

da er dem Schöpfer im Gebets- und Liebesverkehr erweisen kann. Das *vacare Deo et rebus divinis*, die Freiheit von allem, was den *actualis motus cordis* in Deum hindern kann, ist der eigentliche Zweck der Losschälung vom Irdischen (S. th. 2, 2, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4, ad 3; Opusc. 17, 6). Aber nicht bloß die ungeschlechtliche und dauernde Liebe zu Gott wird gefördert, sondern auch die Kraft und Glut der Liebe. Wie der Wasserstrahl durch die Einengung im Springbrunnen höher emporsteigt, so das Gottesstreben durch die Sammlung eines abgetödteten Lebens (Greg. Nyssa. *De virgin. c. 7*). Der hl. Augustinus hat denselben Gedanken (Confess. 10, 29): *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa delinquimus*, und im Anschlusse daran das berühmte Wort: *Minus enim te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*. Der hl. Bonaventura sagt (In 3 Sent. dist. 27, a. 2, q. 6), es sei der Liebe wesentlich, jeden *affectus contrarius* aus dem Herzen auszuschließen, und es sei ihr Streben, auch jeden *affectus extraneus* zu verbannen. Der hl. Thomas unterscheidet (2, 2, q. 19, a. 6) eine Liebe zum Geschöpfe, die der Liebe zu Gott entgegensteht, eine solche, die in ihr eingeschlossen, von ihr bewirkt ist, und eine solche, die zwar naturhaften Ursprungs, aber mit der Liebe vereinbar ist. Die letztere ist nicht sündhaft, aber unvollkommen; der nach Vollkommenheit Strebende sucht alles Natürliche zu läutern, die reine Gottesliebe zur wirklichen Triebfeder alles Handelns und Fühlens zu machen. Auch wo der hl. Thomas philosophisch untersucht, worin eigentlich das Wachsthum des *habitus* der Liebe besteht, kommt er zu dem Schlusse, dieser Fortschritt sei nichts Anderes als die Sammlung der an sich unvollständigen und unbestimmten Willensenergie auf ein Centrum hin (*Natura ... ex dicta multitudinis scilicet confusione potentialitatis in unum colligitur* [In 1 Sent. dist. 17, q. 2, a. 2]. *Magis disponitur ... ad congregationem sui ad Deum* [Quodl. 9, a. 18]). So fand die evangelischen Rätthe *instrumenta perfectionis*, Mittel, um leichter, sicherer und vollkommener das sittliche Endziel zu erreichen (Opusc. 17, 6). Sie find aber auch *signa et effectus* der vollkommenen Liebe; die glühende Ueberzeugung, daß Gott alles irdische Gut tausendfach übertrifft, läßt es bei bloßen Betheuerungen nicht bewenden, sondern drängt zum Opfer der That. Wer derselben nicht die Geschöpfe und ihre Schönheit allen Sinn und Zweck für eine so gestimmte Seele? Abgesehen davon, daß die Entfugung fast nur eine relative sein kann, ist dieß auch principiell keineswegs der Fall. Wie Gott selbst in der Erkenntniß und Liebe seiner Güte auch die Geschöpfe liebt, wie die Seligen in Gott auch seine Werke schauen und lieben, so findet auch die gottliebende Seele alles, was sie geopfert hat, gedauert und verklärt in Gott wieder; sie schätzt

die geschöpfliche Güte und Schönheit um so höher, je tiefer sie dieselbe in ihrem Urquell erfaßt hat. Vor Allem ist die christliche Askese und Contemplation deshalb vor jedem weltfeindlichen Quietismus (s. d. Art.) bewahrt geblieben, weil mit dem Gebote der Gottesliebe das der Nächstenliebe wesentlich verbunden ist. Auch in der Theorie der evangelischen Rätthe ist diese bedeutsame Stellung der Nächstenliebe niemals übersehen worden (vgl. S. Thom. Opusc. 17, 6; 18, 14).

2. Die ausschließliche Hingabe an die religiösen Interessen steht mit der Würde des Menschen und seiner übernatürlichen Bestimmung in besonderem Einklang. Die Güter der irdischen Cultur reichen nicht an die Würde der Seele hinan; auch das Bedürfniß geschlechtlicher Ergänzung darf für den Menschen als Persönlichkeit kein absolutes sein. Wenn auch der Mensch ein Doppelwesen ist, so sind die beiden Seiten seines Lebens nicht gleichwerthig; das Sinnliche ist Mittel für den Geist, die Bestimmung des Geistes aber ist der unmittelbare Verkehr mit Gott. Das haben schon Plato und Aristoteles erkannt; das Christenthum aber hat diese Aehnungen nicht entwerthet, sondern durch seine Lehre von der himmlischen Bestimmung denselben eine unendliche Verstärkung gegeben. Die besondere Aehnlichkeit des religiösen Lebens mit dem himmlischen, dem eigentlichen Ziel und Ende des Menschen, ist stets als ein Grund seines Vorranges vor dem weltförmigen betrachtet worden (Greg. Naz. *Carm. mor. 1*; S. Aug. *De s. virgin. n. 12*; S. Bonav. *De perf. evang. 3, 8*). Wenn die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft das Dasein so vieler Geistesgrößen vollkommen auszufüllen im Stande war, so wird die Begeisterung für Gott und seine Interessen keine geringere Macht über edle Gemüther ausüben. Der geistliche Mensch entbehrt auch nicht der Fruchtbarkeit; es sind die höchsten Güter der Allgemeinheit, vor Allem die übernatürlichen Gnadengüter, für deren Fortpflanzung er geeignet ist (S. Thom. S. th. 2, 2, q. 142, a. 1, ad 2).

3. Die Unordnung in der menschlichen Natur erklärt den Werth der asketischen Lebensform; die Askese (s. d. Art.) ist heilende und vorbeugende Arznei, das *dozeiv* ist zugleich *depanazeiv* (Theodore). Nach dem thatsächlichen Stande unserer Natur wird der Zug der Liebe zu Gott durch das Geschöpfliche nicht bloß getheilt, sondern häufig auch abgelenkt; die irdische Beschäftigung wird, statt den Fortschritt der Liebe zu bewirken, eine Gefahr für ihren Bestand. Auch eine tiefgehende Frömmigkeit wird leicht durch die „Dornen und Disteln“ der irdischen Dinge erstickt, die nicht bloß mit „Sorgen“, sondern auch mit „Trug“ und „Ruß“ die Seele umstricken (Marc. 4, 19). Darum nennt der hl. Augustinus bisweilen das Streben nach dem Irdischen als solches *cupiditas* und sagt von der *charitas* (*De divers. quaest. 83, q. 36*): *Nutrimetum ejus imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas*. Die