

da er dem Schöpfer im Gebets- und Liebes-
dienst erweisen kann. *Das vacare Deo et robus
divinis*, die Freiheit von allem, was den
actualis motus cordis in Deum hindern kann,
ist der eigentliche Zweck der Loschöpfung vom
irdischen (8. th. 2, 2, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4,
ad 3; Opus. 17, 6). Aber nicht bloß die un-
gestüte und dauernde Liebe zu Gott wird ge-
fordert, sondern auch die Kraft und Glut der Liebe.
Wie der Wasserstrahl durch die Einengung im
Springbrunnen höher einporsteigt, so das Gottes-
dienst durch die Sammlung eines abgeißteten
Leibes (Greg. Nys. De virgin. c. 7). Der
hl. Augustinus hat denselben Gedanken (Confess.
19, 29): *Per continentiam quippe colligimur
et redigimur in unum, a quo in multis de-
saximus, und im Anschluß 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 con-
trarius aus dem Herzen auszulösen, 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 natürhaften Ursprungs, aber mit der
Liebe vereinbar ist. Die letztere ist nicht sündhaft,
aber unvollkommen; der nach Vollkommenheit
strebende sucht alles Natürliche zu läutern, die
eine Gotteliebe zur wirtlichen Triebfeder alles
handelns und Fühlens zu machen. Auch wo der
hl. Thomas philosophisch untersucht, worin eigent-
lich das Wachsthum des habitus der Liebe besteht,
kommt er zu dem Schlusse, dieser Fortschritt sei
nichts anderes als die Sammlung der am sich uni-
terstellten und unbestimmten Willensenergie auf
ein Centrum hin (Natura ... ex dicta multitu-
dine scilicet confusione potentialitatis in
unum colligitur [In 1 Sent. dist. 17, q. 2,
a. 2]. *Magis disponitur ... ad congrega-
tionem sui ad Deum* [Quodl. 9, a. 18]). So
sind die evangelischen Rüthe instrumenta perfec-
tionis, Mittel, um leichter, sicherer und vollkom-
mener das sittliche Endziel zu erreichen (Opus.
17, 6). Sie sind aber auch signa et effectus
der vollkommenen Liebe; die glühende Ueber-
zeugung, daß Gott alles irdische Gut tausendsach
übertrifft, läßt es bei bloßen Beheuerungen nicht
bauen, sondern drängt zum Opfer der That.
Wer versteht nicht die Geschöpfe und ihre Schön-
heit allen Sinn und Zweck für eine so gesinnte
Seele? Abgesehen davon, daß die Entzagung
seit nur eine relative sein kann, ist dieß auch
principiell letztewegs der Fall. Wie Gott selbst
in der Erkenntniß und Liebe seiner Güte auch die
Geschöpfe liebt, wie die Seligen in Gott auch
jene Werke schauen und lieben, so findet auch
die göttliebende Seele alles, was sie geopfert hat,
geläutert und verklärt in Gott wieder; sie schäzt

die geschöpfliche Güte und Schönheit um so höher,
je tiefer sie dieselbe in ihrem Urquell erfaßt hat.
Vor Allem ist die christliche Askese und Contem-
plation deshalb vor jedem weltfeindlichen Quie-
tismus (s. d. Art.) bewahrt geblieben, weil mit
dem Gebote der Gottesliebe das der Nächstenliebe
wesentlich verbunden ist. Auch in der Theorie der
evangelischen Rüthe ist diese bedeutsame Stellung
der Nächstenliebe niemals übersehen worden (vgl.
S. Thom. Opus. 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 Be-
dürfniß 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 gleich-
wertig; das Sinnliche ist Mittel für den Geist,
die Bestimmung des Geistes aber ist der unmittel-
bare Verkehr mit Gott. Das haben schon Plato
und Aristoteles erkannt; das Christenthum aber
hat diese Ahnungen nicht entwertet, sondern durch
seine Lehre von der himmlischen Bestimmung den-
selben 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 Vor-
ranges vor dem welförmigen betrachtet worden
(Greg. Naz. Carm. mor. 1; S. Aug. De s.
virgin. n. 12; S. Bonav. De perf. evang. 3, 3).
Wenn die Beschäftigung mit Kunst und Wissen-
schaft das Dasein so vieler Geistesgrößen vollkom-
men auszufüllen im Stande war, so wird die Be-
geisterung 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 All-
gemeinheit, vor Allem die übernatürlichen Gnaden-
güter, 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 Wert der ascetischen Lebensform;
die Askese (s. d. Art.) ist heilende und vorbeugende
Arznei, das *άσκειν* ist zugleich *διατετένειν* (Theodo-
ret). Nach dem thätächlichen 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 erfüllt, die nicht
bloß mit „Sorgen“, sondern auch mit „Trug“
und „Gust“ die Seele umstriden (Marc. 4, 19).
Darum nennt der hl. Augustinus bisweilen das
Streben nach dem Irdischen als *sordes cupiditas*
und sagt von der *charitas* (De divers. quaest.
83, q. 36): *Nutrimentum ejus imminutio
cupiditatis; perfectio nulla cupiditas.* Die