Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 12 (1934)

Artikel: Das Wesen der lässlichen Sünde
Autor: Zimmermann, Franz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762280

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Wesen der läßlichen Sünde.

Von Dr. Franz ZIMMERMANN, Essling bei Wien.

Eines der schwierigsten Probleme der spekulativen Moral ist das Wesen der läßlichen Sünde. Darum ist es nicht zu verwundern, daß sich auch in die Erbauungsliteratur und in die aszetische Praxis schiefe Auffassungen über die läßliche Sünde eingeschlichen haben.

Zunächst ist schon der Name läßliche Sünde irreführend. Die sogenannte läßliche Sünde ist nicht Sünde im vollen Sinne, sie schließt nicht eine Beleidigung Gottes in sich, so wie die Todsünde, sie verstößt nicht gegen ein Gebot oder Verbot Gottes, sie verursacht keine Makel in der Seele wie die schwere Sünde. « Sünde » heißt die läßliche Sünde nur in einem von der Todsünde entlehnten und auf sie übertragenen Sinne (analogice). Die Unterscheidung in Todsünde und läßliche Sünde ist nicht die Einteilung eines genus « Sünde » in seine species.

Diese Feststellung ist unbedingt notwendig, um das Wesen der läßlichen Sünde zu erfassen. Und alle Schwierigkeiten des Verständnisses gehen alle darauf zurück, daß man unbewußt dieses Vorurteil immer wieder gegen alle Darlegungen wirken läßt, daß Sünde eben Sünde sei und die Sündhaftigkeit nichts anderes sein könne als Gegensatz gegen den göttlichen Willen, gegen das göttliche Gesetz und alle Unterscheidungen nur Grade dieses Gegensatzes oder Arten betreffen können.

Der hl. Thomas stellt diese Warnung an die Spitze seiner Darstellung über die läßliche Sünde in seiner Summa, um begreiflichen Mißverständnissen vorzubeugen. Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. (S. Th. I-II q. 88 a. 1 corp.) Ideo perfecta ratio peccati ... convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale ... non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec praetermittit id, ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit

praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit (S. Th. I-II q. 88 a. 1 ad 1).

Der Ausdruck veniale soll nicht einfachhin die leichte Verzeihlichkeit der läßlichen Sünde ausdrücken, sondern will sagen, daß dieser moralische Defekt aus sich heraus heilbar ist und keines äußeren Eingriffes zur Tilgung bedarf wie die schwere Sünde, zu deren Nachlaß eine neuerliche infusio gratiae nötig ist. Mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile ; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare (S. Th. I-II q. 88 a. 1 corp.).

Die Unterscheidung der Sünde in Todsünde und läßliche Sünde ist alte Erblehre der Kirche. Worin aber das Wesen der läßlichen Sünde besteht, ist spekulativ erst spät in der Theologie erörtert worden. Zum Verständnis der läßlichen Sünde ist ja vorausgesetzt eine klare Einsicht in die Prinzipien des sittlich Guten, die Notwendigkeit der « guten Meinung », die Stellung der Gottesliebe zu den guten Werken, die Psychologie des sittlich guten Aktes, die ganze Mechanik der im Menschen wirksamen Seelenkräfte, welche zum sittlich guten Akte konkurrieren. Den Werdegang der spekulativen Erkenntnisse über das Wesen der läßlichen Sünde von Thomas von Canterburys : « Nolite putare aliquod peccatum esse parvum » ! bis zur Schrift des hl. Thomas : « De Malo » hat uns Dr. *Artur Landgraf* meisterhaft dargestellt. [1] Der Angelpunkt der Spekulation ist die Lehre von der Notwendigkeit, alle unsere Werke auf Gott zu beziehen durch die gute Meinung, die Gottesliebe. Je tiefer man eindrang in die Klarstellung dieser sittlichen Forderung, desto reicher wurde auch der Einblick in das Wesen der läßlichen Sünde. Die Debatte über die Notwendigkeit der guten Meinung und der Gottesliebe zum sittlich guten Akte zwischen Dr. *Johann Ernst* und *P. Müllendorf* hätte uns eigentlich schon längst zu einer Darstellung über das Wesen der läßlichen Sünde führen müssen. Die Arbeiten von *Joseph Schiesl, M. Waldmann* und *J. Ujčić* leiden alle an dem Fehler, daß sie diese Schlüsselstellung der « guten Meinung » außeracht lassen und darum der Schwierigkeit nicht Herr werden, wie es eine läßliche Sünde geben kann, wenn Sünde Gegensatz zum göttlichen Willen bedeutet ... der doch nichts Läßliches sein kann.

[1] Dr. *Artur Landgraf*, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923.

1. Das sittlich Gute in seiner materiellen und formellen Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes.

Die Sünde ist metaphysisch ein Nichtsein, ein Mangel des Sittlichen, ein defectus moralis. Als Nichtsein hat sie keine causa efficiens, sondern bloß eine causa deficiens. Ihr zureichender Grund ist ein Versagen der Ursache. Die Sünde kann als Nichtsein nur durch jenes Sein bestimmt werden, dessen Mangel es darstellt, also durch das sittlich Gute.

Das sittlich Gute bedeutet eine relatio transcendentalis, d. h. eine wesentliche Beziehung der freien geschöpflichen Tätigkeit zu Gott, die aus der Unterwerfung des eigenen Willens unter den Willen Gottes entsteht. Die Grundlage derselben bildet jene relatio essentialis, die dem Menschen anhaftet als unbedingte Forderung seiner geschöpflichen Abhängigkeit vom Schöpfer, von der auch sein freier Wille nicht entbunden ist. Die Möglichkeit, den freien Willen dem göttlichen zu entziehen, ist nicht das Wesen und die Vollkommenheit der Willensfreiheit, sondern ein Mangel derselben. Denn der Wille ist von Natur auf das Gute eingestellt und darum auch auf das Gute an sich, auf das höchste Gut, auf Gott. Wo der Wille in seiner Beziehung auf Gott hin versagt, kann es darum nur ein hinkender Akt sein.

Die relatio des esse morale haftet zunächst an den Willensakten des vernünftigen, freien Geschöpfes. Zunächst ist der Wille gut und durch den guten Willen der Mensch. Die Bestimmtheit des Willensaktes erfließt aus dem Objekte, durch welches der Wille als Begehrungsvermögen informiert, spezifiziert wird. Das Objekt wird im Willen zum Zwecke, recipitur per modum recipientis. Diese Zwecke stehen in einer gewissen Beziehung zueinander als finis medius und finis ultimus, die sich im Begehren verhalten wie die causa secunda zur causa prima im Geschehen. Die Zwecke sind ja eben Motive, bewegend, Beweggründe.

Insoferne also die Zwecke des menschlichen, freien Wollens dem Willen Gottes entsprechen, ist der Willensakt gut, mit Gott verbunden, dem letzten und höchsten Ziele des freien Willens, der Veranlagung des Geschöpfes zu Gott hin genügend, darum vollkommen.

Diese gottgewollten Zwecke sind zusammengefaßt im göttlichen Gesetze, das dem freien Geschöpfe durch das Gewissen kundgetan ist. Das Gesetz stellt demnach jene Zweckordnung dar, die der Schöpfer

des freien Willens gesetzt hat als Mittelzweck zum letzten Ziele, zur Vereinigung mit Gott. Sie ist in Einklang gesetzt zur ganzen Natur des Menschen und entspringt wie die Schöpfung dem absoluten Willen Gottes und hat darum in der absoluten Integrität Gottes, in der Heiligkeit seines unendlichen Wollens den letzten Grund. Das Gesetz ist die goldene Brücke zwischen dem menschlichen und göttlichen Wollen, der Führer, der Weg zu Gott. Durch Befolgung des Gesetzes nehmen wir teil am göttlichen Wollen, an seinen ewigen Zwecken, an seiner Heiligkeit und Vollkommenheit. Es ist der Kontakt der vernünftigen, freien Wesen mit Gott, wie er ihrer spezifischen Natur zukommt. Praeceptum legis, cum sit obligatorium est de aliquo, quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est, quod de ratione praecepti est, quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur, quod est necessarium vel expediens ad finem (S. Th. I-II q. 99 a. 1 corp.).

Zur Entstehung der sittlich guten Handlungen haben wir als erstes ermittelt, das sittlich gute Objekt, den finis des sittlichen Aktes, der dem göttlichen Willen materiell gleichförmig sein muß oder mit anderen Worten dem göttlichen Gesetze entsprechen muß.

Damit ist aber die Handlung noch nicht sittlich vollkommen, daß sie bloß materiell mit dem göttlichen Gesetze übereinstimmt. Es bedarf noch der formellen Einstellung des Willens auf die Gleichförmigkeit mit Gott durch Aufnahme des Objektes in den Willen *als eines sittlich guten* Objektes. Diese Beziehung des Objektes auf Gott muß in den Willen eingehen, mitgewollt werden, wenn der Willensakt vollkommen sein soll. Ohne diese Einstellung auf den göttlichen Willen wird unser Wollen sittlich guter Zwecke bloß legal, nie aber sittlich gut sein. Wenn zwei Menschen dasselbe tun, ist es nicht dasselbe, oder, wenn zwei Menschen dasselbe wollen, sind sie noch nicht im Wollen eins geworden, wenn jeder nur seine Wünsche befriedigt, die materiell mit denen des anderen übereinstimmen. Analog liegt das Verhältnis unseres Willens zum göttlichen. Zum sittlich guten Akte bedarf es also nicht bloß eines sittlich guten Objektes, sondern auch der intentio bona, des Willens zum Guten, der Erfüllung des Gesetzes um Gottes willen. Erst diese Gleichförmigkeit ist jene Verbindung mit Gott, die wir sittliche Güte nennen, sittliche Vollkommenheit. Ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum (S. Th. I-II q. 19 a. 7 ad 3).

2. Die intentio bona als Prinzip des sittlich Guten.

Die Notwendigkeit der intentio bona zum sittlich guten Handeln ergibt sich schon aus dem Wesen des sittlich Guten als Verbindung des freien Willens des Geschöpfes mit Gott, wodurch es Anteil nimmt am göttlichen Wollen.

Das Wesen des sittlich Guten ist die Übereinstimmung unseres Wollens mit dem göttlichen, indem wir zunächst *das* wollen, was Gott will, aber nicht bloß *materiell*, sondern auch *formell* das Gute als Gutes, als Gott entsprechend wollen. Zuerst liegt dem sittlich Guten freilich und umungänglich die Übereinstimmung im Objekte unserer Willensakte mit dem göttlichen Willen zugrunde. Aber sie genügt noch nicht. Eine bloß äußerliche, materielle Konformität, derzufolge unsere Willensakte parallel den göttlichen verlaufen, ist bloße Legalität, die sich wohl durch die Art der auf Gott bezogenen Akte, nicht aber durch die Art der Beziehung von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der vernunftlosen Wesen unterscheidet. Im Wesen der sittlichen Beziehung liegt eben mehr. Sie besagt eine innerliche, formelle Übereinstimmung, durch welche wir den Willen Gottes als solchen zu dem unseren machen, eine bewußte und gewollte Angleichung unseres Willens an den göttlichen. Das sittlich Gute ist nicht bloß eine Note, die von außen an die sittlichen Handlungen herangetragen wird, sondern ein reales Konstitutiv, eine Bestimmtheit des Willensaktes, eine freie Hinordnung auf Gott.

Nach dieser formellen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen gravitiert seinem Wesen nach alles sittlich Gute. Was nicht bis zu diesem Wollen um Gottes willen vordringt, entbehrt etwas vom sittlichen Gute, ist mangelnde Güte. Erst wo das Motiv, das Bewegende, das Ziel des Wollens Gott ist, verbindet sich der menschliche Wille mit dem göttlichen Wesen und ersteht jene Beziehung, die wir sittliche Güte nennen, in ihrer Vollendung. Mag auch materiell unser Wille mit Gottes Willen übereinstimmen und damit dem Willen Gottes entsprechen, unsere Schuldigkeit geleistet und wir der Strafe entraten sein, es haftet dem Willen dennoch ein Mangel an, der im Versagen der formellen Übereinstimmung liegt, im Versagen der intentio bona.

Das statisch gute Werk, das ohne intentio bona getan wird, ist schön und gut, aber tot. Es ist nicht für Gott getan, wenn es auch so getan ist, wie Gott es will. Es ist darum nicht verdienstlich, wenn es auch nicht strafwürdig im eigentlichen Sinne ist. Wenn jemand

an meiner Besitzgrenze ein Haus baut, ist das vielleicht ganz nach meinem Willen, und doch baut es der Nachbar nicht für mich und wird deshalb auch keine Belohnung von mir verlangen können, wenn ich auch vom seinem neuen Hause manchen Nutzen habe. So gibt auch das Gott gefällige Werk, das ohne intentio bona geleistet wird, keinen Anspruch auf Lohn, kein Verdienst.

Das statisch gute Werk liegt auf dem Wege zu Gott, aber trägt nicht hin zu Gott, solange ihm die gute Meinung fehlt. Der Mensch läuft in diesen Werken seinen Zielen nach, die Gott nicht ausschließen, ihm nicht mißfallen, aber doch nicht positiv auf Gott hinzielen, nicht aus dem Motive « um Gottes willen » die Hinordnung auf Gott empfangen, sondern stecken bleiben auf dem Wege zu Gott. So ergibt sich aus dem Wesen des sittlich Guten als Beziehung auf Gott die Notwendigkeit der intentio bona.

Aber auch die Metaphysik des Willensaktes führt uns auf die Notwendigkeit der intentio bona. Omne agens agit propter finem. Auch das freie Geschöpf. In ihm sind diese Zwecke gemäß seiner Natur bewußte und frei erstrebte und stehen zueinander in einer eigenen Beziehung, in einer Rangordnung, welche die einen als Mittelzwecke zu anderen als Endzwecken zuordnet. Dieser Rangordnung entsprechend gibt es für jeden Willensakt nicht bloß eine Beziehung zum nächsten Zwecke, sondern zugleich eine Hinordnung zum Endzweck. Necesse est, sagt der hl. Thomas, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem ; et hoc apparet duplici ratione. Diese Hinordnung ist zunächst ex objecto schon gegeben, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni, quod quidem, si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est, ut appetatur ut tendens in bonum perfectum ... et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem.

Diese Zwecke sind für den Willen Motiv, Beweggrund. Und sie verhalten sich in ihrer Motivkraft derart zueinander, daß der oberste letzte Zweck in der Reihe der Beweggründe der erste, das primum movens ist und alle Mittelzwecke erst durch ihn Bewegkraft empfangen. Er ist als movens in allen anderen Zwecken des Willens wirksam und verhält sich zu ihnen wie die causa prima zur causa secunda im Geschehen. Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent nisi secundum

quod moventur a primo movente ; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. (S. Th. I-II q. 1 a. 6 corp.).

Wenn Gott als höchstes Gut in unseren Willen eintritt, kann er nur finis ultimus sein. Die Einstellung auf Gott als voluntas ultimi finis muß dann aber auch Gott als primum movens in allen unseren Handlungen herrschen, als erstes Motiv alle anderen in Bewegung treten lassen. Diese Einstellung unseres Willens auf den finis ultimus ist aber nichts anderes als die intentio bona, der Wille zum sittlich Guten. Sowie der Mensch der Einstellung auf einen finis ultimus in keinem Willensakte entraten kann, so urgiert auch in jedem Willensakte die intentio bona, die Hinordnung auf Gott das letzte Ziel, das sittlich Gute. Bei der Konstitution des gefallenen Menschen wird diese intentio nicht immer aktuell eintreten, sondern oft nur habituell verbleiben wie in jenen Akten, welche wohl keinen Gegensatz zum ultimus finis enthalten, aber dennoch nicht actu auf Gott bezogen sind durch die intentio bona.

Daß zur sittlichen Güte die intentio bona notwendig ist, lehrt der hl. Thomas auch in Beantwortung der Frage : utrum necessarium sit, voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito ad hoc, quod sit bona. Voluntas igitur humana tenetur conformi divinae voluntati in volito *formaliter ;* — tenetur enim velle bonum divinum et commune ; sed non *materialiter* (S. Th. I-II q. 19 a. 10 corp. ; vgl. De verit. q. 23 a. 7).

« Non materialiter » sagt der hl. Thomas, weil es dem Menschen nicht möglich ist, alle konkreten Ratschlüsse Gottes zu kennen und in den Willen aufzunehmen. Es genügt, materiell sich dem Willen Gottes anzugleichen, soweit man ihn kennt. Formell hingegen muß der Mensch den Willen einstellen auf das Gute als bonum divinum und bonum commune. Unter dieser Rücksicht können wir dem Willen Gottes stets gleichgerichtet sein.

3. Die intentio bona als Gottesliebe.

Die intentio bona als bewußter Wille zur sittlichen Güte, zur Erfüllung des göttlichen Willens um Gottes willen, ist Wille zum letzten Ziele, zum höchsten Gute und damit nichts anderes als Gottesliebe. In Konsequenz dieser Tatsachen folgern wir auch die Notwendigkeit der Gottesliebe zum sittlich guten Werk.

Der Liebe obliegt es, den Menschen zu ordnen, quod bene se habeat circa ultimum finem sagt der hl. Thomas in S. Th. I-II q. 65 a. 2 corp. ... Und dieses richtige Verhältnis zum finis ultimus ist die sittliche Güte. Der Wille zu Gott, das Begehren, das sich auf Gott hinrichtet, ist wesentliche Gottesliebe, die also jedem guten Werke innerlich notwendig ist.

Allerdings unterscheiden wir eine natürliche (dilectio naturalis) und eine übernatürliche Gottesliebe (caritas), die sich unterscheiden quoad principium und quoad objectum. Das Objekt der caritas ist Gott als das letzte, übernatürliche Ziel des Menschen, wie es im Glauben erkannt wird. Das Prinzip der caritas ist ein habitus infusus supernaturalis, der nicht schlechthin in der Gewalt des Menschen ist. In der Funktion, quod homo bene se habeat ad ultimum finem kommen beide Arten von Liebe überein. Sie können einander nicht entgegenwirken. Wer die übernatürliche Ordnung ablehnt, kann dies nicht aus natürlicher Gottesliebe tun.

Die übernatürliche Ordnung tritt an den Menschen heran als Auserwählung Gottes und infusio gratuita gratiae et donorum. Durch die infusio wird die dilectio naturalis automatisch zur caritas, wie der attritus zum contritus wird. Diese infusio liegt nicht in der Gewalt des Menschen, sie ist eben gratuita. Der Mensch hat bloß die Hindernisse zu beseitigen, die in der Sünde liegen, also im Verstoß gegen die dilectio naturalis. Es gibt keine Disposition zum Empfang des Übernatürlichen als die dilectio naturalis. Eine Ablehnung der Übernatur kann nur erfolgen durch einen Verstoß gegen die dilectio naturalis, durch eine Sünde. Die Übernatur ruht darum auf dem natürlichen sittlich Guten, erhebt die natürliche, moralische Güte zur übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit, stellt den Willen des Menschen auf das übernatürliche Ziel ein, auf die visio beata.

In diesem Sinne lehrt auch der hl. Thomas, daß man ohne Gottesliebe nicht sittlich gut handeln kann, daß die Gottesliebe das Prinzip des sittlich Guten ist. Wohl ist die caritas in dem, der sie nicht besitzt, zur sittlichen Güte seiner Handlungen nicht notwendig, jedoch kann auch er die dilectio naturalis zum sittlich guten Handeln nicht entbehren. In De verit. q. 23 a. 7 corp. behandelt der hl. Thomas die Frage: utrum voluntatem nostram divinae teneamur conformare voluntati. Respondeo dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinae, und er führt die Gründe dafür an. Wie nun diese Angleichung erfolgen soll, leitet er mit den Worten ein:

Sed sciendum est, quod ista conformatis multipliciter attendi potest. Zunächst, insoferne unser Wille eben nach dem Vorbilde Gottes geschaffen ist. Weiters gleicht unser Willensakt dem göttlichen als seiner causa efficiens, und zwar gleicht er dem göttlichen wie eben das Kunstwerk dem Willen des Künstlers konform ist.

Die eigentliche Frage betrifft aber nicht diese Konformität des freien Begehrungs*vermögens* mit dem göttlichen Willen, sondern die Gleichförmigkeit des Willens*aktes*. Eine solche gibt es in zweifacher Form:

1. Uno modo, quasi secundum formam speciei ... et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in objecto, a quo actus speciem trahit. Sed in objecto voluntatis duo sunt consideranda: unum, quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud, quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis. Die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen findet sich im ersten Falle, quando homo vult aliquid, quod Deus vult ... minime inter alias; im zweiten Falle, cum aliquis propter hoc vult aliquid, propter quod Deus.

2. Eine weitere Gottähnlichkeit unseres Wollens betrifft die übernatürliche Ordnung und gehört zur zweiten Art, nämlich der Ähnlichkeit secundum causam formalem. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus.

Welche dieser Arten von Gleichförmigkeit ist also nötig zum sittlich guten Werke? Die übernatürliche Konformität ex caritate ist nach dem hl. Thomas nicht nötig, um straflos zu bleiben; dazu genügt die ex dilectione naturali. Wohl aber ist die caritas zur Erreichung der Seligkeit in Gott notwendig. Dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic, quod, si non faciamus, poenam incurremus, quod es proprie ad aliquid teneri et sic secundum communiorem opinionem non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate, sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam, quae est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam, ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi, et sic tenemur, ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium (De verit. q. 23 a. 7 ad 8).

An einer anderen Stelle sagt der hl. Thomas: Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, quantum ad hoc, quod velit, quidquid vult Deus, eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta, non autem quantum ad hoc, quod ex caritate velit, nisi secundum illos, qui dicunt, quod modus caritatis est in praecepto.

Diese letzte Ansicht verwirft jedoch der hl. Thomas nicht ganz. Quae quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis. Also kann man auch nach dem hl. Thomas das Gesetz ohne caritas nicht erfüllen. Was den hl. Thomas abhält, den modus caritatis nicht bloß zur Verdienstlichkeit, sondern auch überhaupt zur sittlichen Güte einer Handlung zu fordern, ist der Gedanke, es würden dann alle an sich guten Werke Sünde sein, die nicht im Zustande der Gnade verrichtet werden (quia sic aliquis caritatem non habens honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum). Die caritas ist nicht notwendig zur Erfüllung des Gesetzes, soweit es unter Strafe urgiert, sondern bloß zur Erreichung jenes Zweckes, auf den das Gesetz hinordnet, zur Seligkeit in Gott. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae (De malo, q. 2 a. 5 ad 7).

Nach der Lehre des hl. Thomas ist also der Mensch, um sittlich gut zu handeln, gehalten, wenigstens mit natürlicher Gottesliebe seine Handlungen zu beseelen. Wo man den Willen Gottes erfüllt ohne diese Hinordnung auf Gott, liegt in der Erfüllung des Gesetzes ein Mangel, ein Fehler, nämlich der Mangel dieser Gottesliebe (dilectio naturalis sine qua quidquid fit, male fit). Die Notwendigkeit der Liebe zur Erfüllung des Gesetzes, zur sittlichen Güte ist nach dem unbestritten. Strittig erscheint bloß die Frage, ob natürliche oder übernatürliche Liebe zum sittlich guten Handeln erforderlich ist, eine quaestio iuris, die im Gerechten sich erübrigt dadurch, daß in ihm de facto die dilectio naturalis zur caritas sublimiert und auf das übernatürliche Ziel eingestellt ist. Auf Grund der theologischen Auffassung, daß die guten Werke außerhalb des Gnadenstandes zur Eingießung der Gnade disponieren, können wir annehmen, daß in diesen guten Werken die dilectio naturalis durch den concursus divinus supernaturalis zu einer caritas inchoativa erhöht wird, besonders in jenen, welche den Charakter der Taufe, oder sogar noch den habitus fidei besitzen. Es bleiben

damit also fast nur jene Werke dem Einflusse der caritas entzogen, welche unter formeller Ablehnung des göttlichen Gnadenrufes vollzogen werden. Bei ihnen wird man nicht von guten Werken sprechen können.

4. Die Gottesliebe und das Gesetz.

Was an freien Akten des Menschen ohne Gottesliebe geschieht, ist also behaftet mit einer malitia, die wesentlich verschieden ist von jener malitia, die im Widerspruch gegen den göttlichen Willen besteht, in der Abkehr vom finis ultimus in Gott sich findet. Der Widerspruch gegen Gottes Willen liegt in der Verletzung des göttlichen Gesetzes, das besagt, quod est necessarium ad finem sc. ultimum. Im Widerspruch gegen das Gesetz ist nicht ein bloßer Mangel der Liebe, sondern ein Gegensatz zur Liebe, nicht bloßer Mangel an Hinordnung auf Gott, sondern dessen Gegensatz, die Abwendung von Gott.

Mit der äußeren Erfüllung des Gesetzes ist eben noch keine sittliche Hinordnung des Willens auf Gott gegeben. Dazu bedarf es der intentio bona, der Gottesliebe. Diese fällt nicht unter das Gesetz ; sie ist vor und nach und in jedem Gesetz als modus des sittlich guten Handelns, wie die Einstellung auf das Ziel über den einzelnen Mittelzwecken liegt. Sie verhält sich zum Gesetze wie die Transzendentalien zu den Prädikamenten.

Diese Gottesliebe als Formprinzip der sittlich guten Handlungen bleibt also nicht beschränkt auf das Gebiet des Gesetzes, also dessen, was ex necessitate finis geschehen muß, sondern geht auch darüber hinaus auf das Gebiet dessen, was nicht iuxta und nicht contra legem, also praeter legem ist, das Erlaubte, das Indifferente, dem Belieben des Menschen Überlassene. Auch diese Akte nehmen teil an der Haltung auf Gott hin, und ihre Zwecke ordnen sich auf den letzten Zweck, auf Gott nach dem allgemeinen, metaphysischen Prinzip: oportet, quod omnes actiones humanae (d. h. Handlungen, quae ex voluntate deliberata procedunt) propter finem sint (S. Th. I-II q. 1 a. 1 corp.). Dieser finis kann aber nicht dem finis ultimus entraten. Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem (l. c. a. 6 corp.). Auch in jenen Akten, die nicht schon durch das Gesetz ihre Einstellung zum finis ultimus erhalten haben, wirkt sich das sittliche Formprinzip aus als Motiv, als Hinordnung auf das letzte Ziel des Menschen, auf Gott, kraft seines Wesens, sowie der Wille zum Ziel alle Schritte des Weges beflügelt. Handlungen, welche diesem ordnen-

den Prinzipe der Gottesliebe sich entziehen, fallen aus der sittlichen Ordnung heraus, verfallen dem Mangel sittlicher Güte, den wir läßliche Sünde nennen.

In Bezug auf die Hinordnung zum letzten Ziele gibt es keine Indifferenz. Es mag zu einem bestimmten Zwecke gleichgültig sein, ob ich dieses oder jenes Mittel wähle. Aber bei jedem Mittel brauche ich den Willen zum Ziele. Nur durch den Willen trägt uns alles zum Ziele. Und wo der Wille zum Ziele ausgeschaltet ist, nützt kein Mittel. Es bleibt seitwärts des Weges liegen, wenn es nicht vom Willen zum Ziele erfaßt wird. Alles, was der Mensch erstrebt, erstrebt er um des letzten Zweckes willen. Und dieser letzte Zweck verhält sich zu den anderen Zwecken wie das Erstbewegende zu den zweiten Ursachen. Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens (S. Th. I-II q. 1 a. 6 corp.).

Es besteht demnach die ontologische Notwendigkeit, alle unsere Handlungen auf das letzte Ziel zu richten, auf Gott, d. h. aus Gottesliebe zu tun, durch die Gottesliebe zu beseelen. Nicht aus irgend einem Gesetze ergibt sich diese Verpflichtung, sondern aus der Tatsache der Gottesliebe, die Formprinzip des sittlich Guten ist und kraft ihres Wesens sich auch aller anderen nicht unter das Gebot fallenden Akte zu bemächtigen sucht, sie durch die Hinordnung auf das letzte Ziel in Gott mit sittlicher Güte ausstattet. Durch sie werden die indifferenten Handlungen in die Sittlichkeit, in den Bereich der Haltung ad ultimum finem hominis einbezogen. Wo dies nicht geschieht, ist das Werk entweder kein menschliches, d. h. non procedens ex voluntate deliberata, oder es versagt der fervor caritatis. Und dieses Versagen der caritas ist die malitia der läßlichen Sünde.

Diese Notwendigkeit, alle unsere Handlungen auf Gott hinzuordnen, entspringt aber, wie schon gesagt, nicht einem Gesetze, einer sittlichen Forderung, sondern liegt schon vor jedem Gesetze im Wesen des Guten an sich. So wie der Wille zum Ziele vor dem Willen zum Mittel besteht, wenn nicht immer der Zeit, so doch der Natur nach, so steht die Gottesliebe vor jedem Gebote oder Verbote. Die Richtung einer Bewegung besteht bereits mit der Bewegung selbst, schon vor dem Passieren des Weges. Und das sittlich gute Handeln ist eine Bewegung mit der Richtung auf den finis ultimus, auf Gott. Das Gesetz liegt wohl auf dem Wege. Die Erfüllung des Gesetzes ist noch nicht das sittlich Gute. Es kann jemand auf dem Wege des Gesetzes sich befinden, ohne sittlich gut zu sein, wenn ihm die Hinordnung auf Gott fehlt,

die Bewegung zu Gott hin, die Gottesliebe, die intentio bona. Damit ist klar, daß die Forderung der Gottesliebe auf einer anderen Ebene liegt als die übrigen Gebote und Verbote, das Gesetz. Und das Verständnis für diesen wesentlichen Unterschied zwischen der Notwendigkeit der Gottesliebe und der Notwendigkeit des Gesetzes ist zum Verständnis der läßlichen Sünde und ihres Unterschiedes von der Todsünde unumgänglich notwendig.

Wenn wir den Vergleich aus der Mechanik gebrauchen, den ja auch der hl. Thomas zur Erläuterung verwendet, können wir das Gute, eingekleidet in den Willen, als Bewegung zu Gott hin bezeichnen.

Das Gesetz ist der Weg zu Gott. Jeder Punkt des Weges muß von der Bewegung berührt werden. Nicht das Gesetz trägt uns zu Gott, sondern unser Wille, der das Gesetz befolgt. Ohne diesen Willen bleibt das Gesetz ewig tot und nutzlos. Man kann den Weg des Gesetzes auch begehen auf einzelnen Punkten ohne die Richtung auf Gott; unsere gottlosen Wege können den Weg des Gesetzes schneiden, ohne uns darum zu Gott zu führen.

Die Bewegung hat aber außer der Richtung auch noch eine andere Bestimmtheit: die Geschwindigkeit, die Intensität. Die Geschwindigkeit kann sich verändern, ohne die Richtung der Bewegung zu verändern. Es kann die Geschwindigkeit sogar Null werden, die Bewegung kann aufhören, ohne damit die Richtung zu ändern. Es bleibt die Richtung zu mindest in der Haltung, im Habitus des Beweglichen festgesetzt und bei jedem neuen Anstoß wird das Bewegliche in seiner festgesetzten Richtung die Bewegung erneuern. Richtung und Geschwindigkeit sind miteinander unvergleichbar, haben nichts Gemeinsames.

Die Bewegung zu Gott hin kann nun versagen in der Richtung und in der Geschwindigkeit. Wo wir die Richtung verändern, entfernen wir uns von Gott, entsagen wir dem höchsten Gute. Darin liegt die schwere Sünde. Wie wir die Richtung auf Gott hin erkennen am Gesetze, so erkennen wir die Abkehr von Gott am Verlassen des Gesetzes. Wir können nicht einen Punkt einer Geraden außer Acht lassen ohne die Richtung unserer Bewegung zu ändern. So können wir das Gesetz in keinem Punkte übertreten, ohne die Richtung auf Gott zu verlieren, der schweren Sünde, dem Tode zu verfallen, der Gnade Gottes uns zu entziehen. Das Gesetz urgiert nicht auf allen Punkten des Weges, immer aber urgiert die Liebe.

Die Bewegung zu Gott kann aber auch in der Geschwindigkeit versagen bis zum Nullpunkte, wenn wir die aktuelle Liebe zu Gott

in einzelnen Punkten des Weges gänzlich einstellen, verweilen, müßig die Zeit vertändeln, unordentlich verbringen, ohne jedoch die Richtung auf Gott zu verändern. Darin liegt die läßliche Sünde. Selbst auf den entscheidenden Punkten des Weges, die durch das Gesetz markiert sind, kann dieser Stillstand der Bewegung eintreten. Wir sind auf dem Wege zu Gott, kommen aber keinen Schritt vorwärts, näher zu Gott. Wir können selbst bei Erfüllung des Gesetzes läßlich sündigen.

Eine starke Intensität der Bewegung widerstrebt auch stärker einer Änderung der Richtung, so wird auch eine stärkere Hinwendung auf Gott die Todsünde erschweren. Die Stärke der Gottesliebe wird damit das Entscheidende.

Wenn nun diese Gottesliebe versagt in necessariis ad finem, erfolgt eine Entgleisung aus der Richtung auf das Ziel selbst — die malitia der Todsünde. Wenn sie versagt in anderen Handlungen, wird die Richtung auf das Ziel nicht aufgehoben, sondern die Handlung bleibt, ohne Hinordnung auf das Ziel in Gott, in ihren nächsten Zwecken stecken — die malitia der läßlichen Sünde. Das richtige Verständnis für das Wesen der Todsünde, der eigentlichen Sünde und der läßlichen Sünde kommt uns erst, wenn wir die Sittenordnung erfaßt haben in dieser ihrer wesenhaften Beziehung zum finis ultimus in Gott, als eine Hinordnung auf den letzten Zweck des Menschen in allen seinen menschlichen freien Handlungen. Die Übereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen ist die ratio des esse morale, der Sittlichkeit, und zwar nicht nur die materielle durch bloße Erfüllung des göttlichen Willens im Gesetze, sondern auch die formelle, lebendige Hinordnung des Willens auf Gott in allen Handlungen, auch den indifferenten, die über das Gesetz hinausreicht als virtuelle Haltung auf Gott hin. In diesem Lichte stellt sich die Übertretung des Gesetzes als Abwendung vom letzten Ziele des Menschen, von Gott, als Absage des finis ultimus in Gott, als Verzicht auf Gott, als Geringschätzung und Beleidigung Gottes dar — *das Wesen der Todsünde.* Soweit das Gesetz nicht übertreten wird, die Haltung also auf Gott hin gewahrt bleibt, gibt es ein Ablassen in der tätigen Hinordnung auf Gott, ein Erlahmen des Eifers der Liebe — *das Wesen der läßlichen Sünde.*

Stellen wir die Kette der Folgerungen zusammen, die uns zum Verständnisse der läßlichen Sünde führen, so haben wir zuerst die moraltheologische Lehre von der intentio bona (oder besser) bonitatis, die zur sittlichen Güte nötig ist. Aus dieser Forderung ergibt sich die Notwendigkeit der wenigstens natürlichen Gottesliebe für die sittliche

Güte unserer Handlungen als Hinordnung auf den finis ultimus in Gott. Aus dem Wesen der Gottesliebe, alles auf Gott hinzuordnen, folgt auch für die indifferenten Handlungen die ontologische Notwendigkeit einer Hinordnung auf Gott.

5. Das Wesen der läßlichen Sünde.

Wie entsteht nun das Böse? Das Böse ist der Mangel des Guten. Wir sind gewöhnt, das Böse stets als kontradiktorischen Gegensatz zum Guten zu fassen und damit das Böse als Einheit. Wie uns diese Analyse der sittlichen Handlungen zeigt, ist dies nicht der Fall.

Das Böse entsteht durch jeden Mangel des Guten. Das Gute kann mangeln im Gegenstande oder Zwecke, wenn er dem Gesetze widerspricht. Darin liegt die *malitia gravis*, die Verletzung der Zweckordnung zum finis ultimus, der Gegensatz zur Hinordnung auf Gott.

Wenn im Gegenstande keinerlei Mangel an sittlicher Güte sich findet, muß die Handlung darum noch nicht gut sein. Denn es kann ja auch die intentio bona oder besser gesagt die intentio bonitatis einfachhin mangeln. Darin liegt die *malitia venialis*, die keine Gottwidrigkeit, sondern eine Indifferenz bedeutet. Sie ist nicht contra legem, sondern praeter legem.

Diese beiden Arten des Mangels im Guten konstituieren die beiden Arten der Sünde, von denen die Todsünde im Gegensatze zum Gesetze besteht, die läßliche im Mangel der sittlichen Hinordnung der Handlungen auf Gott.

Diese Reihe Seelenhaltungen, intentio bona, dilectio naturalis, caritas stellen die formelle Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen dar, welche zur Erfüllung des Gesetzes, zur materiellen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen hinzutreten muß, um das sittlich Gute zu konstituieren. Weil die Sünde, die malitia der Mangel am Guten ist, so ergibt sich aus dieser Konstitution des sittlich Guten eine doppelte malitia. Zunächst der Mangel in Erfüllung des Gesetzes, dessen also, was necessitas ad finem bedeutet, ohne welche es keine, auch nur habituelle, Hinordnung auf Gott gibt. Es ist die malitia mortalis. Die zweite malitia liegt im Mangel der intentio bona, der wenigstens natürlichen Gottesliebe, ohne welche wohl eine materielle sittliche Güte zustande kommt, der aber immer noch die formelle Güte, die freie Beziehung auf Gott, die formelle Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen mangelt. Es ist die malitia venialis.

Aus dem Wesen jeder dieser beiden Arten von malitia ergeben sich auch deren Folgen. Mit dem Widerspruch zum Gesetze, der Erfüllung des Zwecknotwendigen, verfällt der Sünder der Abkehr vom Ziele, damit auch dem Verluste alles dessen, was ihm aus dem Ziele erwächst an Begehrungskraft und Beseligung. Das verlorene Ziel läßt ihn kraftlos, es hört auf, Motiv zu sein ; die Bewegung zum Ziele ist eingestellt, weil die Richtung der Bewegung eine andere geworden ist. Die Erreichung des Zieles mit seiner Seligkeit ist unmöglich geworden. Dazu kommt noch die weitere Bestrafung.

Der Mangel an Hinordnung auf Gott in der Gesetzeserfüllung oder in anderen Handlungen ist keine Abkehr von Gott, sondern eine Verzögerung (retardatio) auf dem Wege zu Gott, ein Verlangsamen oder Stillestehen, eine Ausschaltung der Bewegung zu Gott, unter Wahrung der Haltung auf das Ziel in Gott. Es ist ein Hinken nach dem Ziele, ein Leerlauf, ein Blindgänger. Das Ziel behält seine Kraft für den Willen, die Liebe bleibt unverändert. Die Erreichung des Zieles ist nicht unmöglich geworden, sondern bloß verzögert. Diese Verzögerung bringt die malitia venialis durch den Ausfall an Wachstum und Verdienst, indem diese läßlich sündhaften Handlungen der Hinordnung auf das Ziel entbehrend in der Bewegung auf das Ziel unwirksam bleiben, taube Nüsse sind, die am gesunden Stamme gewachsen, lebendig und doch dem Zweckstreben der Natur entraten sind.

Der Unterschied zwischen der malitia mortalis und der malitia venialis kommt auch beim hl. Thomas in dieser Form zum Ausdrucke.

Ille, qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinae, conformat tamen habitu ; nec tenetur, ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore, tenetur tamen, ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem praedictam, sed praeter eam, unde non sequitur, quod peccet mortaliter (De verit. q. 23 a. 7 ad 4).

Aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali, et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali (De malo, q. 7 a. 1 ad 22).

Circa finem potest esse inordinatio dupliciter, aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale ; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale (l. c. a. 5 ad 2).

Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo ; non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id, quod est ad finem ... peccatum

veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. ... Veniale peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem objectum secundum rationem; non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est objectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit (l. c. q. 7 a. 2 corp.).

Peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensae (De malo, q. 7 a. 2 ad 10).

Ille autem, qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea, quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam (l. c. a. 1 ad 21).

Per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu (l. c. a. 2 ad 13).

Veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriae et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum eius (l. c. a. 2 ad 14).

Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus, qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium jocosum et huiusmodi. ... Sed exteriores actus differunt genere per sua objecta ... oportet ergo, quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam (l. c. a. 1 corp.).

6. Die Möglichkeit der läßlichen Sünde.

Mit dieser Feststellung des Wesens der läßlichen Sünde als Mangel der Hinordnung auf Gott in den einzelnen Akten des Willens ohne Abkehr von Gott durch Verlassen des Gesetzes, lösen sich leicht auch verschiedene Teilfragen über die läßlichen Sünde. Zunächst haben wir die Frage, worin es gelegen sei, daß die eine sündhafte Handlung von Gott gänzlich ablenkt, die andere jedoch nur abhält, also verschiedene Wirkungen hervorrufen. Diese Schwierigkeit löst sich aus dem Begriffe der Todsünde und der läßlichen Sünde. Es bedarf nicht einer Verfügung der göttlichen Barmherzigkeit, einzelne Sünden mit geringerer Sanktion zu versehen und zu läßlichen zu machen, wie sie Gerson fordert. Oder einer geminderten Zurechnung, worin Waldmann und andere das Wesen der läßlichen Sünde, das scheidende Merkmal derselben erkennen wollen, die nur venialia ex imperfectione actus zulassen. Es bedarf

auch keiner Scheidung des Gesetzes in leges simpliciter und leges secundum quid, welche schließlich nur einen graduellen Unterschied, nicht einen Wesensunterschied begründen könnte (Schießl). Das gleiche ist auch zu sagen von der Reduzierung der Todsünde und läßlichen Sünde auf Übertretung von Gesetz und Rat, wie Skotus lehrt.

Die springende Frage im Problem der läßlichen Sünde hat Linsemann formuliert in den Worten : « Worin es gelegen sei, daß die eine Handlung den Geist von seinem letzten Ziele ablenkte — die andere nur teilweise und vorübergehend — das eben wäre zu erklären, nicht bloß zu behaupten ».

Der Grund, warum gewisse Handlungen den Menschen vom letzten Ziele, d. i. von Gott ablenken, liegt darin, daß sie gegen den Willen Gottes sind. Daß sie gegen den Willen Gottes sind, hat in der absoluten Heiligkeit des göttlichen Willens seinen Grund ; was Gott will, will er eben absolut, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck.

Daß andere Handlungen nicht von Gott ablenken, ist darin begründet, daß sie nicht gegen Gottes Willen sind, wenn sie auch der Hinordnung auf Gott entbehren. Daß sie nicht mit Gott verbunden sind, nicht zum Ziele hin fördern, liegt in eben dem Mangel der Hinordnung auf Gott.

Hinter all den Schwierigkeiten das richtige Verständnis für die läßliche Sünde zu finden, liegt die vorgefaßte Meinung, daß die läßliche Sünde unter einer gemeinsamen malitia subsumiert wird mit der Todsünde. Es kann darum nicht eindringlich genug darauf hingewiesen werden, daß malitia von der läßlichen Sünde nur analog ausgesagt wird. Man findet eben immer einen Widerspruch darin, daß die eine Sünde von Gott abwendet und die andere nur abhält, obwohl sie doch beide Sünde sind und in der Sündhaftigkeit kein Grund für eine solch verschiedene Folge findbar ist. Hat man einmal von diesem Vorurteil sich losgelöst, bietet die läßliche « Sünde » dem Verständnisse keine Schwierigkeit.

Daß der Widerspruch gegen das göttliche Gesetz den Menschen von Gott abwendet, ist nach den Gesetzen der moralischen Kausalität ohne weiteres verständlich. Wir sind mit Gott verbunden auf zwei Arten : zunächst in unserem physischen Sein durch den in der Erhaltung und Vorsehung fortwirkenden Schöpfungsakt. Dieser Verbindung können wir nie entraten ; sie ist unserer Willkür gänzlich entzogen. Die zweite Verbindung mit Gott erfolgt im Moralischen, Persönlichen durch die Liebe des freien Willens. Diese Liebe ist nicht ein sinnlicher

Trieb, sondern eine Wertschätzung Gottes als des höchsten absoluten Gutes, dem wir alle anderen Güter als mindere unterordnen.

Wir können ein Gut wertschätzen in doppelter Hinsicht, und zwar als höchstes Gut, das die letzte Vollendung unseres Seins, die Befriedigung unseres ganzen Wesens verursacht — im sogenannten amor concupiscentiae — oder als höchstes Gut in sich bis zur gänzlichen Hingabe an diesen Gott, von dem besessen man sein ganzes Sein geborgen, befriedigt, beseligt empfindet — amor benevolentiae auch amor amicitiae genannt. Die erste Art der Liebe ist eine Selbstliebe, die zweite Art ist die eigentliche persönliche Gottesliebe.

Diese persönliche Freundesliebe strebt nicht formell das eigene Wohl, sondern das Wohl des anderen an und findet das eigene Glück im Glück des anderen. Im Verhältnis zu Gott wird diese Liebe ihr letztes Ziel in der Integrität Gottes, in der Heiligkeit Gottes finden, d. h. in der Befriedigung des göttlichen Willens, in der Erfüllung der göttlichen Gebote. Diese Liebe wird stets und in allem die Übereinstimmung des eigenen Willens mit dem göttlichen suchen bis zum gänzlichen Aufgehen in der Heiligkeit und Seligkeit Gottes.

Wo der Mensch frei dem Willen Gottes sich widersetzt, verwirft er Gott als das höchste Gut und setzt ein anderes an seine Stelle und zerstört damit die Verbindung mit Gott, die ja nur auf der Gottesliebe beruht. Wo die Liebe aussetzt, fällt auch der Anschluß an Gott, und es bedarf wieder einer erneuten Herstellung dieser Verbindung durch einen Akt der Liebe und der Reue. Soweit diese Liebe aus einem habitus infusus hervorgeht, ist überdies eine neuerliche infusio dieses habitus nötig, die aber nicht ganz in der Willkür des Menschen steht. Soweit ist die Kausalität der schweren Sünde leicht zu fassen.

Wie steht es aber nun mit der läßlichen Sünde? Auch in ihr setzt die Liebe aus, d. h. in der läßlich sündhaften Handlung ist keine caritas imperans wirksam. Der Wille bleibt stecken in einem geschöpflichen Gute ohne es jedoch Gott vorzuziehen. Er setzt sich mit Gott nicht in Widerspruch, er unterläßt es nur, die Handlung mit Gott zu verbinden, seinen Willen mit dem göttlichen actu überein zu stimmen. Es liegt nicht eine Negation dieser Übereinstimmung vor, sondern eine bloße Privation.

Daß im Menschen nicht in jedem freien Akte eine Entscheidung für Gott oder gegen Gott urgiert, daß ein bloßes Unterlassen der Hinordnung unserer Handlungen auf Gott nicht schon eine Absage an Gott — das privative Nicht-Wollen Gottes nicht schon ein positives

Nicht-Wollen Gottes bedeutet, daß also eine läßliche Sünde möglich ist, liegt in der Struktur unseres Wesens begründet. In der läßlichen Sünde finden wir das Paradoxon, daß der Mensch Gott, sein letztes Ziel, will und doch in dem, was zum Ziele führt, nicht will, oder, besser gesagt, ohne Einstellung auf das letzte Ziel einen Willensakt setzen kann. Es wird der Wille zum Ziel auf dem Wege zum Ziel einfach ausgeschaltet, indem der Wille in einem Teilziele verweilt ohne an das letzte Ziel actu zu streben. — Es ist ein Wollen sozusagen auf zwei Geleisen, die einander nicht hemmen.

Die Möglichkeit der läßlichen Sünde, d. h. das letzte Ziel zu wollen und doch in einzelnen Handlungen von diesem Ziele abzusehen ohne das letzte Ziel aufzugeben, beruht auf der dem Menschen eigenen, seelischen Konstruktion. Der Mensch besitzt ein doppeltes Strebevermögen, das sinnliche und das geistige, von denen das sinnliche dem geistigen untergeordnet ist, nicht physisch, sondern sittlich, d. h. die Regungen des sinnlichen Begehrens unterliegen ihrem eigenen Wirkungskreise und sollen durch die Vernunft wie eine Naturkraft in den Dienst des geistigen Begehrens gestellt, der Sittlichkeit unterworfen werden. Die Unterordnung des sinnlichen Begehrens war vor dem Sündenfalle eine physische, Regungen gegen das höhere Begehren waren unmöglich. Seit dem Sündenfalle sind die motus primo primi dem Willen gänzlich entzogen und den weiteren Verlauf des sinnlichen Begehrens mit dem Ziele des geistigen in Einklang zu bringen, ist Aufgabe des Willens. In S. Th. I-II q. 89 a. 3 corp. begründet der hl. Thomas die Möglichkeit der läßlichen Sünde: Peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium vel propter inordinationem existentem circa ea, quae sunt ad finem servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis ex eo, quod inferius non continetur firmiter sub superiori ... quod sensualitas non est omnino subdita rationi ... quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quae est ex altiori bono ... quod vero humanus animus inordinatur circa ea, quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc, quod ea, quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus. In statu autem innocentiae ... erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori ... ex quo patet, quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter.

Zu dieser Doppelgeleisigkeit des menschlichen Begehrens, deren Ordnung Sache des Willens ist, kommt noch die Eigenart unseres Erkennens hinzu, das den Willen informiert, die diskursive Art, das Nacheinander von Ziel und Mittel, von Prinzip und Folgerung, die sachlich ineinander sind. Durch dieses Nebeneinander wird es möglich, daß der Wille sich dem Mittel zuwenden kann, ohne das Endziel in einem und demselben Akte mitzuwollen und umgekehrt. Wo das diskursive Denken fehlt, wie im Engel, ist auch eine läßliche Sünde unmöglich. So S. Th. I-II q. 89 a. 4: Intellectus angeli non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet, quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem fines sunt sicut principia, ea vero, quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi quod stant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale.

7. Das läßlich sündhafte Objekt.

Eine andere vieldebattierte Frage geht dahin, ob es ein läßlich sündhaftes Objekt gibt, das heißt, Handlungen, die an sich nicht Todsünden und doch auf Gott nicht beziehbar, aus sich heraus einer Hinordnung auf Gott widerstreben, also läßlich sündhafte Objekte darstellen. Zunächst sagt man: Nicht beziehbar auf Gott kann nur sein, was ihm widerspricht, gegen Gott ist; was aber gegen Gott ist, steht gegen die Gottesliebe, gegen das Gesetz und kann deshalb nur die Malitia der schweren Sünde haben. Die Malitia der läßlichen Sünde ist also unmöglich im Objekte zu finden, auch dort, wo im Objekte selbst die Unfähigkeit einer Beziehung auf Gott sich vorfindet. Denn diese Unfähigkeit kann nur vom Gegensatz zum Gesetze kommen. Der Gegensatz zum Gesetze ist aber Todsünde. Weiter sagt man: Wenn das Wesen der läßlichen Sünde in dem Mangel der Hinordnung der einzelnen Handlungen auf Gott besteht, kann die malitia venialis niemals im Objekte, sondern nur im inneren Akte des Willens, im Modus des Wollens liegen.

Zum Ersten ist zu sagen, daß unbeziehbar auf Gott etwas sein kann, weil es einen Gegensatz zu Gott bedeutet. Dieser Gegensatz liegt im

Objekte und stammt aus dem Entschlusse des göttlichen Willens, der im Gesetze festgelegt ist. Diese Unbeziehbarkeit kommt aus der malitia gravis, dem Gegensatz zum göttlichen Willen.

Unbeziehbar auf Gott kann aber auch eine Handlung sein, ohne gerade in Widerspruch mit Gottes Willen zu sein. So ist bequeme, lässige Haltung im Gebete nicht auf Gott beziehbar und doch nicht im Gegensatz zu Gott. Es ist eine Handlung, welche der Beziehung auf Gott schlechthin entraten muß, da sie den finis ultimus wohl nicht irritiert, aber doch undienlich ist zu diesem letzten Zwecke.

Wie eine Handlung zu einem Zwecke in dreifache Beziehung treten kann, entweder als dienlich oder hinderlich oder einfach undienlich, werden die sittlichen Handlungen entweder dienlich ad ultimum finem, also gut, hinderlich ad ultimum finem, d. h. mortaliter malum oder einfach undienlich, d. h. venialiter malum sein. Das Undienliche ist ebenso unbeziehbar auf den Zweck, wie das Hinderliche, Gegensätzliche, ohne aber dieselbe Art der Unbeziehbarkeit zu enthalten. In diesem Sinne gibt es eben Objekte, welche keiner Beziehung zu Gott fähig sind, ohne jedoch im Gegensatz zu Gott zu stehen, schwer sündhaft zu sein.

Zum zweiten Einwande wäre zu bemerken, daß der Mangel der Hinordnung auf Gott, der das Wesen der läßlichen Sünde darstellt, wohl auf einen inneren Akt der Unterlassung zurückzuführen ist, wie ja schließlich auch die Todsünde auf einem inneren Widerspruch gegen Gott beruht. Aber wie es trotzdem schwer sündhafte Objekte gibt, werden wir auch die Existenz läßlich sündhafter Objekte nicht verleugnen können. Wie die Todsünde entsteht durch Aufnahme eines gottwidrigen Objektes in den Willen, so entsteht auch die läßliche Sünde durch Aufnahme eines dem finis ultimus nicht dienlichen Objektes, durch Zuwendung zu einem dem letzten Ziele entratenden Mittelzwecke.

Überdies wird die Existenz läßlich sündhafter Objekte schon ersichtlich aus der Tatsache, daß der Ausfall der Hinordnung auf Gott im Werke sich mannigfach kundgeben muß, wie die Intensität des Willens zu einem bestimmten Ziele sich in der Wahl der Mittel ausdrücken wird. Wer nach Rom reisen will, um den Jubelablaß zu gewinnen, kann verschiedene Wege benützen und verschiedene Beförderungsmittel gebrauchen. Wo der Wille zum Ziele in der Wahl einzelner Mittel zurücktritt, wird sich das in den Mitteln ausdrücken. Wer bequem reisen will, wird anders wählen, als jemand, der rasch am

Ziel sein will, dem das Ziel das Erste und Einzige ist, das seine Wahl beeinflußt. Ebenso muß sich die malitia venialis an gewisse Handlungen heften, die wir als läßlich sündhafte Objekte benennen, als materia indebita venialis.

Die schwer sündhaften und läßlichen Objekte unterscheiden sich dadurch, daß die ersteren notwendig den Willen in Gegensatz zu Gott bringen, weil sie gegen Gottes Willen und Gesetz sind, unvereinbar sind mit der Haltung auf Gott hin, die Letzteren hingegen einfachhin undienlich sind zum letzten Ziele, ohne die Haltung auf Gott hin zu irritieren. Diese Undienlichkeit liegt in ihrem Wesen. Ebenso wie man Ziegelsteine nicht zum Heizen verwenden kann, sind läßlich sündhafte Handlungen einer Hinordnung auf Gott unfähig. Das Wasser hingegen ist dem Heizeffekt ebenso hinderlich wie die schwer sündhaften Handlungen der Einstellung auf Gott. Die moralische Kausalität gewisser Handlungen findet hier in der physischen eine Ähnlichkeit. Aber auch das persönliche Verhältnis der Menschen zueinander bietet uns Vergleiche für das Verhältnis der beiden Arten der Sünde zu Gott. Ein Kind würde die Mutter schwer verletzen, wenn es seinem Vergnügen nachginge und dabei der kranken Mutter die äußerste Hilfe versagte. Diese Handlungsweise ist ähnlich der schweren Sünde. Wo das Kind seinem Vergnügen nachgeht, statt bei der Mutter sich zu vergnügen, ohne aber gegen den Willen der Mutter zu verstoßen, tritt diese Handlung aus dem Verhältnis der Mutterliebe heraus, als Akt bloßer Selbstliebe, ohne Bindekraft zwischen den beiden. Das Verhältnis der läßlichen Sünde. Wo das Kind aber dem Vergnügen nachgeht, weil es die Mutter wünscht, zum Beispiel um gesellschaftlichen Forderungen der Familie zu genügen, um die Gelegenheit für ehrbare Ehebekanntschaft zu benützen, ist diese Handlung dem Willen der Mutter gemäß und darum ein Akt der Verbindung zwischen der Mutter und dem Kinde, wie das sittlich gute Werk den Menschen an Gott bindet.

Es gibt drei Arten der läßlichen Sünde: Erstens venialia ex parvitate materiae, zweitens venialia ex imperfectione actus, drittens venialia ex genere.

Es gibt Handlungen, die auf Gott nicht beziehbar sind, wie zum Beispiel die Scherzlüge und doch allgemein läßlich sündhaft betrachtet werden. Diese Handlungen können aber ihre läßliche malitia nicht ableiten vom Gegensatz zum Gesetze, zum Beispiel der Wahrhaftigkeit. Denn dieser Gegensatz kann nur eine malitia gravis begründen. Wenn

trotzdem die Scherzlüge als läßlich sündhaft beurteilt wird, kann es nur unter der Voraussetzung sein, daß der Gegensatz zum Gesetze ausgeschaltet ist, ob parvitatem materiae. «Quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti. Quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio» (De malo, q. 10 a. 2 corp.).

Es besteht objektiv ein Gegensatz zum Gesetze, er wird aber im Willen nicht als solcher empfunden, daß er mit dem Willen zur Wahrhaftigkeit unvereinbar wäre. Es bleibt demnach nur die malitia der läßlichen Sünde bestehen, der Mangel der Hinordnung auf Gott. Nicht in dem Sinne, als ob die Scherzlüge auf Gott hingeordnet werden könnte, sondern in dem Sinn, daß die Hinordnung auf Gott die Scherzlüge überwinden könnte zur vollkommenen Wahrhaftigkeit, auch dort, wo die ratio des Gesetzes nicht urgiert.

Analog liegt die Sache in jenen Handlungen, welche objektiv schwer sündhaft, aber propter imperfectionem actus die malitia nicht ganz in den Willen einführen. Auch in diesen Fällen liegt kein voller Gegensatz des Willens zum Gesetze vor, mag auch im Objekte ein solcher vorhanden sein. Aber trotz allem bleibt die malitia venialis, der Mangel der Hinordnung auf Gott, durch welche auch die Gesetzwidrigkeit des Objektes wäre vermieden worden, vorausgesetzt, daß es sich überhaupt um einen überlegten Akt handelt. Bei Mangel jeder Überlegung gibt es auch keine Abrechnung der läßlichen Sünde.

Fast alle Fälle, wo wir einen Gegensatz zum Gesetze und doch läßlich sündhafte Objekte haben, sind dieser Art läßlich propter parvitatem materiae oder imperfectionem actus. Es wäre darum besser zu sagen, daß diese Handlungen bloß der Hinordnung auf Gott entbehren und darum läßlich sündhaft sind und nicht an den vollen Gegensatz zum Gesetze heranreichen, in dem allein die malitia gravis besteht. Denn eigentlich liegt ja die läßliche Sünde, d. h. der Mangel der Hinordnung auf Gott stets vor dem Gegensatz zum Gesetze, wohl nicht immer der Zeit, aber immer der Natur nach, so daß auch dort, wo es nicht zum Gegensatz zum Gesetze gekommen ist, doch dieser Mangel schon besteht, also läßliche Sünde vorhanden ist. Sowie die Gottesliebe als Prinzip vor jedem guten Akte sein muß, und die actus caritate formati nach ihr kommen, wie die caritas imperans den actus imperati wenigstens der Natur nach vorangeht, so muß auch der Mangel der Hinordnung auf Gott den gesetzwidrigen Handlungen vorgehen, also vor der Todsünde schon eine läßliche sein, die auch dann noch fortbesteht, wenn aus irgend einem Grunde die Gesetzwidrigkeit der

Handlung nicht in den Willen eingeht propter parvitatem materiae oder imperfectionem actus.

Die dritte Art von läßlich sündhaften Objekten repräsentiert das Beispiel des verbum otiosum. Was einer Notwendigkeit oder eines frommen Nutzens entbehrt, ist otiosum und als solches läßlich sündhaft. Bei näherem Zusehen finden wir auch hier nur im Mangel der Hinordnung auf Gott den Grund für die läßliche Sündhaftigkeit, im Mangel eines rechten Zweckes die eigentliche malitia. Der Charakter der Müßigkeit liegt oft schon in der Handlung an sich, losgelöst von ihrer Verwirklichung im Willen. Es liegt das veniale ex genere vor. Der hl. Thomas sagt: «Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contraviatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus et alia huiusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere» (S. Th. I-II q. 88 a. 2 corp.). Peccatum veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia ut dicere verbum otiosum, vel mendacium iocosum et huiusmodi. ... Sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta ... oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam (De malo, q. 7 a. 1 corp.).

Es gibt also läßlich sündhafte Objekte, die auf Gott nicht beziehbar sind, ohne aber einen Gegensatz zu Gott, zum Gesetze, zum göttlichen Willen zu beinhalten. Daneben gibt es allerdings eine Fülle von läßlichen Sünden, in denen der Mangel der Hinordnung auf Gott im Objekte keinerlei Ausdruck findet, sondern sich bloß in affectu kundgibt. Wo man die grundlegende Verschiedenheit der malitia venialis und der malitia gravis nicht anerkennt, sondern nur eine malitia gelten läßt, die im Gegensatz zu Gott, zum Gesetze besteht, hat ein läßlich sündhaftes Objekt keinen Raum, bleibt unverständlich. Es kann läßliche Sünde nur bedeuten, geminderte Zurechnung des peccatum mortale.

8. Die intentio bona in den konkreten sittlich guten Werken.

Nachdem wir das Wesen der läßlichen Sünde im Mangel der Hinordnung unserer Handlungen auf Gott erkannt haben, bleibt uns noch die Frage zu behandeln, wie diese Hinordnung beschaffen sein muß, als quaestio iuris und wie sie in concreto beschaffen ist, als quaestio facti.

Wir haben die Notwendigkeit dieser Hinordnung abgeleitet von der Notwendigkeit der intentio bona zum sittlich guten Handeln. In dieser intentio bona haben wir faktisch die Gottesliebe gefunden, als Prinzip des sittlich Guten. Die Gottesliebe muß die Übung des gebotenen Guten als movens in ultimum finem beeinflussen. Und darüber hinaus auch die übrigen menschlichen Handlungen ad ultimum finem hinordnen.

Die Liebe stellt alles Handeln auf Gott ein, als den finis appetendus. Sie ist ein Willensakt, der Gott als höchstes, letztes Gut zum Objekte hat, und alle Mittelzwecke zu diesem letzten Zwecke hinordnet. Sie ist eine Kraft, ein Wirkungsprinzip, das an die übrigen Willensakte herantritt und physisch in sie hineindringt, wie die causa in das causatum. Sie drückt den übrigen Willensakten ihren Stempel auf, gibt ihnen die forma caritatis, macht sie zu actus formati caritate. Die Liebe wird damit Formprinzip dieser Handlungen. In diesem Sinne nennt sie der hl. Thomas mater et radix virtutum. Die Liebe bringt die guten Willensakte nicht ihrem ganzen Sein nach hervor, sie wären ja sonst alle actus eliciti a caritate, formelle Liebesakte. Sie gibt ihnen eine Beziehung auf Gott, auch dann, wenn im Objekte selbst keine solche vorhanden ist. Der Liebesakt läuft nicht neben dem guten Akte einher, sondern wirkt auf ihn ein als Kausal- und Formalprinzip seiner sittlichen Güte. Soweit die quaestio iuris.

Wie sieht nun diese konstitutive Gottesliebe in unseren sittlich guten Handlungen aus ? Bezüglich der actus eliciti caritatis besteht kein Zweifel. Sie haben formell Gott als höchstes Gut zum Objekt. Die actus a caritate imperati bieten gleichfalls keinerlei Schwierigkeiten. Wer eine Fahrkarte löst und sich zu einer Wallfahrt bereitet, um Gott zu ehren, zu beichten und dergleichen, setzt alle diese Akte der Vorbereitung unter den Antrieb der Liebe zu Gott. Ohne den Liebesakt würden alle diese Akte nicht zustandekommen. Der Liebesakt selbst braucht gar nicht mehr im Bewußtsein aufscheinen während des Vollzugs der einzelnen Handlungen. Er ist dennoch in ihnen als movens als causa und prägt ihnen seine Form auf. Der Liebesakt, der diese Handlungen ausgelöst, ist verlaufen und doch bleibt noch etwas von ihm vorhanden, er ist habituell geworden und wirkt dennoch fort, er ist virtuell in den von ihm ausgelösten Akten.

Das wirkliche Leben wäre aber sehr arm an guten Werken, wollten wir nur diese beiden Formen der Gottesliebe in unseren Handlungen gelten lassen. Die psychologische Erfahrung zeigt uns zunächst, wie

verstrickt das Netz unserer Motive im Handeln aussieht. Wir haben nicht immer einen Beweggrund zu einer konkreten Handlung, sondern meist deren viele. Wer eine Wallfahrt macht, wird sich oft entscheiden müssen, wann und wohin er wallfahren will. Es wird dabei zum Beispiel die Schönheit der Landschaft, der Genuß des Frühlings, das Bedürfnis nach Abspannung und dergleichen mehr bei der Ausführung mitentscheiden, ohne daß die Wallfahrt damit aufhört ein actus imperatus a caritate zu sein. Es genügt, daß die Liebe an der Hervorbringung dieses Aktes wirklich teilnimmt, einen physischen Einfluß ausübt, nicht bloß eine äußere Etikette bildet. Wenn sie mitwirkt, muß sie folgerichtig die übrigen Motive sich unterordnen, als Mittelgüter unter das höchste Gut stellen und in diesem Sinne auch im Akte selbst vorherrschen. Je mehr sie die ganze Handlung erfüllt, desto mehr enthält diese an sittlicher Güte und Verdienst.

Weiters zeigt uns die psychologische Erfahrung, wie tief ein Beweggrund ins Unterbewußtsein verschwinden kann, ohne seine Motivkraft zu verlieren. Die Psychoanalyse hat uns im Vergessen, Verlieren, Versehen usw. eine Fülle von Beispielen aus dem praktischen Leben geboten, in denen ein Motiv sich wirksam zeigt, das vom Bewußtsein nicht selten sogar verleugnet wird. Diese Tatsache führt uns dahin, ein sittliches Motiv des Handelns auch dort noch wirksam zu sehen, wo im Bewußtsein kein solches mehr aufscheint. Daß dennoch ein sittlicher Beweggrund das Handeln beeinflußt, merken wir meist erst dann, wenn es auf Hindernisse stößt. Der Mensch, der sich am Freitag zu einer Fastenspeise setzt, wird erst das gute Motiv spüren, wenn er eines Freitags eine verbotene Speise vor sich hat. Wer seinen gewohnten Spaziergang macht, wird dessen sittliche Beeinflussung erst gewahr, wenn ihn zum Beispiel eine pflichtmäßige Hilfeleistung davon abhält.

Wer das Leben einmal nach Beweggründen des Handelns durchsucht hat, der wird finden, wie die allermeisten menschlichen Handlungen in immer stärkerer Verkürzung verlaufen, je öfter sie geübt werden. Die Überlegung erfolgt je öfter desto schematischer, die Entscheidungen werden mit jeder Wiederholung typischer, sicherer, kürzer. Der Prozeß taucht immer tiefer in das Unterbewußte. Man denke nur an gewisse Rechenprozesse, die sich zu Formeln verdichten, deren Begründung man mühsam wieder aufsuchen mußte. Wie oft haben wir Schlüsse, über die wir gar nicht nachzudenken nötig haben. So verläuft auch das sittliche Leben bis zu einem gewissen Grade in verkürzter Zieleinstellung, bis zur unterbewußten Motivierung.

Ins Bewußtsein tritt das Motiv meist erst dann, wenn seine Tendenz auf ungewohnte Hindernisse stößt, die von anderen Motiven herrühren und eine verstärkte Einstellung oder eine Umstellung urgieren.

Wohl zu unterscheiden von diesem Prozeß ist die äußere Gewohnheit, die spontane Folge äußerer Akte, die von einem Willensakte einmal geschaffen wurde und nun nach dem Gesetze psychischer Trägheit weiterläuft, ohne daß in ihr noch der Willensakt fortwirkt, die sogar vielleicht gegen den Willensakt läuft.

Für die rein psychischen verkürzten im Unbewußten sich vollziehenden Einstellungen auf Gott möchte ich darum die zur Sittlichkeit genügende Hinordnung auf Gott gelten lassen in dem Sinne, wie ich es schon an anderer Stelle ausgeführt habe (Nachlassung der läßlichen Sünde, Linzer Quartalschrift, 1920, S. 387 ff.) und im Anschluß an Johann Ernst (Die Notwendigkeit der guten Meinung, Freiburg i. Br. 1905). Die intentio virtualis implicita im schlichten Rechttun der Gläubigen als hinreichend betrachten. Der hl. Thomas ist von dieser Auffassung nicht soweit entfernt, wie Ernst es meint.

Eine andere schwierige Frage bleibt uns noch zu erledigen: Wie der Mangel der Hinordnung auf Gott in der Wirklichkeit aussieht. Objektiv haftet dieser Mangel allen nicht menschlichen Handlungen, d. h. ohne Wissen und Willen vollzogenen Handlungen an. Aber auch menschliche Handlungen gibt es, denen diese Hinordnung fehlt, und zwar infolge einer Unterlassung des Willens. Diese Unterlassung ist läßlich sündhaft. Der Grad der Bewußtheit dieses Versagens wird auch der Grad der Sündhaftigkeit sein, sowie die Intensität der Hinordnung auf Gott das Maß der sittlichen Güte darstellt. Allerdings wird diese Unterlassung niemals, auch wenn sie vollbewußt geschieht, die malitia venialis in eine Todsünde kehren, soweit diese Unterlassung nicht eine Abkehr des Willens von Gott darstellt durch Hingabe an ein schwer sündhaftes Objekt oder durch die Bereitheit des Willens unter Verzicht auf Gott die Handlung zu vollziehen. In diesen Fällen wird eben ex obiecto, beziehungsweise ex affectu eine Todsünde entstehen. Der bloß privative Mangel der Hinordnung auf Gott kann nur eine läßliche Sünde begründen.

Wo dieser Unterlassung die Freiwilligkeit fehlt, werden wir auch von keiner läßlichen Sünde sprechen können, da sie aus dem Bereich der Sittlichkeit ausscheidet, wenn auch der Akt, dem der Mangel anhaftet, im Übrigen ein überlegter ist. Vielfach werden wir allerdings ein voluntarium indirectum finden, in einer gewissen bewußten Leicht-

fertigkeit und Lauheit, gegen welche man sich etwas zu unternehmen nicht bemüht. Unter dieser Voraussetzung kommen sittlich nur jene Handlungen in Betracht, welche aus einer überlegten Unterlassung der Hinordnung auf Gott läßlich sündhaft werden. Alle anderen Handlungen, die der Hinordnung auf Gott entbehren, scheiden wohl aus dem sittlichen aus, ohne aber gewissen Folgen entraten zu können, die wir unter dem Titel lucrum cessans zusammenfassen können. Dieses lucrum cessans an Gnadenstand und göttlicher Seligkeit wird aber in diesen Fällen kein empfundener Verlust sein.

Denn der concursus divinus naturalis bezw. supernaturalis fördert den Menschen zu jener sittlichen Vollendung, die ihm der Ratschluß Gottes zugewiesen hat. Aus diesem Ratschluß folgt die Anregung Gottes zu jenen Akten, die dieser sittlichen Vollendung dienen. Es ist eine Summe von Handlungen, zu welchen der Mensch die Anregung Gottes empfängt in seinem Willen. Diese Akte können darum ohne sittliche Überlegung nicht vollzogen werden und die Unterlassung der Hinordnung auf Gott ist damit ein bewußter Abfall von dem gottbestimmten Maß der Vollkommenheit.

Um die läßliche Sünde zu vermeiden, würde es darum genügen, so oft wir die Anregung Gottes dazu empfangen, unsere Handlungen auf Gott hinzuordnen, und zwar in dem Maße, als wir dazu angeregt werden. In Kraft dieser Akte der Gottesliebe werden uns alle guten Werke zuteil, deren wir zur Erreichung unserer Vollendung bedürfen. Wo wir einer solchen Anregung nicht entsprechen, sind wir einer läßlichen Sünde schuldig. So stellt sich in concreto die läßliche Sünde dar, als ein Widerstand gegen göttliche Einsprechung, soweit er nicht bis zum Verbotenen, zur Gesetzesverletzung treibt und damit zur Todsünde wird. Alle anderen guten Werke, die wir ohne unsere Schuld versäumen, durch unschuldbare Unterlassung ihrer Hinordnung auf Gott, sind Ratschluß Gottes, der jedem das seine bestimmt an Vollkommenheit und Beseligung.

Aus dieser Perspektive sehen wir die läßliche Sünde als verschuldeten Mangel der Hinordnung auf Gott; dieser verschuldete Mangel geht auf eine freiwillige Unterlassung, auf einen Akt zurück. Dieser Akt ist der Widerspruch gegen eine Anregung zur Gottesliebe in Erfüllung des Gesetzes und darüber hinaus in allen Handlungen. Soweit dieser Widerspruch nicht bis zur Gesetzesverletzung führt, sondern bloß verbleibt in jenen Belangen, die dem Sinne des Gesetzes entsprechen, aber als Kleinigkeiten nicht unter das Gesetz fallen (propter parvi-

tatem materiae) oder ganz außer dem Gesetze stehen, sprechen wir von läßlicher Sünde. Indirekt fällt unter die läßliche Sünde auch jener Widerspruch gegen Gottes Einsprechung, der wohl ein Gesetz betrifft, aber nicht bis zum Gebotenen, bezw. Verbotenen sich entwickelt, wegen mangelhafter Einstellung des Willens und Wissens auf das Objekt, wo es wegen Mangel an Überlegung nicht bis zur schweren Sünde kommt (propter imperfectionem actus).

Zum richtigen Verständnis der läßlichen Sünde sind die Erklärungen zu dieser letztgestellten Frage unumgänglich. Die bloße Bezeichnung der läßlichen Sünde als Mangel der Hinordnung auf Gott durch die caritas und die Anweisung, wie wir in concreto unsere Werke auf Gott hinordnen durch aktuelle und virtuelle Gottesliebe, sagt uns noch nicht, wie die läßliche Sünde im konkreten Willen in Erscheinung tritt. Denn trotz unseres Bemühens, den Mangel der Hinordnung zu vermeiden und unsere Werke mit Gottesliebe zu erfüllen, werden uns viele, auch menschliche Handlungen entgleiten, ohne dadurch läßliche Sünden zu werden.

9. Folgerungen aus dem Wesen der läßlichen Sünde.

In Konsequenz dieser Auffassung vom Wesen der läßlichen Sünde ergeben sich folgende Grundsätze:

1. Die läßliche Sünde ist kein Gegensatz zum Gesetze, zum göttlichen Willen, darum auch keine Verachtung Gottes, keine Abwendung von Gott, keine Beleidigung Gottes und mit dem habitus der Liebe vereinbar. Sie ist bloß ein Unterlassen von Akten der Liebe, soweit sie nicht unter das Gebot fallen. Da sie den habitus der caritas nicht zerstört, läßt sie auch die gratia sanctificans unberührt. Die läßliche Sünde hat eine malitia im uneigentlichen Sinne. Sie ist nicht Gegensatz zum Gesetz als dessen Negation, sondern als Privation. Sie ist nicht contra legem, sondern praeter legem, sie ist nicht contra caritatem, sondern praeter caritatem, nicht contra finem ultimum, sondern praeter finem ultimum, non prohibitum.

2. Die Nachlassung der läßlichen Sünde erfolgt durch Akte der Gottesliebe nach dem Grundsatz: Unumquodque tollitur per suum oppositum. Die läßliche Sünde ist Mangel der Liebe und wird darum getilgt durch Akte der Liebe: Actus eliciti, actus imperati, actus informati a caritate. Das Wesen der läßlichen Sünde macht uns auch verständlich, warum es im Jenseits eine Nachlassung läßlicher Sünden gibt. Das Prinzip der Tilgung läßlicher Sünden, die Gottesliebe bleibt

auch nach dem Tode erhalten und wird im Augenblicke des Todes geläutert und gesteigert durch Wegfall der Hemmungen von Seiten der Leiblichkeit. Wenn sie auch aufhört, verdienstlich zu sein, verbleibt ihr doch die Tilgungskraft für läßliche Sünden.

Im Todsünder fehlt jedes Prinzip der Tilgung. Er bleibt versteinert in dem Zustande, in dem er gestorben, aus sich unfähig, sich Gott zuzuwenden in liebender Wertschätzung, ist ihm auch die Zeit der Gnadenhilfe, der Tag des Wirkens abgelaufen. In die Ewigkeit eingetreten, ist auch sein Zustand verewigt.

3. *Die Schuld*, der Mangel, der aus der läßlichen Sünde bleibt, ist nicht eine Zerstörung des Organs, sondern bloß eine Behinderung der Tätigkeit. Demzufolge, sagt der hl. Thomas, bleibt aus der läßlichen Sünde keine *Deformität oder Entstellung (macula)*: proprie loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima (S. Th. I-II q. 89 a. 1 corp.) Zur Tilgung der schweren Schuld bedarf es einer Erneuerung des Organs, per iteratam eius generationem, durch eine Wiedergeburt, wird die schwere Schuld behoben. Nicht so die culpa venialis. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento, quod erat oppositum ex obice veniali. ... Sic ergo et veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis (De malo, q. 7 a. 11 corp.).

4. Insofern die läßliche Sünde eine inordinatio, eine Verletzung der Ordnung ist, wohl nicht circa finem ipsum, sondern circa ea, quae sunt ad finem hat sie einen *reatus poenae* zur Folge, die aber nur eine vorübergehende, zeitliche Strafe ist, da die Ordnung ja nicht im Prinzip verletzt ist und deren Herstellung und Gutmachung jederzeit aus dem Prinzip heraus erfolgen kann und naturgemäß auch geschieht. Den Charakter dieser Strafe bezeichnet der hl. Thomas als poena corrigens im Gegensatz zur poena exterminans, welche der schweren Sünde folgt (De malo, q. 7 a. 11 corp.).

Diese Strafe ist aber nicht eine poena im eigentlichen Sinne (non poena simpliciter, sed satisfactoria), sondern eine Genugtuung, eine Gutmachung. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem (S. Th. I-II q. 87 a. 6 corp.).

Eine poena im eigentlichen Sinne, satispassio, würde zu der Konsequenz führen, daß jemand bereits seine Strafe gebüßt hätte durch unfreiwilliges Ertragen, bevor er von der Schuld durch einen Liebesakt

sich entbunden hätte. Es wäre eine culpa sine poena. Sed culpa sine poena esse non potest, quia repugneret ordine divinae iustitiae — eine Sentenz, der Thomas nicht widerspricht (De malo, q. 7 a. 11 ad 13). Peccato autem mamente non solvitur poena, quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum (De malo, q. 7 a. 10 corp.) culpa autem non dimissa nec poena remittitur (l. c. a. 11 corp.).

Die solutio poenae für die läßliche Sünde kann also erst erfolgen, nachdem die culpa durch einen actus caritatis getilgt ist. In diesem Falle aber gilt, was Thomas (S. Th. I-II q. 87 a. 6 corp.) ausführt : macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontanem assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat, utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet.

Auf welcher Linie die Strafe für die läßliche Sünde liegt, deutet der hl. Thomas auch durch die Meinung an, daß ein Liebesakt die zeitliche Strafe tilgt oder doch mindert, wenn z. B. ein Sterbender moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam, si sit internsa dilectio. Wenn dieser Liebesakt erst im Jenseits erfolgt, kann er freilich nicht mehr eine Nachlassung oder Minderung der Strafe verdienen. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae ; non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae sicut in hoc vita (De malo, q. 7 a. 11 corp.). Vgl. De malo, l. c. a. 12 ad 4.

Aus der läßlichen Sünde verbleibt also keine eigentliche Schuld der strikten Gerechtigkeit, sondern eine bloße Liebesschuld, eine Freundschaftsschuld. Was Gott fordert, ist im Gesetze enthalten. Soweit der Mensch das Gesetz nicht übertritt, bleibt er Gott eigentlich nichts schuld. Was der Mensch in der läßlichen Sünde schuldig bleibt, war nicht auf Grund einer Forderung Gottes zu leisten, sondern bloß auf Grund des inneren Dranges der Gottesliebe.

Dieser Schuld entspricht daher nicht eine satispassio, sondern eine satisfactio. Die Genugtuung für die läßliche Sünde ist nicht eine von außen erzwungene Ersatzleistung, oder Duldung, sondern eine aus der Gottesliebe erfließende Tat. Ein widerwillig getragenes auferlegtes Leiden kann keine Sühnung für läßliche Sünden bedeuten. Das Leiden ist nur als satisfactio, nicht als satispassio, nur kraft der in ihm

betätigten Gottesliebe Genugtuung für venialia, sowie eine Freundschaftsschuld nicht erzwungen, sondern nur aus Liebe beglichen wird (S. Th. I-II q. 87 a. 6).

5. In Konsequenz dieser Auffassung können wir doch auch von einer Strafe der läßlichen Sünde im uneigentlichen Sinne sprechen. Sie besteht in den Wirkungen des läßlich sündhaften Handelns. Wie jede Unordnung in nächster oder weiter Folge sich unangenehm auswirkt, muß auch die läßliche Sünde peinliche Auswirkung haben. Die nächste Folge ist der Entgang eines Verdienstes vor Gott, ein lucrum cessans, damit auch ein Entgang eines Zuwachses im habituellen Gnadenstand der Seele und des Anteiles an der göttlichen Seligkeit, und eines gewissen Maßes aktueller Gnade. Jedes auf Gott geordnete Werk ist ja mit einem Wachstum der gratia sanctificans, der visio beata verbunden und überdies mit der Zuwendung des Wohlgefallens Gottes und bestimmter aktueller Gnaden. Durch die läßliche Sünde entfällt dieser übernatürliche Gewinn im Gerechten. Im Sünder reduziert sich das lucrum cessans auf den natürlichen Lohn des guten Werkes und die aktuellen Gnaden und Hilfen Gottes für seine Rechtfertigung.

Eine weitere Folge der läßlichen Sünde ist die natürliche psychologische Auswirkung des ungeordneten Handelns. Das Objekt, das wir ohne Hinordnung auf Gott anstreben, findet uns ohne den rechten Halt und gewinnt Gewalt über uns bis zur mehr oder minder fühlbaren Erschütterung unserer Haltung zum Gesetze, disponiert uns zu Versuchungen und zur schweren Sünde. Nicht zuletzt wirkt sich die läßliche Sünde auch aus in Verdrießlichkeiten und Unannehmlichkeiten leiblicher Natur, weil das äußere Werk und die innere Haltung ohne Hinordnung auf Gott sehr leicht daneben gerät.

Im Jenseits wirkt sich die läßliche Sünde dadurch schmerzhaft aus, daß der Mangel der Hinordnung auf Gott dem Objekte Macht über den Willen gibt, dessen Neigung zum Objekte verstärkt und im Sterben das Entbehren der zeitlichen Dinge umso mehr schmerzt, je mehr man sie außer Gott um ihrer selbst willen gesucht und geliebt. Der erste Akt im Jenseits, die Anschauung Gottes, verursacht einen so heftigen Akt der Gottesliebe, der zurückgewandt auf das abgelaufene Leben nicht ohne Schmerz über die läßliche Sünde sein kann, wie ja ein Kind beim Tode der Mutter an alle versäumten Anlässe denkt, der Mutter Gutes zu tun. Und es brennt jede einzelne läßliche Sünde wie eine solche versäumte Gelegenheit, und alle Neigung der Seele zu den Dingen, die sie außer Gott gesucht, verbrennt in der Gottes-

liebe in umso größerem Schmerze, je stärker sie der Gottesliebe entzogen waren. Dieser Akt ist peinlich, schmerzhaft, eben als Reue. Der Schmerz ist aber nicht wie in der Hölle, ein Schmerz wider Willen, von außen aufgenötigt, eine satispassio, ein gewolltes, eine satisfactio, eine tätige Gutmachung der Sünde durch einen intensiven Akt der Gottesliebe. Diese Akte der sühnenden Gottesliebe haben aber nichts verdienstliches an sich, wie ja alle Akte der Seligen verdienstlos sind. Das ist der Zustand des Fegfeuers, der nicht mehr dieser Zeit und dem Gesetze ihrer Abfolge unterliegt, sondern dem aevum angehört, das jedem Zeitmaße entrückt ist.

6. Für die praktische Seelsorge ergibt sich aus dem Wesen der läßlichen Sünde die Richtung, in welcher die Seelenkräfte gegen sie mobilisiert werden müssen. Es ist die Steigerung des fervor caritatis auf allen Gebieten, die Übung der guten Meinung, die Herrschaft über das niedere Triebleben und Durchgeistigung der Sinne.