichen Schooße der Mutter geboren, in uns durch das Einstömen der göttlichen Gnade gewissermaßen gezeugt; dort allerdings ist er in physischer Einheit der Person, hier in moralischer in der menschlichen Natur wiedergeboren! Ja, die hypostatische Union ist

geradezu wie Ideal, so auch Prinzip und Ziel zugleich für die Gnadeneinigung mit der Natur. Prinzip ist sie deshalb, weil nur in der hypostatischen Union der Sohn Gottes die Gnade uns verdient hat und mittheilt; und Ziel, weil er als Haupt und König aller durch die Gnade erhobenen Menschen als solcher durch sie muß verherrlicht werden.

Die beiden Faktoren der hochheiligen Verbindung, der heilige Geist und die Jungfrau Maria, bedingen sich ferner gegenseitig, da ohne die Person des heiligen Geistes die jungfräuliche Mutter keinen Gottmenschen, ohne die menschliche Mutter der heilige Geist keinen Menschen erzeugen konnte. Und ebenso ist das gegenseitige Verlangen vorhanden, das sich von Seite Gottes von Ewigkeit her in seiner unendlichen Liebe für die Menschheit in der Auswahl der reinsten Braut, von Seite der Jungfrau Maria in ihrem innigsten Gottverlangen kund thut. Aber dieses so übernatürliche Gottverlangen, dieses Sehnen nach dem Erlöser, ist durchdrungen von jener unendlichen Demuth, in welcher sie die göttliche Einladung einfach annimmt: „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn!“

Und diese Jungfräulichkeit wird dann weiter auch beim Vollzug der Vermählung nicht nur nicht verletzt, sondern erblühet nur noch herrlicher bis zur höchsten Vollendung, indem sie die Fülle des göttlichen Lichtes, das der heilige Geist in sie einströmt, in ihrer Seele wie in einem reinen Spiegel aufnimmt, um es in die ganze Welt in dem gebornen göttlichen Sohne hinauszustrahlen.

Und so vermählt sich auf beiden Seiten, hier wie bei der Uebernatur „in analoger Weise in der wunderbarsten und innigsten Verbindung, die Höhe mit der Tiefe, das Unendliche mit dem Endlichen, der Himmel mit der Erde. Beide Geheimnisse sind gleich erhaben und wunderbar: Quid est magis tremendum — mirandum, quod se dedit terrae Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos faciat consortium divinitatis intrare? (Petr. Chrysolog. term. 67). Beide

Geheimnisse stehen in der innigsten Verbindung; beide sind durch diese Verbindung der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung des Christenthums!“

Mit dieser so schön durchgeführten Darstellung der Vermählung beider Ordnungen hat eigentlich der Verfasser seine Aufgabe beendet; doch will er nicht an einer Erscheinung des christlichen Lebens vorübergehen, die uns nach all dem Gesagten unerklärlich sein, uns irre machen könnte an der Richtigkeit seiner Auffassung. Man sollte nämlich erwarten dürfen, daß das Leben eines Menschen, der in die Gnadenordnung erhoben ist, in voller und ungetrübter Harmonie nach seinen inneren und äußeren Beziehungen dahin fließen werde; aber nicht dieß nehmen wir wahr, vielmehr sehen wir in demselben nur Kampf und Streit! Das Christenthum lehrt und befehlt entbehren, versagen, sich selbst beherrschen, sich abtöden, der Sinnlichkeit absterben, es verlangt die Kreuzigung der Welt, der Natur, der Vernunft! Es „verlangt von uns das Aufgeben aller natürlichen Gefühle und Meinungen, selbst unseres natürlichen Denkens!“ Und anderseits tritt die Natur dem Christenthume feindlich gegenüber; sie sträubt sich gegen den Einfluß der Gnade; sie trägt ein Gesetz in sich, das dem Gesetze des heiligen Geistes geradezu entgegen ist, und die Aßeten lehren, daß die Neigungen und Bewegungen der Natur und der Gnade nach entgegengesetzten Richtungen streben! Bei solchem Zustande scheint es, könne nicht von harmonischer Vermählung, sondern nur von Feindschaft zwischen Natur und Gnade die Rede sein?

Um diesen Vorgang zu erklären, müsse man auf ein anderes großes Geheimniß in der übernatürlichen Weltordnung seine Aufmerksamkeit hinrichten, sagt der Verfasser, auf das Geheimniß „des Kreuzes, der Opferung, der Vernichtung der Natur durch die Gnade“; durch dieses erscheint dann das der Vermählung nur um so großartiger!

Erstlich ist nämlich dieser Kampf überhaupt nicht ein Kampf gegen die Natur, sondern ein Kampf in der Natur selbst.

Denn die Vermählung des Menschen mit der Gnade findet zunächst im Geiste statt; dieser aber befindet sich mit der sinnlichen Natur, dem Fleische, im beständigen Zwiespalt, der begreiflich so lange nicht aufgehoben wird, bis nicht auch dieser Theil unserer Natur von der Gnade ganz durchdrungen, erhoben und damit gewissermaßen vernichtet wird!

Aber, fragt man sich, warum vollzieht die Gnade nicht sogleich die volle Einigung mit der gesammten Natur, nachdem doch auch im Urzustande eine in sich harmonisch geeinte Natur von der Gnade umfassen und erhoben ward?

Allerdings, lautet die Antwort, hätte Gott dieß auch in der Erlösung thun können und anscheinend wäre dieß die größte Wohlthat seiner Liebe gewesen; — aber seine eigene Verherrlichung, wie jene der Natur, verlangten eine andere Ordnung, in welcher in ungleich größerem Maße die Majestät Gottes sich offenbarte. Denn in wieferne der Kampf noch fortbauert, ist er ein lebendiger Beweis der Gerechtigkeit Gottes, weil eine Strafe der Natur, welche nun, da sie sich von der Gnade getrennt und in sich den Born der Seligkeit gesucht hatte, in ihrem Selbst ihrer Ohnmacht, ihres Elendes, ihrer Nichtigkeit inne werden sollte.

Wohl nahm Jesus als Mittler die Strafe auf sich, und inwieferne er sie abgetragen hat, ist dieser Zustand ebensowenig in den Erlösten noch eigentliche Strafe, als er für seine Person nie eine solche war; aber dadurch, daß dieser Zustand als Folge von Christen getragen wird, dient er gerade zur größeren Verherrlichung Gottes wie der Natur selbst; denn Gott wird durch nichts mehr verherrlicht als dadurch, daß das Geschöpf ihm gegenüber sein Nichts erkennt, sich also, eingehend mit dem Geiste in die Gnade, durch diese im sinnlichen Theile selbst vernichtet, sich ihm zum Brandopfer darbringt.

Diese Gottesliebe, mit der die Kreatur nun nicht bloß die Neigung zum Sinnlichen unterdrückt, sondern auch allen Eigenswillen, alle Unabhängigkeit und Selbstständigkeit Gott gegen-

über aufgibt, Leiden, Demüthigung, Niedrigkeit, Verachtung und Schmerz nicht bloß trägt, sondern sogar darnach verlangt, ist somit ein Feuer, durch welches unsere Natur zu einem wahren Brandopfer Gottes wird.

Die natürlichen Schwächen und Leiden, diese *infirmitas carnis*, der Tod selbst sind aber auf solche Weise dann nicht mehr bloß Folgen der Sünde, sie werden vielmehr durch die Gnade zur wahren Opferung der Natur, zur Genugthuung für ihre Empörung gegen die Gnade; sie dienen so nur zur größern Verherrlichung Gottes, wie zu eigener übernatürlicher Läuterung und Verherrlichung. So auch mußte Christus leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen.

Dieses Geheimniß des Kreuzes, der Kreuzigung der Natur, ist demnach nicht Feindschaft zwischen Natur und Gnade, sondern mit der Vermählung beider nothwendig in diesem Leben verbunden; „wenn aber die Gnade in das Licht der Herrlichkeit übergegangen ist, wird die Verbindung eine unauflöbliche, ein *matrimonium ratum*. Die Freiheit der Natur neben der Gnade hört auf, weil sie ganz von ihr durchdrungen und eingenommen wird; aber auch ihre eigene Schwäche, ihr eigenes Elend hört auf, weil sie ganz durch das Licht der Gnade verklärt und verherrlicht wird. Dann wird sie gewissermaßen der Gnade gegenüber vernichtet, aber nur in ihrer Unvollkommenheit, und erreicht somit in und durch die Gnade ihre höchste Vollkommenheit. Wie in Christus nach der Auferstehung die Kraft und Gluth der göttlichen Natur und Geistigkeit die Schwäche und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur verschlang und sie so in Gott verklärte, daß der Apostel sagen konnte: *jam nunc non cognovimus secundum carnem Christum*: so, sagt derselbe Apostel (1. Cor. 15, 13. vergl. Röm. 8), wird auch die *ignobilitas, animalitas* unserer Natur durch die Kraft des in der Gnade in uns wohnenden göttlichen Geistes jetzt besiegt und überwunden, um dereinst ganz absorbirt zu werden, auf daß Gott Alles in Allem sei!“

„Diese Verherrlichung und Verklärung der Natur durch die Gnade ist der Abschluß und das Ziel der ganzen übernatürlichen Weltordnung, die auf die Verklärung der geschaffenen durch die göttliche Natur gerichtet ist; in der Anknüpfung und Vermittlung zwischen Natur und Gnade, in ihrer Vermählung liegt das Geheimniß ihrer Entwicklung. Es ist ein Geheimniß, ja ein unauflösliches Räthsel für die auf sich selbst bestehende natürliche Vernunft, welche sich in dem Gehorsam des Glaubens nicht gefangen geben will. Die Heilsordnung des Christenthums ist dem homo animalis eine Thorheit. Aber der Glaube offenbart es uns, und läßt uns durch dasselbe Alles nach seiner wahren Bedeutung beurtheilen (*spiritualis homo judicat omnia*). Darum wird es den Gläubigen ein Licht, das alle übrigen Geheimnisse des Christenthumes beleuchtet und in ihrem wahren Glanze erkennen läßt.“ Mit diesen Worten schließt der Verfasser seine Abhandlung. In einem Epilog fügt er derselben noch ein beredtes Schlußwort bei, durch welches er auf die so hohe, ja „unermessliche“ Wichtigkeit hinweist, welche die hier durchgeführte Idee von der Uebernatürlichkeit des Christenthums sowohl für die theologische Wissenschaft, als auch für das christliche Leben haben würde. Als Beispiele dafür, wie diese Idee als Grundlage des theologischen Systems gebraucht werden solle, führt er den heiligen Bonaventura und den heiligen Thomas von Aquin an; um zu zeigen, wie jene Idee „auf der Kanzel“ zu verwenden wäre, führt er Zitate aus einer sehr schönen Homilie (*hom. 67*) des heiligen Petrus Chrysol. an.

Es werden nämlich, sagt der Verfasser, durch das richtige Verständniß der Lehre von der Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsordnung nicht bloß alle sogenannten Glaubensgeheimnisse uns im höheren Lichte klar, sondern man gewinnt durch dieselbe geradezu ein geschlossenes System der Glaubenslehren überhaupt, das dann im wahren Sinne Wissenschaft des Glaubens genannt werden könnte.

Beispielsweise wendet sie hier der Verfasser selbst auf die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und der Inkarnation an und sagt bezüglich der ersteren: „Die Dreifaltigkeit in Gott als in der wesenhaften Mittheilung der göttlichen Natur an mehrere Personen bestehend, ist der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der übernatürlichen Heilsordnung. Denn diese wird begründet durch eine gnadenvolle Mittheilung der göttlichen Natur an den Menschen; sie besteht in einer Verbindung des Menschen mit Gott als seinem Vater, die derjenigen analog ist, welche der eingeborne Sohn Gottes mit dem Vater im heiligen Geiste besitzt; und sie führt uns zur Dreifaltigkeit zurück, indem sie uns, wie der heilige Johannes sagt, „eine Gemeinschaft, Gesellschaft mit dem Vater und Sohne im heiligen Geiste eingehen läßt, in der wir sie lieben und verherrlichen und an ihrer Seligkeit theilnehmen.“

Uebrigens verspricht uns der Verfasser, wenn „Gott die vorliegende Arbeit segnet und in Zukunft dessen Bemühungen zu seiner Verherrlichung begünstigen will,“ in einer späteren Abhandlung eine systematische Anwendung auf alle Wahrheiten des Glaubens zu liefern.¹⁾ Er ist überzeugt, daß, „wenn die Theologie diese Grundlage in sich aufnehmen und auf derselben ihr ganzes Gebäude mit Konsequenz und Festigkeit aufbauen würde, dann die Wissenschaft des Glaubens in ihrer ganzen Selbstständigkeit und Erhabenheit und in ihrem inneren wunderbaren Organismus zu Tage treten würde, wenn man sie formell und materiell als übernatürlich, als eine im übernatürlichen Lichte gewonnene Wissenschaft einer übernatürlichen Ordnung der Dinge behandelt. Sie würde als Theilnahme an der Wissenschaft Gottes die wahre transzendente Wissenschaft sein, nach welcher der Stolz der natürlichen Vernunft unsern Jahrhunderts so sehr verlangt. Der seraphische Geist eines heiligen Bonaventura hat in

¹⁾ Der Verfasser hat dieses sein Versprechen bereits durch sein jetzt erschienenenes Werk: „Die Mysterien des Christenthums“ gelöst. Siehe 1. Heft dieses Jahrganges S. 111.

dem herrlichen Buche: *Itinerarium mentis in Deum* c. 6 u. 7 ihren Plan mit Meisterhand gezeichnet und ihre Methode angegeben.

Darnach besteht die Methode der Philosophie darin, daß die Vernunft von der äußeren Erscheinung der Dinge auf den inneren Kern, Grund und das Wesen derselben eingehe und so zu Gott, der höchsten Ursache, aufsteige. Gegenstand der Philosophie seien somit die Dinge der Natur in ihren Beziehungen zu einander und zu Gott.

Anders ist die Methode der Wissenschaft des Glaubens; denn der Glaube, namentlich in seiner Vollendung als *visio beatifica*, lasse Gott uns schauen als das lichtvolle Ideal aller Dinge, und lasse uns darum diese alle aus diesem Ideal heraus klar erkennen und begreifen. Der Glaube zeigt uns Gott als die unendliche Güte, aus welcher somit als dem „*bonum communicativum, diffusivum sui*“ die Fülle der natürlichen und übernatürlichen Dinge hervorströme!

Und so wird die Wissenschaft des Glaubens, wie einen von dem der Philosophie verschiedenen übernatürlichen Inhalt, auch die diesem entsprechende Methode haben müssen.

Aber auch das christliche Leben muß in Folge des höheren wissenschaftlichen Schwunges selbst einen neuen Aufschwung erhalten! Denn wie unendlich erhaben über jede philosophische oder die gewöhnliche christliche Moral, welche in den christlichen Tugenden nur natürliche Akte, mit Hilfe der unterstützenden göttlichen Gnade zu Stande gebracht, erkennen kann, wird sich dann die wahrhaft christliche, weil übernatürliche Moral stellen, wenn sie die Uebernatürlichkeit der Gnade als Grundlage der christlichen Lebensordnung anerkennt? Welch ganz andern Charakter erhält da die christliche Tugend! Wie ganz etwas Anderes ist da die Sünde, auch jene, die nicht persönlich begangen wurde! Wie erhaben sind da die Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen sich selbst!

Und man sage nicht, daß man nicht im Stande sei, diese Wahrheiten in ihrer ganzen Uebernatürlichkeit dem christlichen

Volke von der Kanzel herab verständlich und wirksam genug mitzutheilen; man möge da nur auf ältere Muster, wie sie in den Homilien der griechischen Väter namentlich, oder auch der lateinischen z. B. eines Petrus Chrysologus vorliegen, hinschauen. „Interrogate patres vestros et dicent vobis“; mit dieser Mahnung schließt der Verfasser.

Wir können nichts weiter hinzufügen, als den Wunsch, daß es uns durch vorstehenden Auszug gelingen möge, dem Buche und seinem Gegenstande vorzüglich die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden und die Lust im Leser anzuregen, selbst sich einmal mit diesem so wichtigen Gegenstande eingehender beschäftigen zu wollen! Vielleicht erreichen wir unsere Absicht nicht; Auszüge sind ja ihrer Natur nach schon undankbar, und dann um so mehr, wenn es um einen so abstrakten Gegenstand, wie der vorliegende es ist, sich handelt. Aber jedenfalls wird man die Ueberzeugung gewonnen haben, daß der Verfasser seine Aufgabe, die Lehre von der Gnade nach den Prinzipien der heiligen Väter und der ältern Scholastiker spekulativ darzustellen, getreulich vollführt hat; und wenn er auch zur Lösung der Eingangs berührten Streitfrage über das Verhältniß von Theologie und Philosophie vielleicht nichts Neues herbeigebracht hat, so muß man doch gestehen, daß die Darstellung selbst gründlich, erschöpfend und anregend zugleich ist. Nur möchte der Verfasser bei einer zweiten Auflage einer mehr konkreten Darstellung in sprachlicher Hinsicht sich befleißigen, die oft allzu abstrakte Ausdrucksweise, Uberschwänglichkeiten und Wiederholungen vermeiden, und so das Ganze lebendiger, anschaulicher und faßlicher vor uns hintreten lassen. ¹⁾

¹⁾ Welch' ein Bedürfnis nach einer eingehenderen Behandlung der kirchlichen Lehre von der Gnade in unserer Zeit vorhanden und wie zeitgemäß demnach vorstehende Arbeit ist, beweiset die Thatfache, daß von dem im Eingange dieser Mittheilung (s. D. Sch. 3. H. 1864, S. 318) erwähnten Werke: „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade,“ in welchem derselbe Verfasser diese Lehre in populärer Weise darstellt, im Jahre 1864 bereits die zweite Ausgabe (bei Herder in Freiburg) erschienen ist.