Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 19 (1941)

Artikel: Sünde und Unsündlichkeit
Autor: Horváth, Alexander M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762749

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: 01.07.2025

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

Sünde und Unsündlichkeit.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

1. Allgemeine Grundlagen der Sündefähigkeit und der Unsündlichkeit.

In den Werken des Aquinaten wird die wissenschaftliche Wahrheit in einer unpersönlichen und überzeitlichen Form vorgelegt. Trotzdem erscheint oft vor dem Leser die Persönlichkeit des Verfassers, sodaß er die anziehenden Charakterzüge des hl. Thomas deutlich erkennen kann. Eine objektive Auffassung und Behandlungsweise, die beinahe jede subjektive Note ausschließt, spricht den Leser an und gewinnt ihn für die vorgelegte Wahrheit und für den Verfasser. Ein völlig abgeklärter Geist steht vor uns, dessen Lichtstrahlen aus jenen rationes aeternae hervorströmen, in welchen die Wahrheit nicht in geteilten, und oft — wenigstens scheinbar — widersprechenden Zügen erscheint, sondern völlig ausgeglichen, wie die Farben im Licht, enthalten ist. Tritt die Wahrheit in dieser Form entgegen, so leuchtet und erwärmt sie; beides aber bewirkt sie in einer Art und Weise, daß sämtliche Fähigkeiten des Menschen in der erreichten Wahrheit ihren Ruhepunkt finden und zu weiterer Forschung und zu neuen Erlebnissen fortschreiten können [1].

Von einem solchen Ausgleich und einer derartigen Abgeklärtheit scheint auch S. Theol. I 63, 1 Zeugnis abzulegen. Es gibt kaum ein Problem, das den menschlichen Geist so tief und so nachhaltig beunruhigt, wie jenes von der Herkunft der Sünde. Ist es ein böser Geist, der das Geschöpf zur Sünde treibt und es in dieser Beziehung sich

[1] Den schönsten künstlerischen Ausdruck der angeführten Tatsachen finden wir in einem Fresko von Fra Angelico im Kapitelsaale von San Marco. Verschiedene Heilige umgeben das Kreuz. Die seelische Bewegung (in Tränen, Rührung usw.) kommt bei den einzelnen, je nach ihrer Seelenverfassung zum Ausdruck. Der durchdringende Blick des hl. Thomas, die überirdische Ruhe seines Verhaltens scheinen eine Vertiefung zu verraten, die jede einseitige Äußerung ausschließt und ihn selbst gleichsam bei der Abfassung und bei der überzeugten Aussage von III 46, 1 zeigt: necessarium fuit Christum pro liberatione generis humani pati.

dienstbar macht, oder gibt es im Geschöpfe selbst eine eigene unheimliche Kraft, auf welche die Sünde zurückzuführen ist und die es zu seinem Schöpfer in Gegensatz bringt ? Eine noch schlimmere Hypothese wäre es, wenn man die Sünde auf Gott selber zurückzuführen versuchte und ihn dafür verantwortlich machen wollte. Ist das endliche Wesen einer schicksalhaften Notwendigkeit zum Sündigen ausgesetzt, der es nicht entweichen kann, oder gibt es ein Heilmittel, durch welches ihm eine volle Gesundung ermöglicht werden kann ? Daß die Lösung des Problems in allen diesen angegebenen Formen versucht wurde, ist bekannt, wie auch die Verwirrung, welche durch diese Lösungsversuche in der allgemeinen Weltanschauung entstand, eine unleugbare, wohlbekannte Tatsache ist. Die Verfassung des Gemütes richtet sich nach der weltanschaulichen Einstellung. Fatalistische Ruhe meldet sich, wenn die Sünde eine außerhalb der moralischen Ordnung stehende physische Notwendigkeit ist ; Verzweiflung in den verschiedensten Graden erhebt sich, wenn die Sünde auf den Zwang eines äußeren Prinzips oder auf eine innere Notwendigkeit zurückzuführen ist ; Vertrauen aber erfüllt das Herz, wenn ein Ausweg erscheint und dem Menschengeiste die Möglichkeit der Sündelosigkeit aufleuchtet.

Diese letzte Lösung wählt der Aquinate und legt in ihr die ganze Kraft seines Wissens und seines katholischen Glaubens nieder. Die klare Kenntnis der geschöpflichen Leistungsfähigkeit bildet die Grundlage der geradezu feierlich formulierten These : « Respondeo : dicendum, quod tam angelus quam quaecumque rationalis creatura, si in sua natura consideretur, potest peccare ». Die Schlußworte des Artikels betonen den gleichen Gedanken unter einem anderen Gesichtspunkt. Die Naturbeschaffenheit (conditio naturae) des Geschöpfes ist eine solche, daß es sündenfähig ist. Hat die Sünde einen Grund, so ist er mit der Naturanlage des geschaffenen Wesens gegeben, aber nicht als eine positive Hinordnung zum Sündigen [1], sondern als ein mit dessen

[1] Daß die Sünde nicht aus einer positiven Kraftquelle stammen kann, folgt aus I 49, wo Thomas die Ursachen des Übels bespricht. Jedes Übel stammt aus einer Ohnmacht, entweder des nächsten hervorbringenden Prinzips, oder der übrigen Faktoren, die einer überwiegenden Kraft nicht widerstehen können. Beim moralischen Übel ist dasselbe festzustellen. Die Sünde ist ein Mangel an Vernunftordnung. Daher ist ihr Prinzip die ratio deficiens, die etwas an sich Vernunftgemäßes vor Augen hat, jedoch so, daß aus irgendeinem Grunde eine privatio damit verbunden ist. « Sic igitur malum, quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni. Sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis sed delectabile sensus absque ordine rationis ». I 48, 1 ad 2. Ähnlich I 63, 1 ad 4.

Natur verbundener Mangel, aus dem unter Umständen eine fehlerhafte Tätigkeit folgen kann. Dieser Mangel kann indes durch einen entsprechenden Kraftersatz aufgehoben werden; nur ist die Kraftquelle nicht innerhalb der Naturgrenzen, sondern in einer Gnadenwirkung des Schöpfers zu suchen. Die Wurzel der Fähigkeit und Möglichkeit zum Sündigen findet sich in der Zusammensetzung des Geschöpfes aus Akt und Potenz. Die Seinsbeschaffenheit desselben hat als notwendige Folge die Hervorbringung des Geschöpfes aus dem Nichts und seine Erhaltung im Sein, beides bewirkt durch eine einzige äußere Kraft, durch die Hand Gottes. Betrachtet man also die Seinsbeschaffenheit des Geschöpfes, so ist mit ihr die Möglichkeit des Nichtseins (in sensu diviso) ständig verbunden. Nur in Verbindung mit der unendlichen Kraft (in sensu composito) wird dieser Mangel, wenn auch nicht in sich, so doch in seiner Tendenz durch die positive Hinordnung zum Sein aufgehoben. *In der statischen Ordnung ist demnach die ständige, lückenlose Seinsgegebenheit des Geschöpfes eine derartige Gabe Gottes, daß ohne den Einfluß der allmächtigen Tätigkeit des Schöpfers ein Verfall derselben unvermeidlich ist*[1].

Diese Ohnmacht des Geschöpfes in der statischen Ordnung besteht auch in bezug auf seine Dynamik. Jede Tätigkeit ist letzten Endes eine Seinsäußerung, und muß als solche auf die allgemeine Seinsquelle, auf Gott zurückgeführt werden. Daher ist die dynamische Ohnmacht des Geschöpfes ebenso tief in seiner Naturbeschaffenheit begründet, wie die statische. Mögen auch ihre Tätigkeitsprinzipien ihrem Sein nach vollständig gegeben sein, so hängt doch ihre Betätigung von dem bewegenden Einfluß Gottes ab[2]. Ein Mangel in diesem Sinne (quoad esse, quoad exercitium), als Möglichkeit der Nichtbetätigung, ist also mit der Naturbeschaffenheit des Geschöpfes notwendig verbunden, sodaß derselbe nur durch den allmächtigen Einfluß Gottes behoben werden kann. *Ein lückenloser, fortlaufender Bestand in der Tätigkeit ist demnach gleichermaßen eine Gabe Gottes, wie der Seinsbestand des Geschöpfes.* Beide sind aber durch das ewige Gesetz geregelt. Gott ruft das Geschöpf ins Dasein, damit es darin verbleibe und durch entsprechende Tätigkeit seine Stelle im Universum behaupte[3]. Deshalb

[1] I 104, 1, bes. ad 1. [2] III Pot. 7.

[3] Daher betont Thomas, daß in der Natur nichts zu finden ist, was eine Vernichtung der Schöpfung vermuten ließe (I 104, 4) und daß es solche Dinge gibt, die kraft ihrer Naturbeschaffenheit kein inneres Prinzip der Vergänglichkeit aufweisen, wie die geistigen Wesen und die Materie. I 50, 5.

ist es ein Naturgesetz des geschöpflichen Seins, daß ihm die zu seiner Statik und Dynamik erforderliche transzendente Kraft notwendig zur Verfügung gestellt werde. In diesem Zusammenhang betrachtet, ist der entsprechende Einfluß Gottes kein Gnadenakt, sondern eine aus dem freien Schöpferentschluß stammende, hypothetische Notwendigkeit. Eine ähnliche Notwendigkeit stellt auch der Seinsbestand des Geschöpfes dar, in dem wegen der Verbindung mit dem göttlichen Einfluß nur mehr eine Transzendenz in positiver Seinsrichtung festzustellen ist. Daher können wir im Geschöpfe eine indefectibilitas participata feststellen, nach welcher ihm das Sein und die zur Hervorbringung des Seins notwendigen Prinzipien nie mangeln können [1].

Die Seinsreinheit Gottes als Mangel- und Fehlerlosigkeit (indefectibilitas essentialis) steht nach den bisherigen Darlegungen der wesentlichen Mangel- und Fehlerhaftigkeit (defectibilitas) des Geschöpfes gegenüber. Die Naturbeschaffenheit des Ansichseienden (esse per se subsistens) schließt jede Zusammensetzung von Akt und Potenz aus, die des Geschöpfes hingegen erheischt eine solche notwendig. Hierin ist also der tiefste Grund einer Möglichkeit der Sünde zu erblicken. Damit hängt aufs innigste zusammen, daß die direkten Prinzipien der geschöpflichen Tätigkeit weder mit dem substanziellen noch mit dem akzidentellen Sein des handelnden Suppositum identisch sind. Das bonum universi, bemerkt Thomas [2], ist in mannigfacher Beziehung außerhalb des Weltalls zu suchen. Der schöpferische Plan Gottes kann nicht vereitelt werden, weder in sich, in seinem Endabschluß, noch in seiner direkten Durchführung. Der Weltplan Gottes, sowohl als not-

[1] Nach diesem Gesetze wird einerseits die potentia ordinaria Gottes beurteilt, wie auch die Grenze gezogen, innerhalb welcher das Geschöpf den Einfluß Gottes für seinen statischen und dynamischen Bestand beanspruchen kann. In einem gewissen Sinne kann man sagen, daß der Einfluß Gottes, der für die Seins-Mangellosigkeit des Geschöpfes notwendig ist, ein Gerechtigkeitsanspruch ist, der aber nicht aus einem debitum dem Geschöpfe gegenüber stammt, sondern gleichsam eine Ehrenpflicht Gottes ist. I 21, 1 ad 3.

[2] I 103, 2. Der Sinn dieses auf den ersten Blick schwierigen Artikels ist: *a*) daß die Welt für sich nicht Selbstzweck ist, sondern ihre Bestimmung in der Zielsetzung durch ein über ihr stehendes Wesen hat; *b*) daß sie in diesem Rahmen einen innerweltlichen Zweck hat, welcher in der möglichst reichen Entfaltung der Natur- und Willenskräfte besteht; *c*) daß aber diese Weltverwirklichung in Unterordnung unter die Pläne Gottes geschehen muß, für die nicht das Einzelwohl, sondern das bonum divinum maßgebend ist; *d*) daß daher die Welt ihren Zweck in der Verwirklichung der Pläne Gottes erreicht durch Abbilden der Gedanken des Schöpfers und in der Teilnahme an der Güte des höchsten Wesens, kurz: in der Verkündigung der Ehre Gottes.

wendiges ewiges Gesetz, wie auch als konkrete Bestimmung desselben, ist mit Gott identisch. Das ewige Gesetz ist die absolute Normheiligkeit Gottes, also das Wesen Gottes selbst unter einem eigenen Begriff gestaltet. Die konkreten Bestimmungen seines Willens können infolgedessen wegen der wesentlichen Verbindung und Identität der Norm und des geregelten Willens nie fehlerhaft sein. Bei dem Geschöpfe aber fehlt diese Verbindung und Einheit kraft seiner Naturbeschaffenheit. Für das Geschöpf ist die Norm wesentlich und notwendigerweise ein äußeres Prinzip [1]. Damit ist ein weiterer Grund der Möglichkeit einer Mangel- und Fehlerhaftigkeit (defectibilitas) der geschöpflichen Tätigkeit angegeben. Eine indefectibilitas participata ist allerdings auch in dieser Richtung möglich, ja gewissermaßen notwendig, falls der Weltplan Gottes durch wahrhaft tätige, ursächlich wirkende Prinzipien ausgeführt werden soll. Die Richtlinien des ewigen Gesetzes werden daher in der Form von inneren Beschaffenheiten dem Geschöpfe mitgeteilt, die dessen Naturgesetz darstellen und ihm je nach der Verschiedenheit seiner Natur einen gewissen Grad von Fehlerlosigkeit (indefectibilitas) verleihen.

Hiermit sind wir auf einem anderen Wege wiederum bei der Güte Gottes angelangt, aus welcher nicht bloß eine gewisse Seinsfestigkeit (indefectibilitas quoad esse), sondern auch eine gewisse Fehlerlosigkeit der Tätigkeit des Geschöpfes abgeleitet wird, insofern man die innere Beschaffenheit dieser Tätigkeit vor Augen hat (indefectibilitas quoad specificationem). Hierin ist indessen kein besonderer Gnadenakt Gottes zu erblicken, sondern bloß eine Äußerung jener Gerechtigkeit, die wir oben [2] schon beschrieben haben. *Ist also die Mangelhaftigkeit und Fehlerfähigkeit des Geschöpfes eine Folge seiner Naturbeschaffenheit, so ist andererseits auch eine entsprechende Fehlerlosigkeit (indefectibilitas participata) in bezug auf die Erreichung des Zweckes Gottes eine direkte Forderung seiner durch Gottes Weisheit geschaffenen Natur.*

Würde man das Problem bloß vom Gesichtspunkte der Güte Gottes aus betrachten, so könnte man vor einem realen, sachlichen (quoad specificationem) Optimismus kaum stehen bleiben. Die Güte Gottes als solche müßte sich auf die Welt so ausgießen, daß jedes Glied in die Ordnung des Universums nach seiner Höchstleistung eingestellt würde und sein eigenes Wohl nach Maßgabe seiner vollen Aufnahmsfähigkeit fände. Überlegt man indes, daß die Güte Gottes nicht die

[1] I 63, 1.

[2] S. 132 Fußnote 2.

einzige Quelle des geschaffenen Seins bildet und daß die Ausgießung derselben an die Seinsgesetze der Natur gebunden und durch seine Erkenntnistätigkeit geordnet ist, so kommt man zu einem nicht von der Güte Gottes allein geregelten, sondern zu einem durch seine Weisheit geleiteten Optimismus. Damit ist auch über die Annahme einer gleichsam individuell sichergestellten Fehlerlosigkeit des Geschöpfes das Urteil gesprochen. Der nach spezifischen Werten bestimmte Optimismus muß einem Seins-Optimismus weichen, in welchem jedes Glied bloß ein proportioniertes, verhältnismäßiges Wohlsein beanspruchen und so keine individuelle Fehlerlosigkeit fordern kann. Die Gesamtheit, als Weltall, verwirklicht den Plan Gottes unfehlbar. Auch das einzelne Glied kann sich dieser Notwendigkeit nicht entziehen ; aber nur im Rahmen des vollständigen Kraftausgleichs kommt ihm dies zu, was eine individuelle Fehlerhaftigkeit notwendig mit sich bringt.

Wollen wir also die These von der geschöpflichen Fehlerlosigkeit genau formulieren, so können wir feststellen, daß eine solche nur nach den reinen Gottesbeziehungen vorhanden ist. Zunächst ist dies der Fall hinsichtlich der unfehlbaren Ausführung der Pläne Gottes, dann aber auch im Hinblick auf die inneren Prinzipien, welche auf die Ausführung des ewigen Gesetzes hingeordnet sind und die Verwirklichung desselben sicherstellen, sofern sie von Gott stammen, d. h. in ihrer vollen Reinheit gewahrt bleiben. Werden aber die Geschöpfe und ihre Kräfte untereinander verglichen, so kann man von einer Fehlerlosigkeit derselben nicht sprechen. Im gegenseitigen Kampfe und Ringen, und beim unvermeidlichen Aufeinandertreffen der Kräfte ist es unausbleiblich, daß die schwächere der stärkeren unterliegt, oder daß die einzelnen Kräfte nachlassen und in ihrer Tätigkeit sich Mängel zeigen. Auch die fehlerlose Hervorbringung der erwähnten inneren Prinzipien ist nicht sichergestellt, wenn sie nicht unmitelbar von Gott stammen. Sobald hierbei Mittelursachen tätig sind, ist ein in sich fehlerhaftes Prinzip infolge der angegebenen Begegnung der Naturkräfte als Resultat möglich.

Neben der allgemeinen metaphysischen Grundlage (Zusammensetzung aus Potenz und Akt, Unterscheidung zwischen Tätigkeitsprinzip und Norm) spielt also die Ohnmacht des einzelnen Gliedes den Naturkräften gegenüber eine ganz bedeutende Rolle, so daß die Fehlerlosigkeit dem Geschöpfe nur in einem sehr beschränkten Maße zukommt. Dies trifft selbst dann zu, wenn die Tätigkeit aus einseitig

bestimmten, naturnotwendig wirkenden Prinzipien fließt [1]. Alle diese Mängel und Fehler sind aber schließlich auf die Rechnung der allgemeinen Natur zu schreiben, welche auch für einen entsprechenden Ausgleich sorgt. Dasjenige, was einen Mangel für ein Teilglied bedeutet, ist für den Bestand des Ganzen ein Vorteil [2]. Die Verantwortung der Natur wird bei der zufällig, frei wirkenden Ursächlichkeit vermindert, da hier ihre Kräfte und deren Begegnung eine mehr untergeodnete Rolle spielen und das Entscheidende doch bei dem freien Entschluß zu suchen ist. Wie also die eventuelle Fehlerhaftigkeit der freien Tätigkeit nicht im Kampfe der Naturkräfte zu suchen ist, so ist auch der Ausgleich nicht im Rahmen der Natur, sondern im Beschlusse des Herrn der Natur zu suchen. Die Frucht der Fehlerhaftigkeit des freien Geschöpfes ist die Sünde, die keineswegs ein physisches, und infolgedessen mit den Gottesbeziehungen vereinbares Übel [3], sondern eine frei gewollte Abtrünnigkeit von Gott, eine bewußte Apostasie, einen direkten Bruch mit dem ewigen Gott beinhaltet.

Für die Fehlerfähigkeit des freien Geschöpfes können die gleichen Gründe namhaft gemacht werden, welche wir bisher erwähnt haben, nur haben dieselben hier eine ganz besondere Bedeutung. Die Zusammensetzung aus Akt und Potenz fließt bei jedem Geschöpfe aus der gleichen Quelle. Indes kommt den geistigen Wesen eine größere Festigkeit im empfangenen Sein statisch zu, als der materiellen Welt [4]. Was die Dynamik anbelangt, ist indessen die Festigkeit wegen der gleichsam unendlichen Ausdehnung der Tätigkeitsmöglichkeit weit geringer, als dies bei den einseitig bestimmten, notwendig wirkenden Ursachen der Fall ist. Deshalb sagt der Aquinate : « Je unvollkommener ein geistiges Wesen ist, umso größer ist in ihm die Sündenfähigkeit » [5]. Ja, er fügt noch hinzu, daß beim Menschen, in dem eine geistige Sub-

[1] In der Mehrzahl der Fälle (ut in pluribus) vermögen sich die notwendig wirkenden Ursachen zu behaupten. Auf diese Konstanz ist die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens gegründet. Ausnahmen sind indes möglich, sodaß ut in paucioribus Fehler und Mängel selbst bei dieser Art des Geschehens unvermeidlich sind.

[2] Deus et natura et quodcumque agens facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in quacumque parte, nisi per ordinem ad totum. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum melius et perfectius est, si in eo sint quaedam, quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. I 48, 2 ad 3.

[3] Das « Wie » erörtert Thomas I 54, 2.

[4] I 9, 2 ; I 50, 4.

[5] I 63, 7.

stanz als Form anzunehmen ist, die defectibilitas einen solchen Grad aufweist, daß im Vergleich mit den übrigen Naturbeständen das Übel ein größeres Ausmaß aufweist als das Gute [1]. Den Grund dafür müssen wir darin suchen, daß das geistige Wesen von der Identität des Tätigkeitsprinzips mit seiner Norm viel weiter entfernt ist als die materiellen Naturkräfte. Die einzige Naturbestimmung seines Strebevermögens ist die determinatio ad bonum commune. Für das Gute, nur für das Gute, aber doch nicht für alle einzelnen Arten desselben, sondern für dessen Gesamtheit, für das bonum universale, ist der Wille geschaffen und von Natur aus eingestellt ; nur in dessen Besitz gelangt er zur Ruhe und zu jener Festigkeit, die ihm die volle Mangel- und Fehlerlosigkeit sicherstellt. In diesem Zustande ist der Wille mit seiner Norm, wenn schon nicht identisch, so doch unzertrennlich vereinigt. Bevor aber dieser Zustand eintritt und dem Willen Teilgüter vorgelegt werden, wirkt in ihm nur der allgemeine Drang zum Guten. Erreicht aber das Geschöpf durch die Verbindung mit Gott und durch die restlose Verwirklichung der Gottesbeziehungen seine Vollendung im Sein und in der Tätigkeit, so kann auch das vernunftbegabte Wesen nur auf dem gleichen Wege ans Ziel und zu seiner Vervollkommnung gelangen. Es muß aber die Gottbezogenheit in seine Tätigkeit hineintragen. Weil indessen der allgemeine Drang nach dem Guten nur den Weg zu den Gottesbeziehungen zeigt, die konkrete Verankerung in denselben aber durchaus nicht sicherstellt, so ist die Möglichkeit des Fehlers, der Sünde dadurch gegeben, daß der Wille mit seiner Norm nicht nur nicht identisch, sondern mit derselben in sich gar nicht vereinigt ist. Die Neigung zum bonum universale ist allerdings eine Norm, sogar eine feste, unfehlbar wirkende Norm ; sie kommt aber nur als eine Wegweiserin zu Gott in Betracht, in der die Gottesbeziehungen nur der Möglichkeit nach enthalten sind [2].

[1] In unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum non est hominis inquantum homo, idest secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum, quam rationem. I 49, 3 ad 5.

[2] Die näheren Gründe einer Abweichung von den Gottesbeziehungen gibt Thomas I 63, 1 ad 4 an : « Uno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur : sicut homo peccat aliquando adulterium eligendo, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum non eligeretur ut bonum ... Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid, quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae, ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae ».

Kommt bei dem reinen Naturgeschehen der Einfluß Gottes nicht als ein eigener Gnadenakt in Betracht, und gilt dies auch von der Bewegung des Willens zum bonum universale, so ist eine Begnadigung als Festigung des vernunftbegabten Wesens, als Behebung seiner Mangelhaftigkeit und Fehlerfähigkeit als möglich anzunehmen. Somit sind wir bei der zuversichtlichen Feststellung des hl. Thomas angelangt, daß eine Fehler- und Sündelosigkeit durch die Gnade Gottes möglich ist. Als Naturgabe kann die Sündelosigkeit aus den angegebenen Gründen nicht verliehen werden. Sie übersteigt nicht nur die Forderungen, sondern auch die allgemeine Leistungsfähigkeit der Natur. Der Drang nach dem bonum universale ist eine Naturgabe. Er umschreibt das Tätigkeitsfeld des Willens und bestimmt seine Leistungsfähigkeit. All das reicht vollständig aus (sufficiens), um ein menschenwürdiges Leben zu führen. Allein diese Ausrüstung erweist sich nicht in allen Fällen als wirksam (efficax). Je nach der Beschaffenheit des vernunftbegabten Geschöpfes können Hemmungen eintreten, die eine gottgewollte Funktion des Dranges nach dem Guten stören, oder gar unmöglich machen [1]. Deshalb bleibt der Wille innerhalb der Naturgrenzen immer schwach, im Guten ungefestigt, sündefähig. Dieser Mangel kann jedoch durch einen Gnadenakt behoben werden, was dadurch geschieht, daß der Drang zu Gott einseitig bestimmend in den Vordergrund tritt und alle übrigen Neigungen so beherrscht, daß sie in seinen Dienst gestellt werden. Mit anderen Worten: die Stelle des allgemeinen Dranges nach dem Guten muß die bestimmte Richtung zu und auf Gott im Willen einnehmen, d. h. Gott selbst muß sich als Norm mit dem Willen vereinigen. Dies übersteigt die Leistungsfähigkeit der Natur, da nur Gott allein sich dem Geschöpfe so schenken kann, daß es zu einer gewissen Lebensgemeinschaft mit ihm zugelassen wird. Gott ist sich selbst Norm und Regel. Daher ist er fehler- und makellos. *Inwieweit also das Geschöpf mit Gott vereinigt wird und Gott selbst zur Norm und Regel seiner Tätigkeit besitzt,* nimmt es teil an Gottes Herrlichkeit und an seiner Makellosigkeit. Hierin, in der Begnadigung des vernunftbegabten Geschöpfes, in seiner Zulassung zur Teilnahme am Leben Gottes, haben wir das oberste Prinzip der geschöpflichen Sündelosigkeit gefunden. Aus der Bestimmung, in welchen Formen und Graden diese Zulassung geschieht, wird die Form und der Grad der Sündelosigkeit entnommen. Wie wir also nach Thomas

[1] Vgl. Fußnote S. 136.

die Sündefähigkeit nach den Seinsprinzipien des Geschöpfes bestimmt haben, so werden wir die Sündelosigkeit ebenso aus inneren Prinzipien ableiten müssen, welche die Ohnmacht des Geschöpfes aufheben und ihm eine innere Macht, Kraft und Erhabenheit über die Hemmungen seiner Tätigkeit verleihen, seine Schwäche in Stärke umwandeln [1].

Der Grundgedanke, der die Weltanschauung des Aquinaten beherrscht, ist in den folgenden Worten ausgesprochen: « Semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat » [2]. Das vernunftbegabte Geschöpf bleibt ungestaltet und einer weiteren Vervollkommnung fähig, solange es nicht durch Gott geformt wird und dadurch eine Gottähnlichkeit erhält. Diese Gestaltungsmöglichkeit verwirklicht sich nach dem uns bekannten Verlauf der Dinge in drei großen Kreisen: imago creationis, imago recreationis, imago similitudinis. Diese bezeichnen die Stufen der Gottebenbildlichkeit, innerhalb welcher eine gleichsam grenzenlose Verschiedenartigkeit möglich ist. Solange also dem vernunftbegabten Geschöpfe nicht Gott selbst als ein objektiv bestimmendes Lebensprinzip mitgeteilt wird, kann der Gestaltungsprozeß nicht als abgeschlossen angesehen werden. Die Vergottung (deificatio) ist ihrem Wesen nach nur in einer spezifischen Art möglich. Die Verbindung mit Gott und die volle Verankerung des geschöpflichen Lebens in das göttliche ist ihr Ziel. Das nächste innere Prinzip dieser Verbindung (die heiligmachende Gnade) kann zufolge ihrer wesentlichen Bestimmung nur innerhalb einer einzigen Art verwirklicht werden [3]; sie vermag aber je nach dem Grade

[1] Daß diese Festigung und Verankerung in Gott nicht bloß den Willen und die übrigen Tätigkeitsprinzipien, sondern das ganze Sein des vernunftbegabten Geschöpfes umwandelt, seine Vollendung aber in gänzlicher Mangel- und Fehlerlosigkeit zum Ziele hat, lehrt Thomas I-II 110.

Die gottähnliche Festigung als Zielsetzung vorausgesetzt, müssen auch für die Naturanlagen des Geschöpfes manche Erscheinungen in Betracht gezogen werden, die ohne dieselben sinnlos wären, oder als begründete Realitäten arg nicht auftreten könnten. Hieher gehört alles, was Thomas über die einzelnen Zustände der menschlichen Natur sagt. Die Herrschaft des Geistes über die Materie soll in denselben zum Ausdruck gelangen im Interesse der hemmungslosen, ungehinderten Betätigung des Gnadenlebens (status iustitiae originalis) oder es soll das Gegenteil zu Tage treten (status naturae lapsae), als eine Strafe für den Verlust der Gnade und als ein Mittel zur Festigung des Gnadenlebens durch Kampf und Ringen und endlich als Gelegenheit, um die vollständige Verwirklichung der Gottähnlichkeit (status gloriae) zu verdienen. Die hauptsächlichen Stellen, wo Thomas diese Gedanken ausführt, sind IV C. Gent. 52; II-II 164, 1, 2; I 94 sq.

[2] I 106, 1 ad 3.

[3] I-II 112, 4.

der Teilnahme ihres Trägers oder nach den verschiedenen Seinslagen (status) desselben die Verbindung mit Gott mehr oder weniger vollkommen zu gestalten. Der Terminus dieser Verbindung ist immer, selbst beim niedrigsten Grade der Gnade, Gott selbst. Die Festigkeit der Verbindung hängt davon ab, wieweit das innere Prinzip im Geschöpfe Wurzel gefaßt hat, dessen Potenzialität sich unterworfen hat. Nach diesem Gesichtspunkte müssen wir den Grad der Fehlerlosigkeit des Geschöpfes beurteilen und aus der Art, wie durch die Gnade die Potenzialität beherrscht wird, die Sündelosigkeit ihrem Wesen und ihrer Ausdehnung nach bestimmen.

Die Sündelosigkeit ist an sich ein negativer Begriff, der aber die allergrößten positiven Werte enthält. *Die Sünde geht aus der Kraftlosigkeit hervor, sie setzt die nicht beherrschte, nicht geordnete Potenzialität eines Prinzips voraus.* Die mangel- und fehlerlose Handlung ist hingegen das Resultat einer Kraft (virtus), die als Akt die Potenzialität des Prinzips ordnet und so dieselbe beherrscht. Diese Beherrschung kann eine vorübergehende oder dauernde sein. Sie kann auch eine naturhafte Gabe sein oder als eine erworbene Beschaffenheit auftreten (bei den frei wirkenden Ursachen). In allen Fällen ist die Fehlerlosigkeit die naturgemäße, der Naturbeschaffenheit der Dinge entsprechende Art der Betätigung, während der Fehler, besonders nach der Beschaffenheit seines Prinzips betrachtet, immer widernatürlich ist [1]. Die naturgemäße Anlage des vernunftbegabten Geschöpfes oder, wenn eine solche nicht vorhanden ist, die planmäßige Ordnung desselben in dieser Richtung, dessen Ausrüstung mit entsprechenden Prinzipien bezeichnet entweder die Tatsache der Sündelosigkeit, oder den Weg, auf dem dieselbe erworben oder entwickelt, und endlich ein vollendeter Zustand werden kann. Aus diesem Grunde setzt der Begriff der Sündelosigkeit positive Werte voraus, aus denen sie fließt und die zu ihrer Begriffsbestimmung als positive Kraftquellen erfordert sind. Unter Sündelosigkeit verstehen wir dem Vollbegriffe nach eine dauernde Beschaffenheit der Tätigkeitsprinzipien, die Ausrüstung derselben mit solchen Kräften, welche ihre fehlerlose naturgemäße Äußerung unfehlbar sicherstellen. Für das vernunftbegabte Wesen ist aber das Naturgemäße das esse secundum rationem, die Gestaltung der Tätigkeit nach den von der Vernunft vorgelegten und vorgeschriebenen Formen, die als Norm der Handlung auftreten. Die unfehlbare Verwirklichung des esse secundum

[1] I-II 71, 2.

rationem stellt daher einen wesentlichen Zug der Sündelosigkeit dar; die naturgemäße Hervorbringung aber bestimmt die Prinzipien der fehlerlosen Tätigkeit, die als eine innerliche, der Naturordnung entsprechende Ausrüstung auftreten müssen. Diese Bemerkung ist in zweifacher Hinsicht wichtig. Zunächst um zu zeigen, daß eine Erklärung der Sündelosigkeit aus einer anderen, bloß äußeren Festigung des Willens den Seinsprinzipien durchaus nicht entspricht. Die Natur ist Prinzip und innere Quelle der Tätigkeit. Ihre Vervollkommnung ist daher nur in dieser Richtung zu erwarten. Die Tätigkeit fließt aus ihr naturgemäß nur dann, wenn sie auf die Natur als auf ihr inneres Prinzip zurückzuführen ist. Wenn daher die Sündelosigkeit eine Folge der Begnadigung des Geschöpfes ist, so kann sie nur dann eine Vervollkommnung der Natur darstellen, wenn die Gnade eine innere Umgestaltung und eine Festigung derselben mittels naturhaft verliehener, wenn auch der Übernatur angehöriger Prinzipien hervorruft [1].

Die weitere Folgerung, welche aus der obigen Bemerkung abgeleitet werden kann, bezieht sich auf die Festigung des Willens durch seine Norm. Das esse secundum rationem ist eine innere Gestaltung des Willensaktes, dessen transzendentale Beziehung zu allen jenen Prinzipien, welche die Richtigkeit der Vernunft, als der allernächsten Norm der Willenstätigkeit, bestimmen. Das « secundum rationem » bedeutet in diesem Zusammenhang den objektiv bewegenden Grund des Willens. Die physische Verwirklichung der Handlung (per modum causae efficientis) kommt der Person (als principium quod) zu, die durch den Willen (als nächstes principium quo) die vernunftgemäße Gestaltung in den Willensakt hineinträgt. Die objektiv wirkende, vernunftgemäße Form gehört zu den naturhaften Prinzipien. Selbst dann, wenn der Maßstab der Richtigkeit außer der handelnden Person liegt, muß die eigene Vernunft durch Selbsttätigkeit jeden einzelnen Zug sich aneignen, über denselben urteilen und das Endergebnis als ultimum iudicium practicum zur physischen Selbstbewegung des Willens vorlegen [2]. Hieraus ergibt sich: je mehr sich die Vernunft den Richtlinien

[1] Thomas und seine Schüler schlagen bei der Lösung des Problems diesen Weg ein. Auch hier bewahrheitet sich, daß der Thomismus alle seine Thesen auf feste Seinsbeziehungen aufbaut und selbst für den Aufbau der rein übernatürlichen Tatsachen die Naturbestände als maßgebende Analogien achtet.

[2] Der Wille ist seiner Natur nach eine neigungshafte Fähigkeit (inclinatio). Er ist für jede objektive Erscheinung des Guten zugänglich und nimmt zur selben positiv-annehmend oder negativ-ablehnend Stellung, je nachdem es für die Bedürfnisse der handelnden Person als förderlich oder hinderlich beurteilt wird. Von

gegenüber passiv (aufnehmend) verhält, umso größer ist die Irrtumsmöglichkeit, umso schwieriger ist die gegenstandsmäßig wirkende Kraft des iudicium practicum zu erwerben. Auch die Entfernung und die Entfremdung des Willens von einem solchen Gegenstande wächst proportioniert, je nachdem die Richtlinie von außen her ihre Bestimmung und Bewegkraft erhält.

Bezüglich der Passivität der Vernunft gibt Thomas die Möglichkeiten in I 79, 2 an. Jedes Geschöpf verhält sich dem eigenen und eigentlichen Gegenstande der Vernunft gegenüber passiv. In zwei großen Kreisen verwirklicht sich die Verstandestätigkeit im Rahmen der Passivität, gleichsam in aufeinander folgender unendlicher Stufenreihe. Die Irrtumsfähigkeit ist beim Menschen am größten. Deshalb benötigt er am meisten einen Schutz und eine Stärkung seiner Vernunft. Die reinen Geister sind irrtumslos, ja des Irrtums gar nicht fähig. Aus diesem Grunde ist zum Schutz der Richtigkeit ihrer praktischen Einstellung eine neue Erleuchtung gar nicht nötig. Je höher und vollkommener jedoch ein reiner Geist ist, umso unerträglicher kann ihm die Regelung von außen her erscheinen, nicht unter dem Gesichtspunkt des Wahren, sondern unter dem des Guten, indem hierin eine Hinderung und Hemmung, ja Herabsetzung der eigenen Würde erscheint. Um also die Sündelosigkeit des reinen Geistes sicher zu stellen, ist bloß eine Stärkung seines Willens erfordert.

Da Gott allein dem Erkenntnisgegenstande gegenüber sich aktiv verhält, indem die göttliche Vernunft « actus totius entis » ist und in seinem Wesen « originaliter et virtualiter totum ens praeexsistit sicut in prima causa »[1], so muß jede Irrtumslosigkeit des Geschöpfes auf

einer absoluten Indifferenz kann man psychologisch kaum reden, sofern der Wille eine facultas rationis (inclinatio consequens ad intellectum), also eine auf das abgewogene, beurteilte Gute folgende Neigung ist. Im Bereich des Bewußten ist eine Gleichgültigkeit nicht möglich. Die erste, naturhafte Abwägung, die infolgedessen unbewußt entsteht und vom Bewußtsein bloß begleitet wird, bezieht sich auf das bonum in communi, und die Willensbewegung folgt darauf ebenfalls als ein naturhaftes Wirklichwerden in der Form einer notwendigen Hinneigung. Dies ist der Ausgangspunkt der überlegten Willensakte, wie dies Thomas I-II 9, 6 ad 3 beschreibt. Die objektive Gegenwart des ureigenen Gegenstandes — mag sie noch so verschwommen sein — wie die Erfassung des ersterkennbaren Seins zu sein pflegt — öffnet gleichsam die Schleußen des Willens und das erste Wollen erfolgt naturgemäß und notwendig als eine aus der Natur und infolgedessen unter der Einwirkung des Schöpfers verwirklichte Bewegung. Wie das verschwommene, ersterfaßte Sein durch nähere Untersuchung eine Klärung erfährt, so werden auch dem bonum in communi die Einzelgüter unterstellt. Die Stellungnahme diesen gegenüber ist dem freien Entschlusse anheimgestellt.

[1] I 79, 2.

ihn, als den letzten Grund zurückgeführt werden. In diesem weiteren Sinne müssen wir sagen, daß Gott durch die rationes aeternae als termini connotati idearum divinarum das Erkenntnislicht jedes Geschöpfes bildet [1]. Die Irrtumslosigkeit des Menschen erstreckt sich auf das Tätigkeitsfeld der Synderesis [2], die im praktischen Leben eine ähnliche Stellung einnimmt, wie der habitus primorum principiorum speculativorum im Organismus der theoretischen Wissenschaften. Die Führung ist auf beiden Gebieten eine naturhafte, doch so allgemein, daß ein Abweichen umso leichter möglich ist, je mehr der zu beurteilende und zur Richtlinie zu gestaltende Gegenstand Elemente aufweist, deren Auffindung der eigenen Tätigkeit und Geschicklichkeit überlassen ist. Die Führung der Synderesis ist indes ausreichend (sufficiens) auf dem ganzen Gebiete der Natur [3], wenn sie auch nicht in allen Fällen genügend wirksam (efficax) ist, wie dies insbesondere bei der Begegnung und beim Kampfe der zahlreichen Kräfte und handelnden Personen zutrifft [4]. Eine das ganze Gebiet des praktischen Lebens umfassende unfehlbare Führung ist demnach durch die natürliche Kraft des Verstandes an sich möglich. Nur Nebenumstände können eine solche vereiteln; die sind aber nicht aus der Natur, sondern aus deren verschiedenen Lagen (status) zu entnehmen. Der gegenwärtige Zustand der menschlichen Natur ist hierzu ungeeignet, da sie nicht einmal die spekulativ richtige Erkenntnis sicherzustellen vermag. Die Hemmungen seitens des sinnlichen Teiles, wie auch die des affektiven Lebens sind sehr zahlreich, sodaß ein störungsloser Ablauf des moralischen Lebens nur in dem Umfange möglich ist, wie dies Thomas von der Gotteserkenntnis behauptet [5]. Die Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes in der Verfolgung und Erreichung seines natürlichen Zieles müssen wir indes mit Thomas anerkennen. « Quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi, in ordine scl. ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis » [6]. Eine Fehlerlosigkeit folgt aber hieraus keineswegs; ja für

[1] I 84, 5.

[2] I 79, 12.

[3] I-II 109, 1 ist nicht bloß auf jede spekulative, sondern auch auf die praktische Erkenntnis anzuwenden.

[4] Dies führt Thomas mehr konkret I 113, 1 ad 1 aus.

[5] I 1, 1. Die nähere Bestimmung der Leistungsfähigkeit des Verstandes ist für uns momentan belanglos. Eine ganz abstrakte Möglichkeit muß den konkreten Tatsachen weichen, die eine gewisse Minderwertigkeit des jetzt lebenden Menschengeschlechtes beweisen.

[6] I-II 68, 2.

das Gegenteil spricht nicht bloß das statistische Tatsachenmaterial [1], sondern auch die Zerrüttung, welche unter dem höheren und niederen Teil im Menschen herrscht. Es bleibt also selbst auf dem Gebiete der natürlichen Zielsetzung für das Walten einer überschwänglichen Güte Gottes Platz, durch welche dieser Mangel behoben wird. Die instinktartige Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist vermag die Fehlerlosigkeit der menschlichen Tätigkeit sicher zu stellen, indem die Richtlinien in der Form von fertigen praktischen Urteilen von Gott eingegeben werden. Dies ist bestimmt eine ganz besondere Fürsorge Gottes, ein Gnadenakt [2], ohne jedoch der strengen Gnadenordnung im übernatürlichen Sinne anzugehören. Als Entschlüsse von weittragender Bedeutung treten solche Eingebungen auf, die den Ausgangspunkt einer ganz spezifisch gefärbten Lebensführung bilden. Die belebende und umgestaltende Kraft solcher mitgeteilter Entschlüsse zeigt sich in den einzelnen Handlungen der nachfolgenden Ausführung, bei denen wieder die eigene Überlegung die Führung übernimmt, immer aber in Unterordnung unter die ursprüngliche göttliche Eingebung. Solange die Wirkkraft der letzteren bleibt, ist die Fehlerlosigkeit sichergestellt. Deshalb sagt Thomas: « His qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana » [3]. Wird diese Einflußnahme Gottes auf die übernatürliche Ordnung übertragen, so vermitteln die Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere die des Rates, jene unfehlbare Führung, die den Erlösten zur Erreichung ihres einfachhin letzten Zieles notwendig ist. Bei der eigenen Führung ist die Übereinstimmung mit den rationes aeternae, mit dem Willen Gottes, immer unsicher oder Schwankungen ausgesetzt. Teilt aber Gott seine Beschlüsse in der Form von fertigen Richtlinien mit, so ist deren Fehlerlosigkeit infolge der völligen Übereinstimmung mit den rationes aeternae auf das bestimmteste sichergestellt. *Die Art und den Grad der geschöpflichen Sündelosigkeit müssen wir demnach von der Übereinstimmung der nächsten Richtlinie mit dem ewigen Gesetze, mit den rationes aeternae nehmen. Eine volle Sündelosigkeit ist daher nur dann möglich, wenn der geschaffene Geist mit*

[1] Dies drückt Thomas mit den Worten aus: « plures autem sequuntur sensum, quam rationem ». I 49, 3 ad 5.

[2] Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc est superabundantis bonitatis. I-II 68, 2.

[3] I-II 68, 1.

denselben in ihrer naturhaften Wirklichkeit vereinigt ist, was in der visio beata statthat. Die minderen Grade sind je nach der Teilhabe an den ewigen Werten zu bestimmen. Dies geschieht aber in der übernatürlichen Ordnung nach Art der naturhaften Umgestaltung des vernunftbegabten Geschöpfes durch die Gnade, die dasselbe für die beschriebene göttliche Führung empfänglich macht und zur Verwirklichung derselben ihm gewissermaßen das Recht einräumt [1].

Mag aber die Verstandesführung noch so fest und unfehlbar sein, so kann die Sündelosigkeit auf dieselbe doch nur teilweise zurückgeführt werden. Ihre Richtigkeit vermag nur der objektive Teil der Sündelosigkeit sicher zu stellen; die Verwirklichung der fehlerlosen Tätigkeit aber, die Umsetzung des Objektiven ins Reale, in das Physische, ist die Aufgabe des Willens. Daher ist die Vereinigung, das Einswerden des Willens mit seinem Gegenstande ebenso wichtig, wie jene des Verstandes, ja es tritt die Bedeutung desselben noch mehr in den Vordergrund, als jene der objektiv bewegenden Ursache. Um dies richtig einschätzen zu können, müssen wir die Rolle des Willens im Geistesleben uns vergegenwärtigen.

Der Wille ist ebenso ein Organ der handelnden Person, wie die übrigen Fähigkeiten, nur überragt er dieselben durch die allumfassende Universalität seines Gegenstandes. Die Person erreicht ihre Vollkommenheit oder ist im Besitze derselben durch die einzelnen Fähigkeiten nur unter einer gewissen Teilsicht. Im Menschen wird z. B. durch die vegetativen Kräfte das körperliche Wohl sichergestellt, durch die Sinne erreicht er die Vervollkommnung seiner Sinnestätigkeit, durch den Verstand endlich werden ihm alle Erkenntnisgüter zur Verfügung gestellt, die zu einer menschenwürdigen Lebensführung notwendig sind. Der Wille ist demgegenüber ein allgemeines Strebevermögen, dem das Gesamtwohl der Person unterstellt ist, oder das ein Organ derselben ist, durch welches die übrigen Fähigkeiten zur zielbewußten Erreichung ihrer Teilgüter bewegt werden [2]. In diesem Sinne wird der Wille eine facultas suppositi genannt, der die Verwirklichung der Gesamtvervollkommnung der Person anvertraut ist. Hinsichtlich der objektiven

[1] Hieher gehört insbesondere die Verleihung der gratia operans, die sich als Ausgangspunkt entweder einer ganz neuen Lebensführung, oder wenigstens von Tatsachen entscheidender Bedeutung als gratia cooperans die geschöpfliche Hinfälligkeit kräftigt, unterstützt und zu großen, gottähnlichen Werken bewegt. I-II 111, 2.

[2] I-II 9, 1.

Artbestimmung (specificatio) sind die einzelnen Vermögen vom Willen unabhängig; hinsichtlich der Wirklichkeit ihrer Betätigung (quoad exercitium) aber sind sie ihm unterstellt, wenn auch nicht in gleicher Weise. Mithin ist der Wille gleichsam eine Grundneigung zum Guten, in der alle partikulären Neigungen als in ihrem psychisch ersten Grunde enthalten sind, und in welcher auch jene bewußt auftreten, die sonst an sich unbewußt sein können, wie z. B. der Selbsterhaltungstrieb [1]. Deshalb ist der Wille ein Vermögen zum bonum universale [2], das nur in der Erreichung desselben seine Ruhe und vollkommene Befriedigung findet.

Ist demnach der Wille mit dem bonum universale vereinigt, so ist er gefestigt und seine Tätigkeit in jeder Beziehung fehlerlos. Im Besitze desselben vermag er auch die Teilgüter nur so anzustreben, daß die Unterordnung derselben unter dem allumfassenden Gute den gegenseitigen Proportionen notwendig entspricht: das Endliche kann dem Unendlichen nicht vorausgestellt werden und das An-Sich-Begehrungswerte kann dem relativ Guten nicht Platz einräumen [3]. Da also der Wille der psychisch erste Beweger (als principium quo) bei der Ausführung der Pläne und bei der Verwirklichung der Vervollkommnung der Person ist, so hängt die physisch (quoad exercitium) richtige, fehlerlose Betätigung der übrigen Vermögen, wie auch die persönliche Gesamteinstellung den Teilgütern gegenüber von ihm ab.

Um diese Gedanken richtig einzuschätzen, müssen wir kurz überlegen, wie sich der Wille zum bonum universale verhält und wie dieses die Willenstätigkeit regelt. Das bonum universale ist sowohl Gegenstand (obiectum quod) als auch Beweggrund (obiectum quo) des Willens. *Als Gegenstand ist es Zielpunkt des Willensstrebens, sodaß in seinem Besitze und bloß in demselben jene Ruhe und Befriedigung sich einstellen kann, die eine weitere Bewegung des Strebevermögens aus-*

[1] Man kann demnach sagen, daß die allumfassende Neigung des Willens zum Guten alle partikulären Neigungen virtuell in sich schließt, für sie eintreten kann. Aus diesem Grunde ist der Wille der Vertreter aller natürlichen Neigungen der Person, sodaß durch die innige Verbindung des Willens mit dem bonum universale auch die Festigung der ihm untergeordneten Fähigkeiten proportionell gegeben ist.

[2] Über den Begriff des bonum universale vgl. I 6, 2-3. Als universale logicum bezeichnet es die unendliche Beziehbarkeit des Guten, ohne eine inhaltlich feste und reiche Bestimmung. Als universale metaphysicum ist es hingegen der tatsächliche Inbegriff des Guten in einem einfachen, aber unendlich reichen Begriff und in der entsprechenden Seinsrealität desselben.

[3] I 62, 8.

schließt. Die Tätigkeit des Willens besteht in diesem Zustande der Seligkeit im unveränderlichen Genusse, im seinshaften Beherrschtwerden der Person durch die volle Entfaltung und Auswirkung des Gegenstandes nach seinem Gehalte an mitteilbarer Güte. Diesem objektiven Beherrschen entspricht von seiten der Person eine ähnliche Herrschaft über den Gegenstand, der nunmehr zu einem bewußt angeeigneten Lebensprinzip geworden ist, sodaß die Person den Seinsgehalt desselben in einer neuen Form benützen und in weiteren Lebenserscheinungen auswirken kann. Mit anderen Worten : die Person wird im Besitze des bonum universale die volle *bewußte* Güte, also dasjenige, was der Gegenstand an sich seinshaft, unbewußt und nur der objektiv bewegenden Kraft nach ist. Die Güte als Sein und die Güte als Leben bezeichnen den Unterschied zwischen beiden, und die Ausgießung der Güte nach den Gesetzen der objektiven und physischen Verwirklichung gibt die Verschiedenheit ihrer Grundeigenschaften an. Kurz : der Wille im Besitz des bonum universale kann in sich und in seiner Tätigkeit nur gut, fehlerlos und in allen Äußerungen unbeweglich gefestigt sein.

Als Beweggrund bezeichnet das bonum universale die allgemeine Beherrschung sämtlicher Willensakte von einem einzigen Gesichtspunkte aus: omnia appetit sub ratione boni. Sowohl das bonum universale als auch die Teilgüter kommen hierin überein, mit dem Unterschiede, daß diese Bewegkraft dem ersten an sich (per essentiam), den letzteren aber in Unterordnung (per participationem) durch Teilhabe zukommt. Ein Teilgut kann demnach nur mit Beziehung zum bonum universale angestrebt werden. Ob die Tätigkeit des Willens bezüglich der Teilgüter fehlerlos ist, hängt von seinem Verhalten zum bonum universale ab. Verhält er sich zu demselben bloß nach dessen inhaltsleeren logischen Allgemeinheit, so ist er hinsichtlich der Bestimmung der Teilgüter Mängeln, Fehlern und ständigen Schwankungen ausgesetzt. Es fehlt ihm ein inhaltlich bestimmtes, direkt bewegendes Prinzip, das seine Detailtätigkeit unterstützen und in das Unbewegliche verankern würde. Ist hingegen der Wille im Besitze des bonum universale, so ist er nicht mehr fähig, einen anderen Beweggrund für seine Tätigkeit zu wählen : alle Teilgüter werden notwendig mit Bezugnahme auf das bonum universale angestrebt oder verwirklicht. In diesem Falle sind die gegenseitigen Beziehungen tatsächlich (actu) gegeben, da das bonum universale seine Anziehungskraft als alle Teilgüter beherrschende und dieselben wirklich in sich schließende Realität ausübt. Im ersten Falle

aber sind die Beziehungen bloß der Möglichkeit nach vorhanden, sodaß bei ihrer Verwirklichung der Willensentschluß eine ganz besondere Rolle spielt und durch keine seinshaft feste Bestimmungen gebunden ist.

Nach dem Gesagten hängt also die Unsündlichkeit, die Fehlerlosigkeit der persönlichen Tätigkeit vom Verhältnis des Willens zum bonum universale ab. Auch hier finden wir eine ähnliche Abstufung, wie sie in unserer bisherigen Untersuchung schon öfter sich feststellen ließ. Nur in Gott ist das bonum universale mit seinem Wesen identisch und mit seinem heiligen Willen seinshaft so vereinigt, daß er als gegenständliche Seinsgegebenheit und als Lebenswirklichkeit den völlig gleichen Bestand unter verschiedenen Teilsichten darstellt. Sein Gutsein und Seligsein, d. h. im bewußten Vollbesitze der wesenhaften Güte sein, sind identische Aussagen über Gott. Sie bezeichnen die gleiche transzendente Realität nach verschiedenen Gesichtspunkten, sodaß mit der Seinsmakellosigkeit (indefectibililitas, Seinsunvergänglichkeit) Gottes auch seine gleichmäßige dynamische Reinheit gegeben ist. Hierin besteht die wesentlich seinshafte Unsündlichkeit (impeccabilitas per essentiam) Gottes.

Das vernunftbegabte Geschöpf besitzt in seinem Wesen nur ein Teilgut. Nichts ist ihm gegenständlich so naheliegend als dieses. Daher ist das Wollen desselben, die Festigung des Willens und dessen Verankerung in demselben gegenüber dem persönlichen Wohl so natürlich, daß der zeitlichen Entwicklung nach (in ordine generationis) das Wollen des eigenen Ichs, die Behauptung des eigenen Wohles den ersten konkret bestimmten Willensakt bildet [1]. Hierin zeigt sich der Wille als ein Vermögen der Person (facultas suppositi), das in alle Willensakte die Ichbeziehungen notwendig hineinträgt. Da aber das eigene Ich bloß ein Teilgut darstellt, ist in dessen Wollen der Same einer endlosen Unruhe, eines unbefriedigten Strebens enthalten. *Der eigene Seinsgehalt, als gewollter Gegenstand, erweist sich als ungenügend zur Befriedigung des Willens.* Entweder ist er direkt vervollkommnungsbedürftig wie beim Menschen, oder vervollkommnungsfähig wie bei den reinen Geistern, die klar und deutlich erkennen, daß der geschaffene Geist ungestaltet bleibt, bis er mit der ersten Wahrheit vereinigt wird [2]. Das Bewußtsein des Unvermögens, sich im eigenen

[1] Das unbestimmte Wollen des allgemeinen Guten (bonum commune) und des allgemeinen Wohles (finis in communi) gehen dem konkret bestimmten Willensakt ähnlich voraus, wie die Erfassung des ens commune den gegenständlich bestimmten Verstandesakten vorausgeht.

[2] Das natürliche Verlangen nach der klaren Anschauung Gottes, von dem

Seinsgehalt vollkommen und völlig befriedigt zu wissen, ist, selbst wenn sie nur im mindesten Ausmaße vorhanden ist, geeignet, einen unbewußten Naturtrieb ins bewußte Leben zu rufen. Der hl. Thomas behauptet I 60, 5, daß Gott der erstgewollte Gegenstand jedes geschöpflichen Strebevermögens ist [1]. Diese liebevolle Hinkehr zu Gott ist an sich unbewußt und beruht bloß auf der Einschätzung der Vollkommenheit der Ursachenreihe. Die Einwirkung der ersten Ursache ist die tiefste und stärkste. Dementsprechend ist auch die Hinneigung der Wirkung zu derselben die ursprünglichste, die alle übrigen beherrscht. Gott ist aber die erste Ursache jedes Seins, sodaß das Sein und Wohlsein des Geschöpfes von ihm abhängt und ohne ihn gar nicht denkbar ist. Im Felde der Zweckursächlichkeit ist insbesondere das ganze Verlangen des Geschöpfes darauf hingeordnet, an der Vollkommenheit Gottes nach Maßgabe des eigenen Seinsgehaltes teilzunehmen. Dies ist das desiderium naturale, dessen Grenzen und Gegenstand die ganze Aufnahmefähigkeit des Geschöpfes bestimmt. Die potentia naturalis und obedientialis treten hier, wenn auch nicht im gleichen Maße und nicht in der gleichen Weise, auf, um der natürlichen Sehnsucht einen Gegenstand zu geben. *Im Bewußtsein der Unzulänglichkeit des eigenen Seinsgehaltes beginnt also im vernunftbegabten Geschöpfe das bewußte Streben nach Gott, das seine Vollendung nur in einem Gnadenakte Gottes, in der gnadenvollen Erhebung und Zusichnahme von seiten Gottes erreicht.*

Thomas in verschiedenen Wendungen spricht, tritt umsomehr und bewußt gebieterisch auf, je klarer sich die Erkenntnis des Angewiesenseins des Geschöpfes auf Gott gestaltet. Eine bestimmte Form, die auf der Einsicht der Möglichkeit beruhen würde, kann es bei keinem Geschöpfe einnehmen. Aber die Klarheit und Deutlichkeit der Einsicht des eigenen Unvermögens, sich aus eigenen Kräften und mit dem eigenen Seinsgehalte zu vervollkommnen, wächst mit der Seins- und Erkenntnisvollkommenheit des vernunftbegabten Geschöpfes. Aus dieser Einsicht sprießt aber das natürliche Verlangen nach jenem Prinzip hervor, welches die Gestaltung des geschöpflichen Seins vollenden kann. Aus diesem Grunde können wir verschiedene Grade des natürlichen Verlangens nach der Anschauung Gottes unterscheiden. Die Bestimmung derselben ist allerdings nicht positiv, d. h. aus der Beziehung des Willensaktes zum Objekt in sich selbst (visio Dei in se), sondern negativ, aus der Umgebung des Objektes, aus der Einsicht des eigenen Unvermögens zu ersehen.

[1] Dies gilt nicht der zeitlichen Folge (in ordine generationis), sondern der Ursachenreihe nach (in ordine perfectionis). In dieser Fassung ist die Liebe des seinshaften bonum universale der Urgrund jedes partikularen Strebens, sodaß die Eigenliebe des Geschöpfes ohne die Motivierung durch die Liebe Gottes nicht möglich ist.

Aus diesem Verhältnisse des vernunftbegabten Geschöpfes zum bonum universale ergibt sich, daß sowohl die Sündefähigkeit als auch die Sündelosigkeit dem Keime nach in ihm enthalten ist. Sündefähig ist das vernunftbegabte Geschöpf, weil es nicht das universale bonum ist und auch nicht mit demselben vereinigt ist. Sündelos ist es kraft eines natürlichen Verlangens nach dem höchsten Gut, was sich doppelt auswirkt : 1. als Wirklichkeit, sofern Gott in der angegebenen Weise Gegenstand dieser Sehnsucht ist; 2. als Potenz, nach der Verbindungsmöglichkeit mit dem bonum universale. Da nun der Wille im vernunftbegabten Geschöpfe der Vertreter aller natürlichen Triebe ist, können wir sagen, daß Sündefähigkeit und Sündelosigkeit von der Schwäche oder Stärke, von der Ohnmacht oder von der Festigkeit des Willens abhängen. Nur die natürliche Sehnsucht des Willens nach Gott, dem bonum universale, muß entwickelt, bewußt gestaltet und in entsprechenden Prinzipien [1] gegeben, und durch dieselben unbeweglich gestaltet sein.

Der angegebene Defekt des Willens kann an sich bloß naturhaft sein, was aber einen krankhaften Zustand desselben nicht ausschließt. Die geschöpfliche Natur wird von der unendlichen Entfernung vom bonum universale notwendigerweise begleitet, nicht aber von der Entfremdung von demselben. Die Entfernung wird von der natürlichen Sehnsucht überbrückt, und wenn sie auch durch dieselbe nicht überwunden und ihr Zielpunkt durch sie allein nicht angeeignet werden kann, so ist sie doch in der Hand des begnadenden Geschöpfes das beste Mittel, um den Willen in Gottes Nähe zu bringen oder daselbst zu erhalten. Falls bei der Verbindung des Willens mit dem bonum universale nur dieser negative Defekt vorhanden ist, müssen keine besonderen Schwierigkeiten überwunden werden. Nur das Werk an sich ist schwierig, das bloß die Schöpferhand Gottes zu verwirklichen vermag. Ist aber der Wille Gott entfremdet, also in sich krank, sodaß seine natürliche Sehnsucht sich nicht entfalten kann, ja in ihrem Streben sogar nur Hindernisse findet, so erheischt dessen Erhebung zugleich auch eine Gesundung des Willens, d. h. eine Kraftverleihung, welche die krankhafte und widernatürliche Entfremdung von Gott behebt.

[1] Dieses Vorgehen nennen wir nach Thomas « coaptatio » des Willens, seine seinshafte Hinordnung zu Gott ; die Prinzipien derselben vermögen wir uns aber nach S. Augustin unter dem Bilde des « pondus », des zu Gott gravitierenden Strebens vorzustellen.

In diesen zwei Kreisen spielt sich die Festigung des Willens hinsichtlich der Sündelosigkeit ab. Das Endziel ist in beiden Fällen dasselbe : die Verbindung mit dem bonum universale. Auch das Mittel zur Erreichung desselben ist nur ein einziges : die gnadenvolle Aufnahme durch Gott. Nur die Ausführung und die Grade der Verwirklichung sind verschiedenartig und vielfach von einzelnen Subjekten abhängig. Die gratia communiter dicta und die gratia sacramentalis bezeichnen die einzelnen Formen der Begnadigung [1], die Festigung des Willens weist aber verschiedene Grade auf, je nachdem die Gnade die Natur beherrscht und sich dienstbar macht.

Aus der Untersuchung über den Gegenstand des Willens ist ersichtlich, daß *der eigene persönliche Seinsgehalt nicht ausreicht, um den Willen unbeweglich zu gestalten und im Guten zu befestigen.* Dasselbe ist auch über die äußeren Güter zu sagen, die ebenso beschränkt und endlich sind, wie das eigene Ich selbst. Die Festigkeit, Unbeweglichkeit und die volle Unsündlichkeit erreicht demnach das vernunftbegabte Geschöpf, wenn sein ganzer persönlicher Besitz nach der Gottähnlichkeit geformt ist und die Umgestaltung seiner höchsten Fähigkeiten und mithin seiner eigenen Natur durch die Vereinigung mit dem höchsten Gute vollendet und abgeschlossen ist. Von seiten des Gegenstandes (obiectum quod) haben wir also das Prinzip gefunden, das dem Willen die Unbeweglichkeit im Wollen und mithin die Sündelosigkeit verleiht. Das Wollen des höchsten Gutes in sich selbst schließt jeden Fehler aus, denn es ist nichts anderes als das Erfülltsein des Willens von dem Seinsgehalt desselben, eine Verwirklichung der ganzen Potentialität, der vollen Aufnahmsfähigkeit der Person in bezug auf das Gute, das Vervollkommnende. *Je nach dem Grade der Aufnahme des höchsten Gutes im Willen ist auch der Grad der Unsündlichkeit, das « adhaerere Summo Bono », zu bestimmen.* Der Ausgangspunkt der Sündelosigkeit ist demnach die Festigung und Verankerung des Willens im bonum universale ; dieses selbst ist aber das formale Prinzip desselben nach Art der gegenständlich bewegenden Ursächlichkeit [2]. Die Unsündlichkeit ist daher ihrem Wesen nach *a*) passiv, eine Besitznahme des vernunftbegabten Wesens durch das höchste Gut, *b*) aktiv aber ist sie der persönliche

[1] III 62, 2.

[2] Nach Art der causa formalis intrinseca muß man selbstverständlich entsprechende geschaffene Prinzipien annehmen (gratia, caritas), durch welche die Verbindung mit dem höchsten Gute verwirklicht wird und in persönlicher Tätigkeit erscheint.

Besitz des bonum universale nach allen seinen geistigen Fähigkeiten, die Entfaltung der persönlichen Tätigkeit im Rahmen des allumfassenden Guten.

Es wird dies noch klarer, wenn wir den Beweggrund der Willenstätigkeit betrachten. Ist das eigene Ich, der eigene Seinsgehalt als gewollter Gegenstand für die Befriedigung des Willens unzureichend, so gilt dies ebenso, ja noch mehr, wenn es als Beweggrund (obiectum quo) auftreten will. Das persönliche Eigenwohl mag ein zeitlich erster Ausgangspunkt der Willenstätigkeit sein ; aber als allumfassender Beweggrund vermag es dieselbe nicht zu beherrschen. Das Ich, dessen Vervollkommnung und proportionierte Geltendmachung das eigentliche Ziel des Strebevermögens ist, kann nur als finis cui auftreten. Voluntas est facultas suppositi, indem der Wille die Festigung und die völlige Seinsgeltung der Person anstrebt. Man wird infolgedessen anerkennen müssen, daß das persönliche Wohl immer ein motivum materiale, wenn wir so sagen dürfen, ein anreizender Beweggrund der Willenstätigkeit bleibt, durch den die Ichbeziehungen desselben sichergestellt werden ; als ein motivum formale, ein die einzelnen Handlungen gestaltender Beweggrund kann es indes nicht auftreten. Denn wie das Sein des Geschöpfes auf ein äußeres Prinzip als Maßstab hinweist, so bedarf es auch in bezug auf seine Dynamik einer Regelung von außen her, wodurch deren Richtigkeit gesichert wird. Jedes Geschöpf zeigt eine solche äußere Regelung seiner natürlichen Neigungen nach auf. Nicht nur in dem Sinne ist dies wahr, daß die hervorbringende Ursache der gesamten natürlichen Ausrüstung des Geschöpfes außer ihm, im Schöpfer, zu suchen ist, sondern hauptsächlich deshalb, weil es durch dieselben weit über seine individuellen Grenzen erhoben, in den Dienst der allgemeinen Absichten der Natur und deren Schöpfers gestellt wird.

Wollen wir dies in die Einzelheiten verfolgen, so sehen wir, daß die Naturtriebe der materiellen Wesen zwar das individuelle Wohl der einzelnen substanziellen Bestände sicherstellen, daß aber alles in letzter Instanz auf die Erhaltung der Art (species) hingeordnet ist. Das Einzelwesen ist vergänglich, die Art aber stellt einen bleibenden Wert dar, dessen Erhaltung und Schutz eine ganz eminente Aufgabe der Natur ist. Das individuelle Wohl (obiectum ut quod intentum) ist demnach einem allgemeinen Gesichtspunkt als Beweggrund (obiectum quo) untergeordnet. Dies ist das Ausschlaggebende, das gestaltende Element, die Form der Natur-Absicht. Daher müssen wir sagen, daß jedes parti-

kuläre Gut und Wohl auf dem Gebiete der Natur vom Schöpfer unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Wohles des Universums und in letzter Analyse als ein Widerschein des höchsten Gutes, als ein Mittel zur Verwirklichung der allumfassenden Pläne Gottes beabsichtigt wird [1]. Die Gestaltung auch der kleinsten Bestände und der unscheinbarsten Ereignisse der Welt durch Gottes Zwecke und Absichten ist unleugbar und verleiht dem Universum jene relative Einheit, in deren Verwirklichung jeder Teil des Universums nach wunderbar geordneten Proportionen mitwirkt, aus deren Harmonie die eigentliche Schönheit der Welt nach ihren Gottesbeziehungen hervorleuchtet [2].

Aber als ein Teil des Universums zeigt auch das vernunftbegabte Geschöpf in seinen Naturtrieben die gleichen Gottesbeziehungen auf. Auch das eigene Wohl wird von ihm in Unterordnung unter das höchste Gut angestrebt, sodaß der eigentliche letztgewollte Beweggrund dem bonum universale zu entnehmen ist. Der Satz « prius et plus diligit Deum quam seipsum [3] » erhält unter diesem Gesichtspunkte eine ganz besondere Wahrheit, Bedeutung und Notwendigkeit : « Semper prius salvatur in posteriori », sagt Thomas [4]. Deshalb muß die soeben beschriebene Gestaltung des natürlichen Strebens auch in der Selbstbestimmung des vernunftbegabten Geschöpfes gewahrt bleiben und dieselbe einem allumfassenden Beweggrunde unterstellt werden. Der Maßstab der Willensfestigkeit ist demnach nicht das Ich, nicht das persönliche Wohl, sondern die Unterordnung unter das bonum universale. Dies wird durch das ewige Gesetz geregelt, das seinshaft im höchsten Gute gegeben ist, das kraft seiner Natur jedes partikuläre Gut enthält und infolgedessen auch die Richtlinien des Strebens nach demselben bestimmt. Eine fehlerlose Richtung des Willens zu einem partikulären Gute hin ist nach dem Gesagten nur dann möglich, wenn der Wille mit dem bonum universale vereinigt ist, und nach der Art und nach dem Grade dieser Vereinigung ist die Sündelosigkeit, die fehlerlose Wahl der partikulären Güter sichergestellt. Ist die Vereinigung als seinshafte Einheit gegeben, so ist die Fehlerlosigkeit hinsichtlich der Einzelgüter aus einer naturhaften Herrschaft über dieselben abzuleiten : die Beziehung zum höchsten Gute ist mit metaphysischer Notwendigkeit in jedem Willensakte eingeschlossen. Fehlt diese seinshafte Einheit, so ist ein Abweichen und Sichentwinden aus der

[1] I 19, 2.
[2] I 47, 3.
[3] I 60, 5.
[4] I 60, 1.

bewegenden Kraft des bonum universale möglich, da in diesem Falle nicht das Seinsgewicht desselben den Willen treibt, sondern ein mehr oder weniger deutlich aufleuchtender Schein des allgemeinen Guten, dessen Wirkkraft mit jener der logisch gefaßten Verstandesprinzipien verglichen werden kann [1]. Der Einfluß des finis in communi ist nicht kräftig genug, um alle Einzelhandlungen in seinen Bannkreis zu ziehen und darin zu erhalten. Jeder seinshaft bestimmte konkrete Zweck ist in dieser Beziehung machtvoller und übt auf den Seinswert der Tätigkeit kräftiger ein, als der finis in communi, durch den bloß die allgemeine Orientierung des Willens nach dem Guten hin und nach einer allgemeinen Zweckeinstellung gegeben ist. In diesem Rahmen ist die Stellung des vernunftbegabten Geschöpfes dem bonum universale (in seiner Funktion als finis in communi) gegenüber bestimmt. Auch der Betätigungsraum ist für die Kräfte der Natur sehr beschränkt. Das bonum universale ist für sie unnahbar. Nur eine Teilhabe daran ist möglich durch Kräftigung der einzelnen Vermögen und entsprechenden Tugenden, die eine Gravitation, eine zentropetale Einstellung dem bonum universale gegenüber in sehr verschiedenen Formen und Graden bewirken. Reichen auf diese Art und Weise die Naturvermögen hin, um eine fehlerlose Einstellung dem bonum universale gegenüber in sich aufzunehmen, so ist doch auch die gesamte Kraft der Natur dazu nicht geeignet und imstande, dieses selbst mit dem Willen zu vereinigen. Dies kann nur durch die Einwirkung einer gnadenvollen Herablassung Gottes zustande kommen. Daher ist auch die Sündelosigkeit, die fehlerlose Beziehungs-Verwirklichung des höchsten Gutes in den Einzelhandlungen nur die Folge eines Gnadenaktes, durch den das Geschöpf auf eine übernatürliche, alle Forderungen seiner Natur übersteigende Höhe erhoben wird. Hier vollzieht sich die Besitznahme der Person durch das höchste Gut und der bewußte Besitz desselben durch die begnadigte Person.

[1] Ein oft wiederholter Vergleich des hl. Thomas ist: Hoc modo se habet finis in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus. I-II 9, 3.

Hierin wird besonders die gestaltende Kraft (ratio qua) des Zweckes (ratio volendi) und des Erkenntnisgrundes (ratio cognoscendi) betont. Je mehr der Einfluß auf den Seinsgehalt zurückzuführen ist, umsomehr ist er wirksam und die Gestaltung der einzelnen Tätigkeit umso vollkommener. Beschränkt sich also die Einwirkung bloß auf den logisch allgemeinen Zweck (finis in communi) und auf die logische Ausdehnung der Verstandesprinzipien, so vermag für die seinshafte Vollkommenheit der moralischen Handlung und für die inhaltliche Richtigkeit die Wirkkraft selber nicht zu bürgen. Nur die unbestimmte Beziehung zum Guten und Wahren wird durch sie gewährleistet.

Alle Mängel, die wir bisher gefunden haben, sind physischer oder metaphysischer Natur. Als solche sind sie von der geschöpflichen Beschaffenheit nicht trennbar; sie sind durch die Naturkräfte allein auch nicht heilbar. Wird das vernunftbegabte Geschöpf sich derselben bewußt, so entsteht in ihm das qualvolle Verlangen nach einem besseren Zustand, nach der Ergänzung seiner mangelhaften Kräfte durch solche Prinzipien, die es mit dem höchsten, allumfassenden Gute verbinden. Auf diese Weise ist der Keim eines höheren Lebens in ihm niedergelegt, der aber nur durch die gnadenvolle Herablassung von seiten des Schöpfers befruchtet werden kann. Wenn wir daher unter der Gnade eine die Forderungen der Natur übersteigende Beeinflussung verstehen, *so ist die Sündelosigkeit als tatsächliche, wirksame Eigenschaft eine übernatürliche Gabe, die durch die Mitteilung des höchsten Gutes zum Lebensprinzip verliehen wird.* Die Fehlerlosigkeit (indefectibilitas) ist eine mitteilbare Eigenschaft Gottes, deren das vernunftbegabte Geschöpf fähig ist, und die ihm dadurch wirklich zuteil wird, daß das höchste Gut als objektive Richtlinie und als Triebkraft (pondus) die ganze Tätigkeit des vernunftbegabten Geschöpfes beherrscht und in seinem Bannkreise hält.

Die Verbindung mit dem höchsten Gute in sich, auch nach ihrem niedrigsten Grade, ist geeignet, die Gesamttätigkeit des Geschöpfes fehlerlos zu gestalten. Sie ist hierin auch wirksam und unfehlbar, sofern und solange das Geschöpf seine Tätigkeit aus den Kraftquellen des bonum universale schöpft [1]. Um aber die Sündelosigkeit vollständig sicher zu stellen, ist erfordert, daß entweder die Prinzipien, welche die Verbindung mit dem höchsten Gute vermitteln, im vernunftbegabten Geschöpfe eigens tiefe Wurzeln fassen [2], oder daß das bonum universale ohne jede Vermittlung eine bewegende Kraft ausübe. Nur in diesem letzten Falle hört die Hilfsbedürftigkeit des Geschöpfes auf. Daß dies nicht den Ausschluß einer Notwendigkeit hinsichtlich der Bewegung und Seinsaktuierung der Tätigkeit bedeutet, wiederholt der hl. Thomas unzähligemale [3]. Die Unzulänglichkeit des Geschöpfes für die Hervorbringung des Seins stammt aus einer metaphysischen Notwendigkeit, die nicht einmal durch die Allmacht Gottes behoben werden kann. Die Hilfsbedürftigkeit in bezug auf die volle Wirksamkeit der

[1] Vgl. die Definition Augustins: Virtus est ... qua nemo male utitur ....

[2] Die Art und Weise dieses Vorganges beschreibt Thomas I-II 52; 66; II-II 24, 5 sq.

[3] So I-II 109 beinahe in jedem Artikel.

inneren Prinzipien aber kann aufhören, indem alle seine potenziellen Kräfte so verwirklicht werden, daß nach innen keine potentia ad oppositum übrigbleibt, nach außen hin aber, infolge der Oberhoheit über die Teilgüter, infolge der vollen Beherrschung der äußeren Kräfte und Schwierigkeiten alle Hemmungen einer fehlerlosen Tätigkeit behoben werden.

Bevor dieser Zustand der vollkommenen Festigung eintritt, sind Schwankungen und ein eventuelles Abweichen des von den Beziehungen des höchsten Gutes erfüllten Wollens nicht absolut ausgeschlossen. Je nach der Beschaffenheit des vernunftbegabten Geschöpfes können die Hemmungen von innen, von der Unvollkommenheit der Unterordnung unter den einzelnen Seelenkräften stammen, wie dies beim Menschen der Fall ist ; in allen Fällen aber können sie aus dem nicht vollendeten Wirklichsein (nach dem bonum universale) des Willens erklärt werden. Beim Menschen spielen bei Vorhandensein solcher Schwankungen eine besondere Rolle die äußeren Schwierigkeiten und die Macht der äußeren objektiven Kräfte. Wir haben oben einen besonderen Grund der allgemeinen geschöpflichen Fehlerhaftigkeit darin gefunden, daß jedes Teilglied des Universums sich ohnmächtig zeigt, in der Begegnung mit den übrigen Teilkräften, im Kampfe und im Ringen mit denselben die eigene suppositale Bedeutung restlos zur Geltung zu bringen. Nirgends ist dies so wahr, wie beim Menschen, dessen persönliche Geltung sich im Kampfe um das Wahre und das Gute auswirkt. Dies bedeutet aber für den Menschen einen Kampf und ein Ringen mit dem Wahren und Guten, deren objektiver Seinsgehalt er nicht in fertigen, aktuellen, sondern in unvollendeten, potentiellen Gegebenheiten erhält. In diesem Kampfe treten gar manche feindliche Kräfte auf, die den erworbenen geistlichen Besitz des Menschen gefährden und seine Schwankungen verständlich machen. Dies ist der Sinn der einzelnen Artikel I-II 109, in welchen Thomas die absolute Leistungsfähigkeit der menschlichen Kräfte untersucht und zu ganz bestimmten Folgerungen kommt, wo und wie die Gnade im strengen Sinne in Tätigkeit treten muß, um eine Fehlerlosigkeit der menschlichen Wirksamkeit sicher zu stellen. Man muß diese Ausführungen des Aquinaten durch jene ergänzen, die wir teilweise schon erwähnt haben, und aus welchen die innere Zerrüttung des Menschen so klar zum Vorschein kommt. Aus allen diesen erhalten wir ein Gesamtbild, das den anfangs angeführten Ausspruch des hl. Thomas rechtfertigt : eine Fehlerlosigkeit (indefectibilitas) des vernunftbegabten Geschöpfes ist nur durch eine gnadenvolle Einwirkung

Gottes möglich. Bei der Trostlosigkeit der natürlichen Sachlage bleibt also für den christlichen Glauben und für das Vertrauen ein entsprechender Platz, sodaß jeder Einzelne mit der abgeklärten Weisheit des Meisters Trost und Zuversicht fassen kann.

* * *

Die Ergebnisse unserer Untersuchung können wir demnach folgendermaßen zusammenfassen:

1. Eine positive Einstellung zum Fehler und zur Sünde gibt es nicht.

2. Den Grund der Sündefähigkeit müssen wir in der allgemeinen Potentialität des Geschöpfes und in seiner Ohnmacht, den Kräften des Universums gegenüber sich geltend zu machen, suchen.

3. Die einzelnen Naturkräfte und -triebe sind infolge ihrer Unterordnung unter das bonum universale an sich nur hinreichend (sufficiens), um fehlerlos vorzugehen; sie sind aber nicht fähig, ihrer Einstellung in allen Fällen wirksam (efficaciter) Geltung zu verschaffen. Auch für die letzte Einstellung fehlt ihnen nicht jede Eignung, die aber nicht ihrerseits in einem positiven Sein, sondern in der Wirkkraft Gottes begründet ist.

4. Die Sündelosigkeit kann nur durch die Verbindung mit dem höchsten Gute, durch die volle Aufnahme seiner objektiv und physisch bewegenden Kräfte verwirklicht werden.

5. Erlösungsbedürftigkeit, als Aufnahmefähigkeit der Gnade, und Hilfsbedürftigkeit, als Schutz gegen die Macht der äußeren Kräfte begleiten als seinshafte Mängel notwendig jedes vernunftbegabte Geschöpf. Beide werden in ihm zu einer bewußten psychischen Wirklichkeit und von ihrer demütigen Anerkennung hängt die Hinkehr und Hinwendung zum höchsten Gut, von deren Leugnung aber die Entfremdung von demselben ab. Beide erhalten im gefallenen Menschen eine eigene Färbung.

(Fortsetzung folgt.)