

Die Thübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet [Fortsetzung]

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **16 (1902)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762113>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

allem Geschöpflichen durch dessen eigene Kraft, rein in sich besteht und alles Sein von vornherein in sich hat. Diese beiden Punkte treten bei unserm heiligen Verfasser immer wieder von neuem hervor: 1. Das Zu-Gott-werden der vernünftigen Natur als der Endzweck und die letzte Ruhe des All; und 2. die allseitigste Trennung des göttlichen Wesens vom Geschöpflichen, Gottes reinste Thatsächlichkeit (*actus purissimus*). Zu-Gott-werden heisst das göttliche Wesen besitzen, es als das alleinige und unmittelbare Princip des Thätigseins haben, also in dasselbe eintreten. Dazu kann aber keine geschöpfliche Kraft führen. Dazu ist durchaus die Gnade notwendig, d. h. jene Kraft, welche über alle geschaffene Natur hinaus einzig vom Willen Gottes ausgeht und kraft dieses Willens allein die Verbindung mit dem göttlichen Wesen als dem Princip des Thätigseins vermittelt. Nicht bloß dem Wortlaut, sondern auch der Sache nach stimmten darin mit dem Areopagiten die griechischen heiligen Väter ganz überein, so Athanasius, die großen Kappadocier, Cyrillus von Alexandrien u. s. w. (vgl. Scheeben-Weifs, Herrlichkeiten der göttl. Gnade⁶; insbesondere 1. u. 2. Buch). Ihre diesbezüglichen Ausführungen zeigen auch deutlich, daß sie des Areopagiten Werke sehr wohl kannten, wengleich sie seinen Namen nicht ausdrücklich nennen, um Unberufene nicht auf dieselben aufmerksam zu machen.

(Schluß folgt.)



DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE, VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.

(Fortsetzung von Bd. XV, S. 166, XVI, S. 1.)

VON

Dr. M. GLOSSNER.



III.

Linsenmann, der Moralist.

Der spekulative Standpunkt der Tübinger Schule ist nicht allein auf apologetischem und dogmatischem Gebiete, sondern

auch auf dem der Moraltheologie zur Geltung gelangt und hat in Linsenmann einen hervorragenden Vertreter gefunden. Linsenmann zeigt sich durchweg von Kuhn abhängig. Wie bei Kuhn steht auch in seinem Moralsystem der Begriff der Persönlichkeit im Mittelpunkte. Die Idee eines persönlichen Gottes, der zum Menschen in ein persönliches Verhältnis tritt und in den Ideen der Vernunft sowie durch äußere Kundgebung sich ihm offenbart, kurz der Theismus im Sinne Kuhns verleiht der christlichen, katholischen Moral ihren besonderen Charakter.¹ „Der Theismus und nur er statuiert ein Ethos, d. h. ein sittliches Gut und ein sittliches Thun, weil nur er einen persönlichen Gott kennt, der zwar über der Welt ist, aber als persönlicher Geist zu den vernunftbegabten Geschöpfen in ein geistiges Verhältnis tritt. Dieses persönlich-geistige Verhältnis erzeugt den Begriff der Willensfreiheit (?), der Verantwortlichkeit, der Pflicht.“²

Wie schon diese Worte andeuten, entspringt das Bewußtsein der Freiheit aus dem Glauben an einen persönlichen Gott. Unser Moralist ist ganz und gar in der Kuhnschen Glaubensphilosophie befangen. „Unsere Erkenntnis vom Sittlichen hat zu ihrer Voraussetzung den Glauben — hier zunächst vom Vernunftglauben zu verstehen —, denn die sittlichen Ideen sind dem Geiste transcendent, bleiben ihm bis zu einem gewissen Punkte Geheimnisse.“³ Die hier vorausgesetzte Erkenntnistheorie ist die Jakobi-Kuhnsche, die außer dem rein formal gefaßten Verstande ein Vermögen der Vernunftideen annimmt, eine Art von Schauung, für das Bewußtsein sich zunächst als Gefühl manifestierend, worin die Wahrheit in einem prägnanten Sinne gegeben ist und als solche Anerkennung, Glauben heischt: in inniger Analogie mit den durch Offenbarung gegebenen Wahrheiten und Geheimnissen, die sich, wie wir von Kuhn wissen, unmittelbar an die Vernunftideen anschließen und sich zu diesen als nähere Bestimmungen, gleichsam ausgeführte Zeichnungen eines unbestimmten Entwurfes verhalten.

Den Gedanken Kuhns vollständig entsprechend heißt es vom „Schlußverfahren, vermittelt dessen die Philosophie sich der Ideen bemächtigt“, es erzeuge nicht selbst die Ideen (Erkenntnisse), sondern leiste nur die Hebammendienste, eine Behauptung, in der, wie längst gegen Kuhn bemerkt wurde,

¹ Dr. F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878. S. 5 ff.

² A. a. O. S. 5. ³ A. a. O. S. 6.

das Wesen der Verstandesthätigkeit völlig verkannt ist; denn diese erhebt nicht, wie es allerdings die Hegelsche Philosophie und überhaupt der Apriorismus thut, den Anspruch, die Wahrheit zu erzeugen, sondern sie am Faden des objektiven Seins zu erkennen. Es ist daher durchaus kein Grund vorhanden, um dem allerdings verwerflichen Apriorismus der nachkantischen Philosophen zu entgehen, in das Extrem einer im Grunde skeptischen Glaubens- und Gefühlsphilosophie sich zu flüchten und auf verstandesmäßige, wissenschaftliche Erkenntnis des „Geistigen und Transcendenten“ Verzicht zu leisten. Soll daher mit den Sätzen: „Das geistige Wesen Gottes selbst, sodann die Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen selbst bleiben Geheimnisse“, „die sittlichen Gesetze seien transcendental (transcendent?) wie die sittliche Ordnung selbst“¹ gesagt sein, daß diese Gegenstände nicht rational erkennbar (beweisbar) seien, so ist dem entschieden zu widersprechen. Freilich das Wesen Gottes in seinem einfachen und unendlich vollkommenen Ansichsein ist für uns unerkennbar, aber das Attribut der Geistigkeit ist strikte beweisbar.

Selbst der Begriff und die Künste der Kuhnschen Dialektik, die „gegensätzliche Bestimmungen, Antinomien (!)“ in einer „höheren Einheit ausgleicht“, sind dem Tübinger Moralisten nicht fremd, und er geht in der Wertschätzung der dialektischen Kunstgriffe, „Antinomien in den Gedankenreihen nicht für ausschließende Widersprüche anzusehen“ so weit, daß er erklärt, das logische Problem der Dreieinigkeitslehre, wie nämlich drei Personen in einem Wesen seien, sei nicht entlegener und schwerer durchzudenken, als die Idee eines persönlichen Gottes, die Idee (?) der Willensfreiheit, der zeitlichen Wertschöpfung u. s. w. Dazu sei freilich eine höhere spekulative Kraft erforderlich, als sie dem bloß verstandesmäßigen Denken eigen ist. Man habe diese „sog. höheren Vermittlungen“ lächerlich gemacht, weil man sie nur aus der Hegelschen Dialektik kennen gelernt, die folgende Darstellung jedoch werde hoffentlich zeigen, wie diese Vermittlung in der Anwendung auf sittliche Probleme zu verstehen sei; der Gedankenprozeß einer solchen Vermittlung trete unter anderm deutlich in der scholastischen Lehre von der Gotteserkenntnis auf dem dreifachen Wege, *via negationis*, *via positionis*, *via eminentiae* hervor.

In diesem Beispiel ist von der Dialektik der in einer höheren Einheit zu vermittelnden „Antinomien“ nichts zu bemerken;

¹ A. a. O.

denn was negiert wird, ist etwas anderes, als was poniert wird; negiert wird jede Unvollkommenheit, poniert jede reine Vollkommenheit; kraft der *via eminentiae* aber werden alle Vollkommenheiten in einer die Art, wie sie in den Geschöpfen bestehen, überragenden Weise gedacht. Überhaupt ist die Antinomie, d. h. der Widerspruch, entweder scheinbar oder wirklich; trifft das letztere zu, so ist jede Versöhnung unmöglich; wenn das erstere, so bedarf es einer solchen nicht. In die Trinität wird die Antinomie hineingetragen, wenn man mit der Tübinger Schule die Hervorgänge als Momente eines Geistwerdungs-, also eines Naturprozesses auffasst, Natur im Sinne des Dogmas gleich Wesen genommen. In diesem Falle ergibt sich allerdings die Antinomie der Einheit und Mehrheit in derselben Beziehung: eine Antinomie, die dann aber keine Dialektik zu heben vermag.

Wie ein lebhaftes Echo Kuhnscher Lehren mutet die Unterscheidung von *Physis* und *Ethos* in Gott an;¹ es ist die uns bekannte des Realen und Idealen (Moralischen), an die sich als an ihr Fundament bei Kuhn wie bei Linsenmann die Auffassung des Übernatürlichen als des Persönlichen, über die Natur Hinausliegenden anschließt, wie dies noch deutlicher aus der besonders betonten Bemerkung hervorgeht: „An dem Begriff des Übernatürlichen hängt der Begriff der Freiheit, durch dessen Bestimmung sich die katholische Lehre nicht nur vom Pelagianismus, sondern auch von der Lehre der Reformatoren, des Bajus, Jansenius u. s. w. unterscheidet.“² D. h. das Übernatürliche, die Gnade ist etwas Ethisches, Moralisches; sie als etwas Physisches zu fassen, heißt sie in die Natur herabziehen und dem reformatorischen Irrtum verfallen, somit dasselbe Mißverständnis, dem wir bei dem Dogmatiker begegnet sind.

Auch Linsenmann sucht dem Einwand vorzubeugen, daß mit der Annahme eines Gegensatzes von *Physis* und *Ethos* ein solcher von Natur und Geist in Gott statuiert werde. „Nicht einen Gegensatz von Natur und Geist statuieren wir in Gott, wohl aber eine Unterscheidung von Notwendigkeit und Freiheit in Gott; und für diese Notwendigkeit selbst haben wir wieder keine andere Vorstellung als die, daß der Wille Gottes in der einen Richtung nämlich als *Machtwille* sich mit Notwendigkeit vollzieht, dagegen als *heiliger Wille* die Freiheit des kreatürlichen Geistes voraussetzt, anerkennt, gewähren läßt. Auch der heilige Wille Gottes wird zwar unfehlbar erfüllt, nicht aber auf dem Wege der physischen Notwendigkeit, sondern auf dem Wege

¹ A. a. O. S. 7. ² A. a. O. S. 14

eines ethischen Verhaltens Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott. Man kann diesen Unterschied von Physis und Ethos in andere Formeln fassen, aber so wie so bleibt er ein Geheimnis der natürlichen Religion.“¹

Man kann nun allerdings gewisse Attribute Gottes, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, als moralische bezeichnen, aber diese stehen zu den übrigen in keinem Gegensatz; statuiert man aber einen solchen, so genügt es nicht, „die Vorstellung von irgend welcher körperhaften Natur abzuweisen“; denn in einer Kosmologie, wie es die Kuhns, des Lehrmeisters unseres Moralisten, ist, besteht die Körperlichkeit der Natur schließlicly doch nur in der sinnlichen Auffassungsweise des Menschengestes. Was dann die Unterscheidung des ethischen und physischen Verhaltens Gottes zum Menschen und die Behauptung, der heilige Wille Gottes werde zwar unfehlbar erfüllt, nicht aber auf dem Wege der physischen Notwendigkeit, betrifft: so enthält diese Behauptung unverkennbar eine Polemik gegen die mißverstandene *physica praemotio* der Thomisten, jene Unterscheidung aber richtet ihre Spitze gegen die den theologischen Schulen gemeinsame Auffassung der Gnade als einer Art höherer Natur und der Gnadeneinwirkung als einer physischen. Der Tübinger Moralist wandelt in diesem Punkte, auf den wir zurückzukommen haben werden, ganz und gar am Gängelbände des Dogmatikers, der die Auffassung der Gnade als *qualitas physica* als eine niedere, sinnliche verwirft.

Auch die übrigen, direkt in das Gebiet des Moralischen einschlagenden vermeintlichen „Antinomien“ bedürfen einer dialektischen Vermittlung nicht. Sowenig Gottheit und Menschheit im Gottmenschen Christus dialektisch vermittelt sind, ebenso wenig sind Geist und Fleisch, zeitliche und ewige Bestimmung, innerliches und äußerliches Leben, innerliche und äußerliche Moralität „dialektisch“ zu vermitteln. Im Gottmenschen könnte die Vermittlung der beiden Naturen in einer höhern Einheit nur deren Vermischung herbeiführen, anstatt dafs, dem Dogma gemäß, die menschliche Natur in der Verbindung mit der göttlichen in ihrer vollen Integrität bestünde. Die übrigen „Antinomien“ aber sind nicht dialektisch aufzuheben, sondern das Fleisch hat sich dem Geiste, wie der Geist Gott, unterzuordnen, das Äußere dem Innern, die äußerliche Moralität der innerlichen. Die Anwendung jener dialektischen Formel auf die sittlichen Verhältnisse kann, wenn damit Ernst gemacht wird, nur

¹ A. a. O. S. 7.

zu verhängnisvollen Konsequenzen, zu unzulässigen Kompromissen zwischen Gottesdienst und Weltdienst u. s. w. führen, wie sie auf dem rein spekulativen Gebiete, z. B. in der Theosophie, zur Vermischung göttlichen und endlichen Seins führt. Inwieweit der Tübinger Moralist von dieser Strömung sich fortreißen liefs, darüber wird uns die weitere Erörterung belehren.

Mit der Dialektik der höheren Einheiten hängt die schiefe Anwendung des Begriffs des Geheimnisses auf das Pflichtengebiet zusammen.¹ Freiheit und Unsterblichkeit sollen für uns immer Geheimnisse bleiben, wenn auch in einem anderen Sinne als die Mysterien der Offenbarung. Eben damit bleibe ein Dunkel bestehen über unserem Pflichtengebiete; das absolut Rechte und Gute zu erkennen und zu verwirklichen, sei uns in Hunderten von schweren Lebensfragen nicht vergönnt, daher die Erscheinung, dafs wir gerne eine schwere sittliche Entscheidung auf eine besondere Manifestation des göttlichen Willens ankommen lassen möchten, auf eine innere Einsprechung, ein äufseres Ereignis, das uns zum Gottesurteile werden sollte. Bezüglich der letzteren Bemerkung tritt die Verwechslung von mysterium und secretum zu Tage. Die Schwierigkeiten aber, die in der Applikation der allgemeinen sittlichen Grundsätze und Gesetze auf die Fälle des Lebens gelegen sind, haben ihren Grund nicht in angeblichen Geheimnissen, einer mysteriösen Natur des sittlichen Gebietes als solchen, wie sie zwar einem Teile desselben, dem übernatürlichen Gnadenleben zukommt, sondern in der Kompliziertheit des menschlichen Lebens mit seinen kollidierenden Interessen und Pflichten.

Wie wir sahen, knüpft Linsenmann das Bewußtsein der Willensfreiheit an den Glauben an einen persönlichen Gott; an denselben Begriff eines persönlichen Gottes und seines persönlichen Verhaltens zu den vernunftbegabten Geschöpfen, und damit zugleich an den Begriff der Freiheit knüpft derselbe Moralist den Begriff des Übernatürlichen. Man muß diese Bestimmungen im Auge behalten, wenn man die Aussprüche Linsenmanns über das Übernatürliche richtig verstehen und würdigen will. „Der katholischen Theologie eigentümlich ist der Begriff des Übernatürlichen, vielleicht würde man richtiger sagen, die Vorstellung des Übernatürlichen, vermittelt deren man das Wesen des Mysteriums zu begreifen sucht. Indem wir von der natürlichen Ordnung der Dinge eine übernatürliche unterscheiden und unter letztere alles einreihen, was der höheren Offenbarung und

¹ A. a. O. S. 6.

dem Heilsplane angehört, fordern wir zugleich, daß zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen Vergleichungspunkte erkannt werden. Wir wollen nicht, daß die Gnade ganz in die Kategorie der natürlichen Ordnung herabgezogen werde; das Übernatürliche ist nicht bloß eine Steigerung der Natur; jede sinnliche Auffassung der Gnade ist der kirchlichen Lehre fremd. Aber das Übernatürliche hebt auch die Natur nicht auf, so daß irgend ein geistig-sittliches Vermögen der Natur außer Thätigkeit und Beruf gesetzt, irgend ein Pflichtverhältnis des natürlichen Lebens außer Verbindlichkeit gesetzt würde.“

Gegen diese Erklärungen liefse sich an und für sich nichts einwenden. Bedenkt man jedoch, daß auch in der Kuhnschen Auffassung das Übernatürliche nicht als Steigerung der Natur erscheint, dabei aber Natur im Gegensatze zur Persönlichkeit genommen wird, also doch der traditionelle Sinn des Wortes geändert ist, in welchem das theologisch Übernatürliche als das alle geschöpfliche Kraft und allen geschöpflichen Anspruch Überragende bestimmt wird, so wird man an der Übereinstimmung der Linsenmannschen „Vorstellung“ vom Übernatürlichen mit der hergebrachten Lehre mit Recht zweifeln müssen, umsomehr, da der, wie es scheint, epexegetisch gemeinte Zusatz, jede sinnliche Auffassung sei der Lehre der Kirche fremd, auf dieselbe Begriffsbestimmung des Natürlichen hinweist, die wir bei Kuhn gefunden haben, wo es das Spontane gegenüber dem Voluntären, das Sinnliche (Psychische der Gnostiker) gegenüber dem Pneumatischen bedeutet.

Jeder Zweifel über die wahre Meinung Linsenmanns muß jedoch schwinden, wenn man beachtet, wie er, gleich Kuhn, das Ideelle dem Geistigen gleichsetzt und unter den vorgeblichen „falschen Extremen im Gebiete der katholischen Doktrin“¹ gegen eine Auffassung des Übernatürlichen polemisiert, derzufolge, „um die Realität des Übernatürlichen festzustellen, dasselbe möglichst materiell, körperhaft“ vorgestellt werde, „als ob das Materielle wahrhaft real sei im Gegensatz zum Ideellen, Geistigen“.² Dieser Ausfall erneuert in der möglichst schroffsten Weise die Vorwürfe, die von Linsenmanns Meister und Lehrer Kuhn gegen die Auffassung der Gnade als eines physischen Accidens in der Kontroverse mit Schüzler erhoben wurden. Wir werden hieraus den Schluß zu ziehen haben, daß auch der Moralist die Gnade und überhaupt das Übernatürliche als etwas Ideelles, Moralisches, als eine Richtung, Füllung, Habituierung der natür-

¹ Lehrb. S. 17. ² A. a. O. S. 18.

lichen Vermögen sich denke, womit der wahre Sinn, den die Theologen mit den Ausdrücken: Übernatur, Übernatürliches verbinden, preisgegeben ist.

Mit der Polemik gegen die physische Auffassungsweise der Gnade verbindet sich eine weitere gegen krafssinnliche Vorstellungen vom Verhältnis der Gläubigen zum menschengewordenen Erlöser; man denke sich die reale Gegenwart der Menschheit des Erlösers im Sakrament recht körperlich, und ebenso die Wirksamkeit der Sakramente und Sakramentalien.¹ Da von falschen Extremen im Gebiete der katholischen Doktrin, keineswegs aber von zufälligen irrtümlichen Vorstellungen naiver Gläubigen die Rede ist, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die Kritik des Tübinger Theologen auf die Annahme des heil. Thomas und seiner Schule von einem physisch-werkzeuglichen Verhältnis der hl. Menschheit Jesu Christi zu den Gliedern seines mystischen Leibes, den Gerechten und Gläubigen, und auf deren Theorie von einer physischen Wirkungsweise der Sakramente beziehen, eine Kritik, die zugleich geeignet ist, auf die vermeintliche Übereinstimmung der Kuhnschen Lehre vom Urstand mit der „thomistisch-realistischen Anthropologie“ ein helles Licht zu werfen.²

Der Vorwurf einer „recht körperlichen“ Vorstellung der realen Gegenwart Christi im Sakramente erinnert uns an eine Darstellung dieser Gegenwart durch Transsubstantiation in der ersten Auflage des Freiburger Kirchenlexikons, in welcher ein Anhänger der Tübinger Schule, Mattes, die Wesensverwandlung (Transsubstantiation) in einem Sinne erklärt, der darauf hinausläuft, dafs — da das Wesen (die Substanz) in allem Körperlichen ein und dasselbe sei, die „Substanz“ des Brotes nicht auf dieses gemeinsame Wesen bezogen werden dürfe, sondern im Sinne der Bestimmung, des Zweckes genommen werden müsse; die Verwandlung bezöge sich also darauf, dafs das Brot seiner natürlichen, gemeinen Bestimmung entzogen und einer höheren, geistigen, religiösen zugeführt würde.³ Vom Standpunkt

¹ A. a. O.

² Dr. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. 1867. S. 127. Wir werden auf diesen Punkt zurückzukommen haben.

³ Fb. K.-L. Bd. XI. S. 133 ff., besonders S. 162 f. „Das Vorgetragene hat uns überzeugt, dafs man sich beim Aufsuchen von Analogieen des in Frage stehenden Prozesses nicht auf die reinen Naturdinge beschränken dürfe, sondern solche Gegenstände ins Auge fassen müsse, die zwar aus Naturstoffen bestehen, das aber, was sie sind, nicht durch die Natur, sondern durch den Menschen geworden sind . . . und dafs man

der Tübinger Dialektik müßte diese „ideale“ Verwandlung dem Dogma vollständig genügen, denn Bestimmung, Zweck ist dem Princip der Identität des Idealen und Realen zufolge etwas wahrhaft Reales.

Die Konsequenzen dieser Dialektik sowie die Folgen der zum Begriffe eines moralischen Einflusses und bloßen Gebrauches der natürlichen Vermögen abgeschwächten Vorstellung vom Übernatürlichen geben sich in den übrigen gegen „falsche Extreme im Gebiete der katholischen Doktrin“ gerichteten Vorwürfen kund. In der Moral zeige sich die Verirrung einer falsch-supernaturalistischen Richtung in dreifacher Form:

1. Geringschätzung der Leiblichkeit und des leiblichen Lebens; der Körper sei demnach ein Kerker der Seele, aus dem sie so frühe als möglich befreit zu sein sich sehnt; die Stärke des Leibeslebens bedeute Schwäche des Geisteslebens; wahres Geistesleben bestehe nur, wenn der Körper geschwächt, mortifiziert wird.¹ In dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit ist der Vorwurf entschieden unberechtigt. Nicht alle sind zur Vollkommenheit, zur vollen Ähnlichkeit mit dem Erlöser berufen; ein gewisses Maß von Ascese aber ist allen notwendig; denn die zum Kampfe auch im Gerechtfertigten fortdauernde Konkupiscenz macht den Körper desselben, obgleich er ein Tempel des hl. Geistes ist, vielfach zu einem Kerker für die Seele, aus dem sie mit dem Apostel erlöst zu werden wünscht — *quis me liberabit a corpore mortis huius* — um mit Christus zu sein. Wie er liegt, enthält der Vorwurf Linsenmanns eine Verwerfung der Ascese überhaupt und insbesondere in jenen Stadien, in welchen sie vielfach von den Heiligen geübt worden ist. Wollte der Tübinger Moralist nur gewisse Übertreibungen und Ausschreitungen treffen, so mußte er sich klarer und bestimmter ausdrücken.

2. Als ein anderes Extrem wird die „falsche Trennung von Welt und Kirche, Religion und Weltlichkeit“ hingestellt; wer seine Stellung in der Welt habe, in weltlichen Ämtern und Geschäften stehe, der sei ein Weltkind.² Wir wissen nicht, auf welche „Doktrin“ hier der Moralist zielt; als Weltkind gilt uns, wer der dreifachen Konkupiscenz sich hingibt, nach dem bekannten Ausspruch I. Joh. 2, 16: *Omne, quod est in mundo,*

ferner zweitens zu beachten habe, als Substanz oder Wesen solcher Dinge habe allein das zu gelten, was eben der Mensch dazu gethan, der Zweck, die Bestimmung, die Beziehungen desselben, kurz der in ihnen verwirklichte Gedanke.“

¹ A. a. O. S. 17.

² A. a. O.

concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Wer in weltlichen Geschäften steht, ist also noch kein Weltkind, ist aber Gefahren ausgesetzt, denen der Berufene durch „Weltflucht“ sich entzieht, um im engeren Verkehre mit Gott sein Heil sicherer zu wirken. So wird weder die Welt entvölkert noch eine besondere Moral des Gesetzesgehorsams statuiert.

3. Ein anderes Extrem soll die Bevorzugung des beschaulichen Lebens vor dem thätigen sein. Der Tübinger Moralist scheint vergessen zu haben, daß die bekannten Worte Christi: *Maria optimam partem elegit*, allgemein von dem Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem thätigen ausgelegt wird. Ist der Mensch zur Anschauung Gottes bestimmt, so wird doch wohl schon hienieden die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen in Betrachtung und auf höherer Stufe in mystischer Schauung jede andere an Würde übertreffen. Gab doch sogar vom philosophischen Standpunkt Aristoteles dem beschaulichen vor dem thätigen Leben den Vorzug.

Wie dem beschaulichen Leben, so wird Linsenmann auch der Jungfräulichkeit nicht vollkommen gerecht, wenn er meint, sie werde nur darum ein *bonum melius* genannt, um jene rigoristische Auffassung auszuschließen, wornach die Ehe selbst etwas Böses wäre.²

Die Abhängigkeit von jener Theorie, die für die Erkenntnis des Göttlichen und Sittlichen außer und über der Vernunft (resp. dem Verstande) noch ein tiefer gründendes Mittel der Erkenntnis annimmt, tritt in den Bemerkungen Linsenmanns über das Gewissen deutlich hervor; auch in diesem Falle ist die Fühlung mit Kuhn unverkennbar; nur wird von Linsenmann die mystische Seite dieser Erkenntnis schärfer betont als die spekulative.

„Die richtigen Elemente für eine Weiterbildung der Lehre von dem Gewissen waren aber schon in der mittelalterlichen Theologie selbst enthalten, nämlich in der Seelenlehre der Mystiker. Diese Elemente lassen sich in kurzem auf folgenden Ausdruck bringen. Es ist etwas in der Seele, sagt die Mystik, was von der Sünde nicht zerstört und von allen Schwächenzuständen der Seelenvermögen nicht berührt wird, der jungfräuliche Teil der Seele, *scintilla animae*, das Fünklein Licht, das Gott selbst in die Seele gelegt hat, die *synteresis* oder die bewahrende, erhaltende Kraft, der unzerstörbare Teil

¹ S. 18.

² S. 131.

des Seelenwesens. . . . Tiefer als die Vermögen liegt der Seelengrund, in welchem Gott wohnt, und in welchen sich der kontemplative Mensch zurückzieht, um hier Gott unmittelbar wahrzunehmen, also in anderer Weise als in der spekulativen Vernunftkenntnis, welche ja eben ein Erkennen per speculum creaturarum ist. — In der neueren Psychologie würde etwa gesagt werden, daß Gott sich nicht bloß in der Vernunft offenbart, sondern daß es noch tiefer im Wesen der Seele ein verborgenes Vermögen gibt, das Gemüt oder das Herz, in welchem die Gottesnähe erfahren und empfunden wird.“¹

In dieser „Perception“ Gottes soll einerseits die Quelle der Religion liegen, andererseits aber soll sich daraus die Funktion des Gewissens ergeben, „das Berührtsein von der Heiligkeit Gottes und die Empfindung unseres Pflichtenverhältnisses zu Gott“.²

In dieser Auffassung der religiösen Erkenntnis und des Gewissens liegt einerseits eine völlige Verkennung der rationalen Natur des Menschen, dem es nicht gegeben ist, die höhere Wahrheit unmittelbar und intuitiv zu erkennen, andererseits aber eine Überspannung des natürlichen Verhältnisses, in welchem der menschliche Geist zu Gott steht, indem jene Erkenntnistheorie eine wesentliche Gottesverwandtschaft des geschöpflichen mit dem göttlichen Geiste voraussetzt und, was nach katholischer Lehre freie Gnade Gottes ist, die Teilnahme an göttlicher Natur und göttlicher Erkenntnisweise, bereits für die natürliche Ausstattung des geschaffenen Geistes in Anspruch nimmt.

Wir werden uns daher auch nicht in der Erwartung getäuscht finden, daß Linsenmann eine andere mögliche Bestimmung des menschlichen Geistes als die zur unmittelbaren Anschauung Gottes nicht kennt und nicht anerkennt und folgerichtig mit Kuhn die Möglichkeit eines reinen Naturstandes (*status naturae purae*) in dem Sinne, in welchem sie von den Theologen gegen Bajus und Jansenius behauptet wird, in Abrede stellt.

Über die Bestimmung des Menschen, die mit Recht als Ausgangspunkt der Ethik bezeichnet wird,³ lesen wir folgende Erklärungen. „Der Mensch ist zur Glückseligkeit bestimmt, das heißt nichts anderes, als er ist bestimmt, das Höchste zu erreichen, was er nach seiner ganzen Anlage werden und sein kann, die Vollhöhe des Lebens. Daß wir diesen Zustand als Glückseligkeit bezeichnen, hat einen doppelten Grund. Fürs erste nämlich liegt es im Wesen des Menschen, daß er sich des

¹ A. a. O. S. 89. ² A. a. O. ³ S. 19.

glücklich erreichten Zieles bewußt ist, eine Empfindung und eine Befriedigung davon hat; fürs zweite liegt es im Wesen des Geistes, daß der Zustand der Vollendung Bestand hat, nicht wieder vorübergeht und den Schwankungen zeitlicher Schicksale unterworfen ist.“¹

Worin nun aber besteht diese dem Menschen „nach seiner ganzen Anlage“ erreichbare Glückseligkeit? Mit anderen Worten: Was verleiht dem Menschen, erzeugt in ihm jenen dauernden Zustand der vollen Befriedigung, der bewußten Empfindung des Glückes, der Beseligung, scheuen wir uns nicht zu sagen: der Lust, den wir Glückseligkeit nennen? In der Beantwortung dieser Frage polemisiert der Tübinger Moralist gegen eine Reihe von Distinktionen der Theologen, die durchaus notwendig sind, um die Frage in einer der Schrift- und Kirchenlehre entsprechenden Weise zu beantworten. Wenn er gegenüber der Überspannung, die in der Forderung einer völlig selbstlosen, jede Rücksicht auf das eigene Wohl ausschließenden Liebe liegt, einem berechtigten Eudämonismus das Wort redet, so ist dagegen nichts zu erinnern. Indem er aber die Unterscheidung der im Anschauen Gottes liegenden, substantiellen und einer accidentellen Seligkeit² in die Frage hineinzieht, von welcher die Unterscheidung zwischen Gott dem höchsten Gut und der Seligkeit, als einem sekundären Gut, einer *res creata*, eine spätere „Abart“ sein soll, so ist diese Verquickung wesentlich verschiedener Dinge nur geeignet, Verwirrung anzurichten.

Diese letztere Unterscheidung nämlich hat mit der ersteren überhaupt nichts zu schaffen, da gerade die substantielle Seligkeit in der Anschauung Gottes selbst von den Theologen als eine *res creata* begriffen und von der *beatitudo increata* unterschieden wird.

Der Tübinger Moralist erklärt dagegen die Vorstellung der Seligkeit als einer geschöpflichen Sache für unzutreffend, da es sich hier um das Wesen der Seligkeit und nicht um theologische Meinungen über den Charakter der accidentellen Herrlichkeit des Himmels, über ungeschaffenes und geschaffenes Licht, welches die himmlische Glorie ausmachen werde, handle. Das Wesen unserer Seligkeit werde darin bestehen, daß wir in Gott leben, daß Gott uns sein Wesen mitteilt, daß wir in seinem Lichte das Licht schauen, daß, wie der Apostel sagt, nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns lebt. „Die Seligkeit, das ist also Gott selbst.“ Diese letztere Behauptung ist indes durch

¹ A. a. O.

² S. 21.

die citierten biblischen Aussprüche nicht begründet und enthält selbst nur eine „theologische Meinung“, und zwar eine unhaltbare. Es liegt darin eine Verwechslung der formellen Glückseligkeit mit der objektiven. Wenn auch diese Gott selbst ist, da der Menschengeist, allgemein gesprochen, in keinem geschaffenen Gute seine volle Befriedigung finden kann, so ist doch jene als ein Zustand der Vollendung, der Vollkommenheit, wie sie Linsenmann selbst erklärt, unmöglich ein ungeschaffenes Gut, unmöglich Gott selbst. Gegen diese bereits von Heinrich von Gent vertretene Auffassung der Glückseligkeit, sie bestehe in *illapsu, seu in circuminceptione quadam, secundum quam divina essentia veluti penetrat naturam humanam, ei intime illabatur, aut insinuat se in eam, ipsam quodammodo in se transformando: ita ut nihil aliud esse videatur quam Deus ipse*,¹ wird mit Recht geltend gemacht, die Glückseligkeit bestehe vielmehr darin, daß der Mensch Gott besitze, nicht darin, daß er von Gott besessen werde.²

Das göttliche Licht, in welchem die Seligen Gott schauen (*In lumine tuo videbimus lumen*), kann unmöglich das ungeschaffene Licht selbst sein, da in diesem Falle nicht die Seligen Gott, sondern vielmehr Gott in den Seligen sich selbst schauen würde: eine Annahme, die mit mehr Recht den Vorwurf eines unklaren Mysticismus verdienen würde, als die der Theologen von einer physischen Teilnahme an der göttlichen Natur, wenn sie nicht geradezu als pantheistisch zu bezeichnen ist. Es ist ein Merkmal, das der falschen Mystik und dem Pantheismus gemeinsam anhaftet, daß sich beide über wohlbegründete Unterscheidungen hinwegsetzen. In der vorliegenden Frage aber sind es gerade die Unterscheidungen der objektiven und formalen Glückseligkeit, des *lumen gloriae* und des an die Stelle eines Erkenntnismittels (*species intellegibilis*) tretenden göttlichen Wesens, das sich dem übernatürlich vervollkommeneten Intellekt *modo intellegibili* verbindet, durch welche unklare und verworrene Vorstellungen ferngehalten werden, wenn sie auch nicht den Anspruch erheben noch erheben können, das Geheimnis der künftigen Seligkeit begreiflich zu machen.

Auch in der Annahme der Theologen von einem geschaffenen Lichte und ungeschaffenen Erkenntnismittel kommen die von Linsenmann angeführten biblischen Aussprüche zu ihrem Rechte; denn das Licht, in welchem die Seligen Gott schauen, wird als

¹ Guérinois, *Clypeus Philos. Thom. Eth. qu. III. art. 2.*

² *Ibid.* § 1.

eine derartige Teilnahme am göttlichen Lichte bestimmt, daß der geschaffene Intellekt befähigt wird, das Wesen Gottes nicht wie in einem Spiegel oder durch das Medium der Geschöpfe zu erkennen, sondern unmittelbar, so wie es in sich selbst ist, zu schauen. Da nun dies nur möglich ist durch unmittelbare (intelligible) Verbindung des göttlichen Wesens mit dem Intellekte, so kann man wohl sagen, die objektive Glückseligkeit sei in einem emphatischen Sinne Gott selbst, keineswegs aber die formelle, die als Thätigkeit des wenn auch übernatürlich vervollkommeneten Intellekts offenbar nicht Gott selbst sein kann.

Die Unterscheidungen der Theologen lassen auch den Eudämonismus der christlichen Auffassung des menschlichen Endziels im rechten Lichte erscheinen, ein Eudämonismus, der sich wesentlich vom Hedonismus, dem Streben nach Lust, sei es in gröberer oder feinerer Form, unterscheidet. Die thatsächliche Bestimmung des menschlichen Geistes ist jene durch natürliche Kraft nicht erreichbare, mit Hilfe der göttlichen Gnade allein realisierbare Vollkommenheit desselben, die er durch den unmittelbaren intellektuellen Besitz Gottes erlangt. Das Glück, die Befriedigung, die höchste geistige Lust, die dieser Besitz gewährt, macht keineswegs das Wesen der zu erstrebenden Glückseligkeit aus, sondern erscheint als eine Folge, gleichsam als ein Wohlgeschmack, der von der vollkommensten, durch göttliche Güte ermöglichten Thätigkeit unzertrennbar ist, wie schon Aristoteles die (berechtigte) Lust als einen solchen Wohlgeschmack der ungehinderten, naturgemäßen Thätigkeit erklärte. Gewährt doch schon hienieden die Kontemplation den reinsten und vollkommensten Genuß. Besteht aber die Glückseligkeit wesentlich in dem Besitze Gottes, so wird sie mit Recht mit dem hl. Thomas und seiner Schule wesentlich und wurzelhaft, d. h. in erster Linie in die Thätigkeit des durch das *lumen gloriae* übernatürlich gehobenen Intellekts, nicht aber in die Liebe gesetzt werden, da der Besitz Gottes wesentlich durch die intellektuelle Aufnahme Gottes in der unmittelbaren Anschauung sich vollzieht, während die Liebe ihrem Wesen nach dieselbe ist, mag sie zur Voraussetzung die Vorstellung, den Glauben oder die Anschauung, den wirklichen unmittelbaren Besitz des höchsten Gutes haben. Sagt doch der Apostel, offenbar von demselben Gedanken geleitet, die Liebe bleibe, während Glaube in Schauen, Hoffnung in Besitz sich verwandle. Die logische Reihenfolge in dem Vollbegriffe der übernatürlichen Glückseligkeit ist demnach folgende. In erster Linie und als ihr eigentliches Wesen erscheint die Anschauung Gottes als

intellektueller, durch unmittelbare intellegible Verbindung mit dem göttlichen Wesen effektuierter Besitz Gottes; diesem Besitz entspricht in zweiter Linie die davon unzertrennliche Liebe, von der den seligen Geist kein geschaffenes Gut mehr abzuziehen vermag; erst in dritter Linie steht das Gefühl und Bewußtsein unaussprechlicher Befriedigung und reiner geistiger Lust im Genusse des höchsten Gutes als Folge seines unverlierbaren Besitzes und der dadurch erlangten Vollkommenheit und vollkommensten Thätigkeit.

Die Funktion des *lumen gloriae* aber besteht darin, daß sie den geschaffenen Geist für jene intellegible Verbindung mit dem göttlichen Wesen, für die unmittelbare Anschauung empfänglich macht, während das natürliche Licht desselben nur fähig ist, eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen zu gewinnen — in *aenigmate sicut in speculo*: eine Erkenntnis, die nie Wesenserkenntnis werden kann, da kein Geschöpf, kein Mittel, was Gott an sich ist, seinem Wesen nach, auszudrücken vermag.

Indem der Tübinger Moralist ohne ein solches übernatürliches Licht das Wesen Gottes dem geschaffenen Geiste (*modo intellegibili*) sich verbinden läßt, verkennt er den übernatürlichen Charakter der thatsächlichen Bestimmung desselben und erneuert jene pseudomystische Ansicht, die bereits kirchlich censuriert wurde in dem Satze: *quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque omnino non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum.*¹

Wir werden diese Auffassung begreiflich finden, wenn wir uns an die Sympathieen erinnern, die Linsenmann der „mystischen Seelenlehre“ in der Theorie des Gewissens entgegenbringt. Es ist das „Fünklein Licht, das Gott selbst in die Seele gelegt hat“ (S. 89), der alle Kräfte überragende Seelengrund des Meisters Eckhart, kurz jene wesentliche Gottesgemeinschaft, in deren Annahme die falsche, neuplatonisch gefärbte Mystik die übernatürliche Bestimmung des kreatürlichen Geistes antizipiert.² Nach Eckhart „liegt die Gottähnlichkeit der Seele nicht in ihren Kräften, sondern in ihrem Grunde. In dem Seelengrunde ist Gott unmittelbar. In diesem Punkte geht Eckhart über die Scholastik hinweg. Thomas hatte die Vernunft, Duns Scotus

¹ Vgl. Scheben, Dogmatik I. S. 563.

² „Etlliche heizen disen funken einen haven der sêle. Etlliche heizen in die worbele (Achse) der sêle. Etlliche heizen in ein gotechen in der sêle. Etlliche heizen in ein antlitze der sêle“ u. s. w. Hermann v. Fritzlar bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker I. S. 32.

den Willen als die höchste Seelenkraft und die Spitze der Seele bezeichnet. Eckhart faßt diese beiden Kräfte als Funktionen des Seelengrundes, des Gottesbildes, welches der Komplex aller geistigen Kräfte im Menschen ist, aus dem diese dann wirken. Er bezeichnet es mit den Namen Gemüt, Fünklein, Synteresis, Wesen der Seele.“

So Bach (Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation, S. 83), der Bewunderer Eckharts, der indes mit der Behauptung, daß Eckhart über Thomas „hinwegging“, es richtiger traf als Kuhn, welcher letzterer, wesentlich mit Eckhart übereinstimmend, meinte, mit seiner Annahme, die Gnade dringe in das Wesen der Seele, d. h. nach seiner Erklärung in das Gefühl, das Gemüt, den Indifferenzpunkt von Intellekt und Willen, sich mit dem hl. Thomas in Übereinstimmung zu befinden.¹

Meister Eckhart schreibt der Natur zu, was die Theologen mit dem hl. Thomas als ein naturae superadditum erklären. Im Geiste, im Wesen der Seele vollzieht sich die Verbindung mit Gott ohne Mittel. „In dem grunde dâ ist daz mitel swîgen, hie ist alleine ruowe und ein wonunge zuo dirre gebürte unde zuo disem werke, daz got der vater aldâ sprichet sîn wort, wan diz ist von nâture nihtes enpfenclich denne alleine des götlichen wesens ân allez mitel.“ (Pfeiffer a. a. O. II. S. 4 f.) In der menschlichen Seele ist nämlich ein Doppeltes zu unterscheiden, ein Ungeschaffenes und ein Geschaffenes. Das Ungeschaffene ist der Geist oder Grund der Seele, das Bild Gottes; das Geschaffene dagegen sind die Kräfte der Seele, durch welche sie nach außen hin erkennend und wollend thätig ist.² „Im Geiste (dem Seelengrunde) schaut die Seele Gott unmittelbar, wie er ist, sie schaut das reine Wesen, wie es in sich selbst ist, nicht wie es geteilt ist in den Kreaturen. Und in dieser mystischen Kontemplation fallen dann das Erkennen Gottes und das Erkennen der Seele in eins zusammen. „Was gesehen wird, sagt Eckhart, mit dem Auge, damit ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht, und ein Erkennen und eine Liebe.“³

Die Aufgabe des menschlichen Lebens kann demnach nur darin bestehen, das bereits im Wesen angelegte Gottesbild, den Gott in uns aus der Verdunklung durch die Sünde und der

¹ Vgl. unsere Schrift: Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade, S. 137 f.

² Stöckl, Gesch. d. Ph. d. M.-A. II. S. 1107.

³ A. a. O. S. 1108.

Überwucherung durch die Sinnlichkeit zu befreien und zur vollen Ausgestaltung zu bringen. Von der Möglichkeit eines reinen Naturstandes im Sinne der Theologen, in welchem der menschliche Geist seine Bestimmung in einer aus den Geschöpfen zu gewinnenden Erkenntnis Gottes hätte finden können, kann auf diesem Standpunkte keine Rede sein. Wir sehen denn auch, daß Linsenmann in der Polemik gegen die Möglichkeit eines *status naturae purae*, wie dieselbe gegen Bajus von Thomisten und Molinisten gleichmäÙig verteidigt wurde, auf die Seite seines Lehrers Kuhn tritt. Ja, die Aufstellung einer solchen Möglichkeit wird für die Irrtümer des Bajus verantwortlich gemacht.

„Wenn sich für die Irrtümer des Bajus — so äußert sich der Tübinger Moralist¹ — ein Anlaß in der Darstellung seiner Zeit finden läßt, so liegt er ganz gewiß in der Vorstellung, welche sich die spätere Scholastik von dem reinen Naturstand macht.“ „Die mangelhafte Darstellung des Natürlichen, der *natura pura*, in der damaligen Theologie brachte Bajus und Jansenius zu ihrer Theorie des Übernatürlichen; sie dachten konsequenter als ihre Gegner, waren aber zu wenig geschickt, die Mißgriffe der späteren Scholastik durch den Rückschritt auf die thomistisch-realistische Anthropologie zu verbessern.“²

Um die zuletzt angeführten Worte zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die Wandlungen der Kuhnschen Lehre vom Übernatürlichen und von der Gnade werfen. Ursprünglich das Übernatürliche — völlig abweichend vom theologischen Sprachgebrauch — im Sinne vom Persönlichen, Moralischen nehmend, sowie die Gnade als Princip des guten Willens überhaupt fassend, und somit die Möglichkeit eines guten Vermögensgebrauches ohne die Gnade, damit aber auch diejenige eines reinen Naturstandes leugnend, unterschied der Tübinger Dogmatiker, von seinen Gegnern gedrängt, in einer weiteren Entwicklungsphase seiner Theologie zwischen einem zweifachen guten Vermögensgebrauch, einem natürlichen und übernatürlichen, so daß das Wort „übernatürlich“ nunmehr einen doppelten Sinn, einen weiteren und engeren, erhielt. Der natürlich gute Gebrauch habe zur Voraussetzung und zum Princip die natürliche Neigung zum Guten, die den Willen zur Herrschaft über die Sinnlichkeit befähige, und ohne welche er ein Spielball der sinnlichen und selbstsüchtigen Triebe sein würde. Dasselbe sei auch die Lehre des hl. Thomas, der im Gegensatz zu den

¹ M. Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. Tübingen 1867. S. 129.

² A. a. O. S. 127.

späteren Theologen, die sich den möglichen Naturstand als einen mit der zügellosen Konkupiscenz behafteten denken, eine angeborene natürliche Neigung zum Guten als notwendige Ausstattung des Menscheingeistes, wie er allein aus der Hand Gottes hervorgehen konnte, angenommen habe, eine Ausstattung, ohne die der Mensch nicht als wahrhaft vernünftig, als aktuales Geistwesen gedacht werden könnte.¹ Da diese Neigung als eine natürliche zwar unterdrückt, jedoch nicht völlig ausgerottet werden kann, gelangt Kuhn bezüglich des Zustandes der gefallenen Natur im schroffen Gegensatz zu seiner früheren Lehre, derzufolge der Wille in diesem Zustande ohne Hilfe der Gnade nur zu sündigen vermag, zu der Annahme der Möglichkeit einer natürlichen moralischen Disposition für die Gnade.

Der Tübinger Dogmatiker spielt sonach den hl. Thomas gegen die Thomisten und überhaupt gegen die nachtridentinischen Theologen aus, und sein gelehriger Schüler, der Moralist der Tübinger Schule, spricht ihm dies ohne nähere Prüfung gläubig nach.

Wie verhält es sich aber in Wirklichkeit mit der vermeintlichen Übereinstimmung Kuhns mit dem hl. Thomas und dem behaupteten Gegensatz zwischen Thomas und den Gegnern des Bajus und Jansenius? Die Wahrheit ist, daß weder dieser Gegensatz noch jene Übereinstimmung besteht.² Abgesehen davon, daß sich der englische Lehrer entschieden gegen die Annahme einer natürlichen moralischen Disposition für die Gnade verwahrt, so ist die von ihm gelehrt natürliche Neigung zum Guten etwas ganz anderes als jene natürliche, dem Menschen in einem möglichen Naturstande der Lehre Kuhns zufolge geschuldete „Obmacht des Geistes über das Fleisch“. Schon die anthropologischen Voraussetzungen sind wesentlich verschiedene. Dies gilt vor allem von dem beiderseitigen Freiheitsbegriff. Nach Kuhn vermag sich der Wille nur auf Grund und in der Richtung der vorwiegenden Willensstimmung und Willensneigung zu bethätigen, mit anderen Worten: Kuhn identifiziert das Freie mit dem Willigen, das Liberum mit dem Voluntarium und verlangt eine positive Habituation des Willens in der Richtung auf das Gute, um sich als ein wahrhaft vernünftiger, nicht bloß spontan, sondern bewußt und seiner selbst mächtig (voluntarie) bethätigen zu können, während der englische Lehrer dem Willensvermögen als solchem die Fähigkeit, das Gute zu wollen,

¹ Siehe unsere oben citierte Schrift: Die Lehre des hl. Thomas. S. 11 ff.

² Den Nachweis findet man a. a. O. S. 3—97.

zuschreibt, allerdings in seiner Bethätigung abhängig von der vorausgehenden göttlichen Bewegung, die indes eine Vorausbewegung zur Selbstbestimmung ist. Dagegen ist es nach Kuhn die Natur des Willens, für das Gute wie für das Böse, das Vernunftgut wie das Sinnengut bestimmbar zu sein. Der Freiheitsbegriff Kuhns stimmt im wesentlichen mit dem des Bajus und Jansenius überein, welche beide den Willen als den passiven Schauplatz betrachten, in welchem Gutes und Böses (nach Jansenius die *delectatio coelestis* und *terrestris*) um die Herrschaft, das Übergewicht streiten, wie denn auch nach Jansenius der Wille der Wage gleicht, indem sein ursprüngliches Gleichgewicht durch die Sünde gestört und in das Übergewicht des sündigen, sinnlichen Strebens im gefallenem Zustande verkehrt worden ist.

Ebenso nahm auch Kuhn im früheren Stadium seiner Lehre an, daß im Zustande der gefallenen Natur infolge der überwiegenden sündhaften Neigung der Mensch ohne Gnade nur sündigen könne. Was hat nun aber der Tübinger Dogmatiker durch jene Wandlung in der Annahme der Möglichkeit eines reinen Naturstandes mit überwiegender natürlicher Neigung zum Guten erreicht? Nichts anderes als den Verlust der nicht mit Unrecht gerühmten inneren Konsequenz seines theologischen Systems (wie bereits von Schüzler hervorgehoben wurde). Die tiefe Kluft aber, die Kuhns Lehre von dem Supernaturalismus der Theologen trennt, wurde in keiner Weise durch die spätere Unterscheidung eines doppelten, natürlichen und übernatürlichen guten Vermögensgebrauches überbrückt; denn der übernatürlich gute Vernunftgebrauch erweist sich für die nähere Betrachtung doch nur als eine Steigerung jener „Obmacht“ des Geistes über das Fleisch, in welcher auch der natürlich gute Gebrauch der Vermögen des menschlichen Geistes bestehen soll. In beiden Stadien der Kuhnschen Lehre wirkt die Gnade nur moralisch und besteht ihre Leistung darin, die angeblich schon in der Natur grundgelegte wesentliche Gottverwandtschaft zu aktueller Entfaltung zu bringen: eine Auffassung, die zunächst die Menschenatur über Gebühr erhebt, um sie dann allerdings um so tiefer zu erniedrigen, da sie ihr die Möglichkeit abspricht, über ihre Natur hinaus durch Teilnahme an der göttlichen Natur vervollkommenet zu werden: eine Erniedrigung, in welche, wie wir in der Abhandlung über die Kuhnsche Gotteslehre zeigten, die göttliche Natur selbst durch die Annahme einer passiven, bestimmbaren Potenz in Gott als Grundlage der Schöpfung herabgezogen wird.

Da Linsenmann bezüglich der Auffassung der Willensfreiheit als Wahlfreiheit sich ausdrücklich auf die Darstellung Kuhns beruft (Lehrb. der Moraltheol. S. 60), so erscheint es als überflüssig, auf die eigenen Äußerungen des Moralisten näher einzugehen. Wie wenig befriedigend dieselben sind, wie sehr sie dem Geiste Kuhns entsprechen, zeigt die Behauptung: alle Akte des Geistes seien ethische Akte; schon der Gedanke, der Wunsch, die Begierde seien ethischer Art (a. a. O. S. 50).

Den wahren Wert der Konzession an die „thomistisch-realistische Anthropologie“ seitens unseres Moralisten dürfte uns folgendes Urteil über die Seelenlehre des hl. Thomas kennen lehren. „Die Lehre des Thomas von Aquin (über das Gewissen) hängt zusammen mit seiner verhältnismäßig wenig entwickelten Seelenlehre¹ und mit seiner Auffassung von der Vernunft als dem hegemonischen Princip des Menschenwesens; aber nach dieser Auffassung würde Gewissenhaftigkeit und Klugheit identisch sein, und das böse Gewissen wäre nichts anderes als die Einsicht in die Thorheit einer begangenen Handlung“ (S. 87). Hegemonisches Princip ist nach dem hl. Thomas die Vernunft, sofern sie dem Willen vorleuchtet, ihm das zu erstrebende Ziel vorhält, ohne welches er im Finstern tasten würde. In anderer Weise ist der Wille hegemonisch; denn von ihm als bewegendem Princip hängt der gute oder böse Gebrauch der Vermögen, auch der Vernunft ab. Das böse Gewissen aber ist das vorwurfsvolle Bewusstsein der eigenen wahlfreien That, die im thomistischen Systeme vollkommen gewahrt ist, keineswegs aber in jenem, in welchem der Willensakt schon als solcher frei und jede Regung des Willens bereits „ethisch“ ist.

Der Charakter der Kuhnschen Spekulation ist die versuchte Versöhnung des Dogmas mit dem modernen Zeitgeiste. Die ihr entsprechende Moral wird demgemäß die Signatur der Versöhnung des göttlichen mit dem Geiste der Welt tragen. Der Tübinger Moralist glaubt sie in den Schriften des hl. Franz von Sales vollzogen. Mit welchem Rechte, mag der Leser beurteilen. Jene Heilige, die über den Leib ihres Sohnes hinweg die Welt verließ, dürfte ein beredter Protest dagegen sein. „Selbst das ‚goldene‘ Büchlein von der Nachfolge Christi läßt das Mißverständnis zu, als wäre es schön und gut, der Welt zu entsagen und ein innerliches Leben zu führen, aber eben nur, wenn man im stillen Frieden des Klosters sich allein angehören könne.

¹ Von uns unterstrichen. Gerade die Psychologie des englischen Lehrers erscheint Kennern als ein unerreichtes Meisterwerk, womit sich die der Tübinger Schule in keiner Weise vergleichen darf.

Ja, der Verfasser der Nachfolge ist selbst nicht ganz frei von mönchischer (sic!) Auffassung des Lebens in seinen anmutigen Schilderungen des inneren Lebens . . . Es ist vielleicht das größte unter den Verdiensten des hl. Franz von Sales, die falsche Trennung von Weltmoral und Klostermoral überwunden zu haben. Seine Schriften, wie namentlich die ‚Philothea‘, gehören zu den weltgeschichtlichen Thaten; er hat in seiner Art einen Akt der Versöhnung zwischen Welt und Kirche zu stande gebracht und die christliche Moral aus der sublimeren Höhe der Klostermystik herab in das christliche Haus eingebürgert.“ (Lehrb. der Moral S. 28.)



DE DIVERSIS PERFECTIONIS GRADIBUS IN PHYSICA PRAEMOTIONE.

Scriptis

P. NORBERTUS DEL PRADO, Ord. Praed.

I.

1. Sensus quaestionis declaratur a Divo Thoma, de Potent. qu. 1. a. 2., his verbis: „Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter.“

2. Ut ergo diversi huius efficaciae gradus perspiciantur, opus erit aliquid praelibare de ipsis actibus, qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate elicti. — Cum autem voluntas moveatur in finem et in ea, quae sunt ad finem, distinguere oportet **actus**, quibus voluntas movetur in finem, et **actus**, quibus voluntas movetur in ea, quae sunt ad finem. — Actus vero voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle, intendere et frui*. Actus denique voluntatis in ea, quae sunt ad finem, ad tres quoque reducuntur: *eligere, consentire et uti*. — 1. 2. qu. 8. et qu. 13.

3. **Velle** nominat simplicem actum voluntatis, sicut **intelligere** nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id, quod est secundum se obiectum potentiae. — Cum ergo potentia voluntatis non sit nisi boni, **velle**, proprie