

fratres diligant elaborantque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga opus est, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum bonitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendentur, aut si resipiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur.

## Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit.

Von Kaplan Baum, Andernach.

(Schluß.)

### Die Pflicht der Vollkommenheit und das Nützliche.

Schon im Mosaischen Gesetze<sup>1)</sup> hat Gott sein Volk zur Heiligkeit berufen, weil er selbst heilig ist; im Neuen Bunde ergeht an alle das Wort des Heilandes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“<sup>2)</sup> und der Apostel erklärt allen, daß sie „erwählt worden seien, Heilige zu werden“. — Aber selbst wenn der Heilige Geist nicht ausdrücklich gesprochen, folgte aus der Wesensbestimmung der christlichen Vollkommenheit als Liebe die strenge Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben. Das Gebot der Liebe „aus allen Kräften“ ist ja das erste und größte Gebot.<sup>3)</sup>

Wie ist nun mit diesen Grundwahrheiten die Lehre von einer nicht pflichtmäßigen, also nur geratenen Vollkommenheit vereinbar? Wir folgen auch hierin der Lehre des heiligen Thomas, der diese Frage nach einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet:

a) nach der verschiedenen Art und Weise des Liebens,

b) nach den äußeren Wirkungen der Liebe oder den einzelnen Tugendhandlungen.

ad a) 1. Die Liebe gebietet in allem Tun und Lassen an dem Endziel — Gott — festzuhalten und sich durch kein Geschöpf und in keinem Augenblick von Gott trennen zu lassen. Den Gegensatz dieser Verpflichtung bildet die Todsünde, die den Habitus der Liebe zerstört.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Levit. XII., 14, 45.

<sup>2)</sup> Matth. 5, 48.

<sup>3)</sup> Matth. 22, 37.

<sup>4)</sup> ... quod aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus (2, 2 qu. 24, a. 8).



2. Ferner muß die Seele bei allen wenigstens virtuell Gott und seine Ehre suchen; durch diese virtuelle Betätigung wächst sie im Habitus der Liebe; auch sie ist geboten; ihr Gegensatz ist die läßliche Sünde.<sup>1)</sup>

3. Die höchste Vollkommenheit hat nun diejenige Art der Liebe, bei der der Affekt „secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum“.<sup>2)</sup> Von diesem idealen Zustande sagt nun Thomas, daß er die „perfectio caritatis patriae“ bildet, darum in diesem Leben für den Menschen nicht möglich, wenigstens nicht als beständige Dauer aufgefaßt.<sup>3)</sup> Ist nun diese letztere Liebe „als beständige Dauer“ für den irdischen Menschen unmöglich, so doch als „häufige Wirklichkeit“; und von ihr sagen wir, sie ist nicht Gegenstand des Gebotes, sondern des Rates. Damit ist schon ein Punkt berührt „in dem großen, freien Spielraum unserer Liebe“.<sup>4)</sup> — Sodann kann bei der Erweckung des Liebesaktes bald ein höherer, bald ein geringerer Grad der Intensität vorhanden sein. Der erste Fall ist gewiß sittlich besser als der zweite, trotzdem wird niemand bei einem geringeren Grad der Intensität eine Pflichtverletzung annehmen. Mithin ist es dem freien Willen anheingestellt, „die verschiedenen Abstufungen auf dem Gebiete des Rätlichen hinaufzusteigen“.<sup>5)</sup>

ad b) Den zweiten Beweis führt Thomas aus den Wirkungen der Liebe „secundum objecta vel effectus caritatis“.<sup>6)</sup> Im Gegensatz zur Liebe, die den ganzen menschlichen Willen beanspruchen kann, steht der menschliche Wille den einzelnen äußeren Handlungen, soweit sie nicht durch die sittliche Ordnung bedingt sind, frei gegenüber. Klar tritt die Existenz des Rätlichen nach diesem zweiten Gesichtspunkte bei der Lehre über die Barmherzigkeit hervor. Jedermann ist verpflichtet, dem in Not befindlichen Nächsten zu helfen, aber nicht Gegenstand des Gebotes, sondern des Rates ist: Notdürftige aufzusuchen, es sei denn, daß eine spezielle Verpflichtung vorliegt; das gewöhnliche Maß der Mildtätigkeit zu überschreiten; einem bestimmten Armen mit besonderer Mühewaltung zu helfen u. s. w. Zur vollen Beurteilung des Verpflichtenden und Rätlichen sei vor allem darauf hingewiesen, daß „Gebot und Rat“ oft nicht scharf getrennt werden können, daß „sie sich lebendig verbinden und durchdringen“. „Die meisten pflichtmäßigen Tugendwerke

<sup>1)</sup> Finis praecepti caritas est. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanat, sed quanta medicina vel diaetu utatur ad sanandum (2, 2 q. 184, a. 3).

<sup>2)</sup> 2, 2. qu. 84, a. 2.

<sup>3)</sup> Semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum propter humanae vitae infirmitatem impossibile est (2, 2. q. 24, a. 8).

<sup>4)</sup> Muß, a. a. O. S. 53 auf Grund von „Barthier, de la perfection chretienne“, Paris 1901, I., p. 141.

<sup>5)</sup> Muß, ebenda.

<sup>6)</sup> De caritate art. 10.



enthalten etwas Geratenes und in allen geratenen Werken liegt die Erfüllung eines Gebotes.“<sup>1)</sup>

Hierher gehört auch die Frage, welcher Art von Sünde macht sich eine Seele schuldig, die ohne Todsünde begehen zu wollen, sich um läßliche Sünden nicht kümmert? Der heilige Alphonsus<sup>2)</sup> berichtet uns die etwas auseinander gehenden Ansichten der Theologen über diesen Punkt: *quaeritur . . . an quilibet christianus graviter peccet, si proponat committere omnia venialia?*

Affirmant Sanchez et Bon., quia ut s. Thomas docet, venialia de se disponunt ad mortale.

Negant vero probabilius Palati et Antonius a Spiritu Sancto apud Salmanticenses, secluso tamen contemptu vel periculo proximo labendi in mortale, habito respectu ad praeteritam experientiam. Ratio, quia revera tale propositum tantum remote conducit ad mortale. In der That, die Nachlässigkeit bringt viele Gefahren mit sich — wie die Erfahrung beweist —, sie macht die Seele lau und gefährdet das ewige Heil.

In welcher Beziehung stehen nun die evangelischen Räte zur Verpflichtung des Strebens nach Vollkommenheit? Zunächst muß festgehalten werden, was der heilige Thomas und mit ihm die Scholastiker über das Wesen der Räte lehren: „*secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quae omnia sicut et praecepta ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta . . . ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritate contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis quae tamen caritati non contrariantur.*“<sup>3)</sup> Sie sind also kräftige Mittel, damit die Seele rascher und sicherer zum Ziele kommt.

Genauer erklärt es Suarez,<sup>4)</sup> indem er auch zunächst die Ansicht des Aquinaten bekräftigt, dann aber noch einen Unterschied macht zwischen solchen, die die moralischen Tugenden betreffen und solchen, die die Liebe zum Prinzip haben. Von den ersteren sagt er, sie seien nur „*instrumenta ad substantialem perfectionem caritatis vel obtinendam vel conservandam*“, während die der zweiten Gruppe die Seele höher führen sollen „*per se conferunt ad excellentiam perfectionis*“, und zwar entweder formaliter in ipso actu caritatis oder wenn von der perfectio habitualis die Rede ist: *per se augendo habitum saltem dispositive*. Solcher Art wäre z. B. mit größerem Eifer die Ehre Gottes durch Arbeit am Seelenheil zu fördern.

<sup>1)</sup> Mausbach im Kirchenlexikon XII., 1069.

<sup>2)</sup> Alphons. Mar. de Liguorio: Theol. mor., Paris 1841. Edit. absolut. Vol. III., Lib. IV., cap. 1, n. 12.

<sup>3)</sup> II, 2. q. 184, a. 3.

<sup>4)</sup> L. c. cap. 11, n. 16, § 35 (consilia) quae dantur in materiis aliarum virtutum, praesertim moralium, . . . quae in ipsismet actibus caritatis locum habent.



Zusammenfassend kann nun mit Schram<sup>1)</sup> gesagt werden: Absolut genommen genügt die Beobachtung der Gebote, aber es ist gewiß eine Unvorsichtigkeit, nur das zu tun, was unumgänglich notwendig ist, zumal „raro haec sufficientia in puncto determinato a nobis cognoscitur“.

## II.

Von einem Menschen, der auf die im vorhergehenden gezeichnete Art und Weise nach Vollkommenheit strebt und besonders sich die näher auseinandergelegte „dispositio habitualis“ aneignet, kann man schlechthin sagen, er ist im „statu perfectionis“, insofern jede „dispositio habitualis“, in der sich jemand befindet, „Zustand — status“ genannt werden kann.

Aber nicht in diesem allgemeinen Sinne fassen die Theologen den Ausdruck „status perfectionis“. Versteht man doch unter „Stand“ eine „äußere, feste Lebensart zu einem bestimmten Zwecke durch Anwendung festgesetzter Mittel“. Daher die Bezeichnung Kaufmannsstand, Soldatenstand u. s. w.

So ist man auch dazu übergegangen, unseren Ausdruck „status perfectionis“ nur auf solche Menschen zu beschränken, die in fester Lebensweise mit bestimmten Mitteln die Vollkommenheit erstreben. Also „perfectio“ und „status perfectionis“ sind zwei verschiedene Begriffe und können voneinander getrennt werden. Man kann die Vollkommenheit im gewöhnlichen Leben erstreben und dann ist man in der „Uebung der Vollkommenheit“ oder man kann sich freiwillig auf besondere Weise dazu verpflichten und dann ist man im „Stande der Vollkommenheit“. So können wir auf Grund der Lehre des heiligen Thomas<sup>2)</sup> mit Pesch<sup>3)</sup> den Stand der Vollkommenheit definieren als:

stabile vitae institutum ad spiritualem perfectionem obtinendam et exercendam adaptatum. Zwei wesentliche Merkmale sind somit in dieser Definition enthalten:

1. Streben und Ueben der christlichen Vollkommenheit mit besonders geeigneten Mitteln,
2. in fester Form und in strenger Verpflichtung.

Diese beiden in der Definition enthaltenen Merkmale müssen nun noch genauer erklärt werden.

Wir hatten oben gesagt, zum Streben nach Vollkommenheit gehört, das zu beseitigen, was der Liebe im Wege steht. Nun stehen der Uebung der Liebe drei Hindernisse entgegen. Es sind jene, die der heilige Johannes in seinem ersten Briefe nennt: „Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens“ (1. Jo. 2, 16). Diese drei Feinde sucht der Religiöse — den Angehörigen dieses Standes nennt

<sup>1)</sup> Schram, Institutiones theol. myst. Aug. Vindob. 1777, tom. I, § 21.

<sup>2)</sup> II, 2. q. 184, a. 7.

<sup>3)</sup> L. c. n. 685.



man religiosus — zu besiegen. Dem dreifachen Bösen setzt er eine dreifache Entäußerung entgegen.

Der Augenlust stellt er den Geist und die Uebung der Armut gegenüber. Necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus ad Deum loquens: „Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat“ (Confess. X, 29). Unde dicit Augustinus, quod „nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas“ (Quaest. 83. q. 36). Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad amorem earum . . . . . Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendum primum fundamentum est voluntaria paupertas ut aliquis absque proprio vivat.<sup>1)</sup> Wie ja auch der Heiland, der Meister und das Vorbild christlicher Vollkommenheit, lehrt: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe, was du hast und gib es den Armen — du wirst einen Schatz im Himmel haben — und komm und folge mir nach“ (Mt. 19, 21).

Der Fleischeslust stellt er die vollkommene Keuschheit entgegen. Ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium dupliciter: uno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia; alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis sicut voluntaria paupertas.<sup>2)</sup> So lehrt auch der Völkerapostel: „Wer ohne Weib ist, sorgt für das, was des Herrn ist, wie er Gott gefalle. Wer aber ein Weib hat, sorgt für das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefalle und ist geteilt“ (1. Kor. 7, 32, 33).

Der Hoffart des Lebens tritt er entgegen durch die Uebung des Gehorsams. Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem oportet quod directionem alicuius sequantur secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur . . . . Imperio autem et alterius instructioni subicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.<sup>3)</sup> Auch hier können wir uns auf den heiligen Paulus berufen, der schreibt: „Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen unterthan, denn sie machen als solche, die für eure Seelen Rechenschaft geben sollen“ (Hebr. 13, 17). Gerade auf dieses

<sup>1)</sup> II, 2. q. 186, a. 3.

<sup>2)</sup> I. c. a. 4.

<sup>3)</sup> I. c. a. 5.



dritte Merkmal machen die Geisteslehrer aufmerksam, so der heilige Basilius der Große,<sup>1)</sup> der betont, wie schwer es ist, sich selbst zu kennen und zu leiten wegen der natürlichen Selbsthilfe, die nur schwer ein klares Urtheil zuläßt — dagegen leichter, von einem anderen geführt zu werden.

Es läßt sich hier die Frage anknüpfen, ob die Erfüllung der drei angeführten Räte für den Ordensmann genügt oder ob noch andere Werke, wie Fasten, erfordert werden. Auch hier folgen wir wieder dem Aquinaten, der sagt,<sup>2)</sup> daß alle Werke dieser Art virtuell in den drei Räten enthalten sind:

omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota: si qua sunt instituta ad procurandum victum (e. gr. labor, mendicitas) referuntur ad paupertatem;

alia quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, jejunia . . . . directe ordinantur ad votum continentiae;

quae pertinent ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem (dilectio Dei et proximi) v. gr. oratio, visitatio infirmorum . . . comprehenduntur sub voto obedientiae.

Das zweite Merkmal in der Definition war: Die Erfüllung der im Evangelium anempfohlenen Räte in verpflichtender, fester Form. Ist diese nun notwendig? Ich antworte mit Ja; denn:

Jeder Stand verlangt eine gewisse Festigkeit und Unabänderlichkeit, also auch der Stand der christlichen Vollkommenheit, der Ordensstand, d. h. die Religiösen müssen sich zur Beobachtung der genannten Räte verpflichten. Nun aber kann diese Verpflichtung nicht von außen kommen auf Grund eines Befehles; denn es ist ja eben die Erfüllung eines Rates. Also muß sie aus einem inneren freiwilligen Versprechen entstehen, mit anderen Worten, es wird die Verpflichtung durch Gelübde erfordert.

Zudem gehört ja zur Vollkommenheit, Werke der Uebergebühre zu verrichten. Die Beobachtung der Keuschheit, Armut und des Gehorsams ist aber ein besseres Werk, wenn sie auf Grund eines Gelübdes als ohne Gelübde geschieht.

Diese Verpflichtung seitens des Ordensmannes muß sich nun vollziehen durch ein unwiderrufliches Versprechen, d. h. ein ewiges Gelübde, das mit einer gewissen Feierlichkeit abgelegt wird, wie es sich für einen wichtigen und für immer verbindlichen Akt geziemt.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Basilius Magn., Const. monast. cap. 22. MG. 31, 1410 . . . rem omnium esse difficillimam, semetipsum cognoscere ac curare, propterea quod ingenuus est hominibus sui amor et quilibet quadam erga semetipsum propensione veritatis iudicium eludat; at vero ab alio et cognosci et curari facile est, cum in iis, qui ceteros iudicant, vitiosus ille sui ipsorum amor ad veritatem discernendam nequaquam obstat.

<sup>2)</sup> II, 2. q. 186, a. 7, ad 2.

<sup>3)</sup> II, 2. q. 184, a. 4. . . . obligant se perpetuo ad ea quae sunt perfectionis; . . . secundo, . . . quod obligatio praedicta, cum aliqua solemnitate fiat.



Nun bleibt noch ein letzter Punkt übrig, der zwar nicht als wesentlicher Bestandteil des Ordenslebens bezeichnet werden kann, aber doch zur praktischen Betätigung notwendig ist — die Trennung von der Welt.

Wir hatten oben gesagt, daß der Ordensmann den Kampf aufnimmt gegen das dreifache Hindernis der Liebe — die Welt mit ihren drei Grundübeln. Wer nun gründlich mit dem dreifachen Bösen brechen will, muß auch äußerlich mit der Welt brechen und darum sehen wir, wie von Anfang an die Religiösen die Einsamkeit aufsuchen und eine feste Schranke zwischen sich und der Welt aufrichten. Wie weit ist es nun für den Ordensmann sündhaft, die genannte Verpflichtung zu unterlassen?

Klar ist, daß es für ihn schwer sündhaft ist, gegen seine in feierlicher Form gemachten Gelübde zu verstoßen. Schwieriger wird die Frage nach der Sündhaftigkeit der Uebertretung der Ordensregel. Die heilige Regel ist für ihn ein mächtiges Mittel zur Vollkommenheit, ohne sie verliert das Ordensleben seine Kraft; darum verpflichtet sie prinzipiell, aber, wie aus den meisten Ordensregeln und Erklärungen hervorgeht, verpflichten sie nicht unter Sünde, nicht einmal unter lässlicher Sünde. Andererseits wird die Uebertretung selten ohne lässliche Sünde abgehen wegen des Motives, das die Uebertretung bestimmt.<sup>1)</sup>

Gehört der Bischofsstand auch zum Stande der Vollkommenheit?<sup>2)</sup> Wie bereits gesagt, gehören nach dem heiligen Thomas zum „status perfectionis“

1. bestimmte äußere Werke der Vollkommenheit,
2. eine dauernde Verpflichtung,

3. eine feierliche Weihe zu dem betreffenden Stande. Alle drei Merkmale treffen nun beim Bischof zu. Am Tage ihrer Weihe verpflichten sie sich feierlich, den ihnen anvertrauten Gläubigen gegenüber die Vollkommenheit zu üben und, wenn nötig, ihr Leben hinzugeben; als Lehrer der Vollkommenheit müssen sie auch das Beispiel derselben geben.<sup>3)</sup> Hiezu bemerkt Suarez<sup>4)</sup> „es ist fest zu behaupten, daß die Bischöfe *ratione pastoralis muneris* im Stande der Vollkommenheit sind, nicht auf dem Wege, sondern am Ziele (in

<sup>1)</sup> Cfr. II, 2. q. 186, a. 9. Suarez, de Religione, tract. 8, lib. 1, cap. 3. Schram, l. c. § 23, schol. 4, tom. 1, pag. 46: *vix unquam talis transgressio levi culpae vacabit, quia fere semper negligentia, amor ipsius intercurrent.*

<sup>2)</sup> Eingehend ist diese Frage behandelt bei S. Thom.: II, 2. q. 183, a. 1; q. 184, aa. 4 bis 8. Opusc. XVIII, cap. 15 bis 25. S. Bonaventura: de perfectione evangelica und apologia pauperum. Suarez, l. c. cap. 14 bis 16. Hieron. Plati: de bono et statu religiosi libri tres, lib. 1, cap. 38.

<sup>3)</sup> II, 2. q. 184, a. 5.

<sup>4)</sup> L. c. cap. 14, §. 44.



termino), das den Stand der Vollkommenheit bestimmt. Hieraus ergibt sich somit ein Unterschied zwischen dem Ordensstand und dem Bischofsstand, auf den in ausführlicher Weise Plati<sup>1)</sup> aufmerksam macht: „uterque perfectionem proficitur, sed non eodem modo.“

Der Ordensstand ist eine Schule, in der der Religiöse durch Belehrung von Seite anderer und durch eigene Übung allmählich vollkommen wird; zu ihm werden, wie der heilige Bonaventura treffend bemerkt, „peccatores et imperfecti“ angenommen, „ut corrigantur et iusti efficiantur“.

Dagegen ist der Bischofsstand ein „magisterium spirituale“ — „positus sum ego praedicator et apostolus . . . doctor gentium in fide et veritate“ (1. Tim. 2, 6). Diese für den Bischof vom Apostel gezeichnete Aufgabe kann nur der erfüllen, der vollkommen ist, dessen „scientia et eruditio, wie Hieronymus<sup>2)</sup> sagt, tanta esse debet, ut . . . quidquid agit, quidquid loquitur, doctrina fit apostolorum“.

Ordensstand und Bischofsstand einander gegenüberstellend, können wir also sagen: Dieser ist ein „status perfectionis iam adeptae“, jener ein „status perfectionis adipiscendae“.

Der Aquinate<sup>3)</sup> wirft noch die Frage auf, ob man den Priesterstand auch zum Stande der Vollkommenheit rechnen kann. Nach ihm kann der Priesterstand in doppelter Hinsicht betrachtet werden: nach den Vollmachten („ordo“), die der Priester empfängt, und

nach dem Amte (cura), das er an den Seelen ausübt.

Durch den Empfang der Weihe empfängt der Priester zwar die Gewalt zu heiligen Verrichtungen, nicht wird er aber dadurch eo ipso zur Vollkommenheit verpflichtet. Wohl kann man sagen, der Empfang der Weihe setzt eine gewisse — möglichst große — Heiligkeit voraus, ja durch die Verpflichtung der Enthaltensamkeit übernimmt er einen Teil von dem, was den Stand der Vollkommenheit ausmacht.

Was das Amt des Priesters — die Arbeit an dem Seelenheil — angeht, so werden auch durch die Uebernahme desselben nicht die oben zum Stande der Vollkommenheit notwendig gehörenden Bedingungen erfüllt — es fehlt das Band durch Gelübde. Der Priester kann sich demselben wieder entziehen — „absque et cum licentia episcopi“.

Eine andere Frage ist aber die, welches die höhere Lebensart ist, die des Priesters oder die des Religiösen? Der heilige Thomas unterscheidet:

secundum bonitatem ist der Ordensstand höher wegen der lebenslänglichen Verpflichtung zur Vollkommenheit,

<sup>1)</sup> L. c. cap. 38, §. 222.

<sup>2)</sup> Hieronym. ep. 64 ad Fabiolam ML 22, §. 622.

<sup>3)</sup> II, 2. q. 184, a. 6; opusc. XVIII, 20 ssq.



secundum difficultates bene conversandi in religione ist dagegen der Priesterstand höher zu stellen, weil die Seelsorge mehr Gefahren und Schwierigkeiten mit sich bringt. Darum fügt der Aquinate<sup>1)</sup> bei — dadurch, daß der Priester bei all den Hindernissen und dem Mangel an dem im Kloster sich bietenden Mitteln sucht vollkommen zu werden, beweist er eine größere Tugend als der die Gefahren meidet durch den Eintritt in den Ordensstand.

In gedrängter Kürze dürfte hiemit das Notwendige über Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit gesagt sein — das, was die heilige Theologie über diesen Gegenstand lehrt; es ließen sich noch manche Fragen anschließen, die doch mehr zum Ordensrecht gehören. Ganz anders lautet das Urteil der Welt. Sie hat wenig Beachtung für solche ihrem Geiste ganz widerstrebenden Ideen und wenn sie ihnen Beachtung schenkt, tut sie es in gar absonderlichem Urteile. Hören wir nur kurz die hauptsächlichsten Einwände gegen Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit; durch ihre Widerlegung tritt um so heller und kräftiger die volle Bedeutung des Strebens nach Vollkommenheit hervor.

Aus dem Munde des modernen Humanismus kann man so oft in der verschiedensten Form im Anschluß an das von Rousseau<sup>2)</sup> geprägte Wort hören: „Alles ist gut, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, alles verdirbt unter den Händen der Menschen.“ Darum will die moderne Völkernerziehung, „die Natur des Menschen soll sich aus sich selber frei entwickeln“ — „zu verwerfen ist jene ästhetische Lebensweise, die das Natürliche im Menschen mißachtet und ihn harter Abtötung unterwirft, in Weltverachtung oder gar vollständiger Weltflucht durch ein ganz ‚beschauliches Leben‘ ihr Ziel sieht“.

Streben nach christlicher Vollkommenheit und Ausbildung der natürlichen Anlagen und Kräfte bilden keine Gegensätze; hier gilt das Wort: „Der vollkommenste Christ ist der vollkommenste Mensch.“ Alle wahrhaft menschlichen Affekte nimmt die christliche Tugend in ihren Dienst, jede natürliche Tugend hat hier ihre Stelle, kein erlaubter Beruf ist im Christentum ausgeschlossen. Der Christ ist ein Mann der Berufstreue, Pünktlichkeit, Ordnung und wahren Freundschaft.<sup>3)</sup> Der Gottmensch ist die beste Apologie für diese Wahrheit. Jedoch beim Natürlichen bleibt das Christentum nicht stehen, gratia non destruit, sed perficit naturam. Indem der Christ beim Streben nach Vollkommenheit sich der Abtötung und Bußwerken hingibt, verkennt er nicht die menschliche Natur, sondern nimmt sie, wie sie nach dem Sündenfall tatsächlich ist: „Verirrt von Adams Fall, Herz und Sinn, Leib und Seele, Vermögen und alles . . . ist gar alles

<sup>1)</sup> II, 2. q. 184, a. 8, ad 1.

<sup>2)</sup> Rousseau, Emile, I, 1. Leipzig 1845.

<sup>3)</sup> Hamm, Dr Franz, Schönheit der kathol. Moral. München-Gladbach. Apolog. Tagesfr. 9. 1911.



krank und verdorben.“<sup>1)</sup> Diese Unordnung in der menschlichen Natur erklärt den Wert der „asketischen“ Lebensform. Askese (*ἀσκησις*) bedeutet ja dem Wortsinne nach „das feine Herausarbeiten“ und wurde bei den Griechen gebraucht zur Bezeichnung der zum Wettkampfe nötigen Übung und abgehärteten Lebensweise, wodurch die im Körper schlummernden Kräfte geweckt und der Körper selbst zur vollen natürlichen Schönheit herausgebildet wurde. Darum wendet der christliche Sprachgebrauch dieses Wort zur Bezeichnung dessen an, was der Christ tun muß, um die sittlichen Kräfte zu wecken und „herauszuarbeiten“ zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit mit der Endbestimmung der Gottvereinigung.<sup>2)</sup>

Wie die Rebe nicht geschädigt wird durch das Abschneiden der wuchernden Schößlinge — vielmehr an innerer Kraft gewinnt und reichlichere Früchte bringt, so wird auch die menschliche Natur durch Abtötung, Selbstüberwindung und Opfer in ihrer Betätigung nicht gemindert, sondern ihre Lebenskräfte werden gereinigt und gestärkt zur vollen Entfaltung. Daß man auch in der natürlichen sittlichen Bildung nicht ohne gewisse Askese auskommen kann, haben große Pädagogen zur Genüge anerkannt.<sup>3)</sup> Wenn manche ältere Asketiker in gar zu starken Ausdrücken von der Verderbtheit der menschlichen Natur sprechen, so ist das zu bedauern, hat aber nichts mit der kirchlichen Lehre zu tun.<sup>4)</sup>

Trotzdem geht das christliche Vollkommenheitsideal nicht in dieser „negativen Seite auf“, ein solcher Verzicht ist vielmehr „ein Raum schaffen für ein Besseres“.<sup>5)</sup> Es kommt ihr nur ein relativer Wert zu; sie ist, um mit dem heiligen Bonaventura zu sprechen „Begleiterin, Förderin, Bewahrerin der Vollkommenheit“,<sup>6)</sup> deren Wesen dargelegt ist.

Ist der Vorwurf der Weltverachtung gerechtfertigt? Zunächst muß festgehalten werden, daß die Hingabe des Menschen an Gott, abgesondert von der Welt, durchaus mit seiner Würde und übernatürlichen Bestimmung in Einklang steht. Wie die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft den Geist des Menschen vollauf befriedigen kann, so auch die Begeisterung für Gott und seine Interessen. Dieses Ziel wegen verzichtet der Ordensmann, Priester — oder gar der gewöhnliche Christ — auf Freiheit, Besitz, Ehre, Lebensgenuß. Das „*vacare Deo et rebus divinis*“ (s. Thom.) bestimmt zur Ausschaltung vom Irdischen,

<sup>1)</sup> Denifle, P. O. Pr., Geistliches Leben. Graz 1904<sup>5</sup>, S. 14.

<sup>2)</sup> Vgl. Muß, a. a. O. S. 24. Kirchenlexikon XII, 1074.

<sup>3)</sup> Vgl. Fr. W. Foerster, Jugendlehre. Berlin (Reimer), S. 25.

<sup>4)</sup> Vgl. Radermacher, Gnade und Natur. Apolog. Tagesfragen 7. München-Gladbach 1908, S. 84 ff.

<sup>5)</sup> Mausbach, Ethik des heiligen Augustinus. Freiburg 1909, I, 361.

<sup>6)</sup> S. Bonaventura, Apolog. paup. cap. 5, n. 8. Opera omnia. Ad Claras Aquas 1898, tom. VIII, 259.



zur Armut, denn *minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat;*<sup>1)</sup>

zum Gehorsam, denn . . . *post illam virgam, cum esse coepi sub baculo, parasti in conspectu meo mensam;*<sup>2)</sup>

zur Enthaltbarkeit, denn . . . wie der Wasserstrahl durch Einengung im Springbrunnen höher emporsteigt, so das Gottesstreben durch die Sammlung eines abgetöteten Lebens.<sup>3)</sup>

Das Leben nach den evangelischen Räten hat zudem seine Begründung im Leben und Wort des Gottmenschen selber.<sup>4)</sup> Das ganze Leben des Herrn und der Geist seiner Predigt bedeuten Bekämpfung und Flucht der Welt.<sup>5)</sup> Der Vorwurf falscher Askese, der die Kirche treffen soll, gilt darum auch für Christus selber.

Nicht aus stoischer Apathie oder buddhistischem Weltlichmerz schließen sich die Ordensleute von der Welt ab und überlassen sie ihrem Schicksal, sondern sie wollen durch den Abschluß von der Welt mehr Freiheit für den unmittelbaren Dienst Gottes gewinnen und in uneigennützigere Weise für die besten Güter der Menschheit arbeiten. Sie legen ein „glorreiches Zeugnis ab von der Wahrheit und Herrlichkeit der übernatürlichen Ordnung und der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, sie gleichen einem Moses, der strahlend von der Glorie Gottes vom Berge hernieder steigend mit den Tafeln des heiligen Gesetzes scheltend und richtend in den Tanzreigen der Welt tritt . . . , einem Aaron, der betend, räuchernd und opfernd zwischen das Volk und den verzehrenden Zorn Gottes tritt.“<sup>6)</sup> Die Geschichte der Kirche und der ganzen Menschheit liefert den besten Beweis dafür. Ohne auf den ziemlich nutzlosen Streit über den Vorzug der kontemplativen Orden vor den tätigen einzugehen, finden wir nirgends eine scharfe Scheidung vom kontemplativen und aktiven Leben.<sup>7)</sup> Selbst in den Orden, die sich die beschaulichen nennen, wird das tätige Leben nicht ganz beiseite gesetzt, wenn auch das Gebetsleben die erste Stelle einnimmt.

1) S. Augustinus, Conf. 10, 29. ML. 32, 796.

2) Idem, Enarr. in Ps. XXII, ML. 36, 182.

3) Gregor Nyssenus, de virgin. cap. 7. MG. 46, 351.

4) Luz, Die kirchliche Lehre von den evangel. Räten. Paderborn 1907<sup>1</sup>, S. 22.

5) Mausbach im Kirchenlexikon XII, 1072.

6) Meschler, S. J., Geistesleben. Freiburg 1912, S. 40.

7) Cassian, Instit. 10, 23. ML. 49, 394.