

Sünde und Unsündlichkeit [Fortsetzung]

Autor(en): **Horváth, Alexander M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **19 (1941)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762753>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Sünde und Unsündlichkeit.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung.)

Die Sünde.

1. Verhältnis des Seins und Nichtseins zum allgemeinen Sein ¹. Wesentlicher Unterschied zwischen dem physischen und moralischen Übel.

Die mangel- und fehlerhaften Vorkommnisse in der Natur werden unter dem Namen « Übel » (Malum, Unheil) zusammengefaßt. Dieses bedeutet eine Seinsverneinung und besitzt deshalb den gleichen Aussagekreis wie das Seiende selbst. Sein und Nichtsein können logisch im gleichen Umfange ausgesagt werden (praedicabile); ihr Seinswert und ihre Seinsmöglichkeit ist indessen sehr verschieden. Zum richtigen Verständnisse unserer Ausführungen möchten wir zunächst darauf hinweisen, welchem Seinsbegriffe eigentlich das Übel zu unterstellen sei. Denn es ist hinreichend bekannt, daß manche philosophische Systeme das Übel nicht kennen oder nicht anerkennen wollen. Dies hat seinen Grund teils in ihren Erkenntnisprinzipien (principium cognoscendi), deren allgemeines Symbol der Seinsbegriff darstellt, teils aber im Seinsprinzip (principium essendi), das in seiner Verwirklichung notwendigen Gesetzen unterworfen ist, so daß Gut und Böse nicht dem Seinswerte nach, sondern bloß in der Auffassung des Verstandes und nach der Einstellung des Gemütes verschieden sind.

Über die einzelnen Seinsbegriffe, die dem menschlichen Verstande zugänglich sind, haben wir anderswo einiges angedeutet ². Das Sein als ersterfaßter Gegenstand hat für uns augenblicklich kein unmittelbares Interesse. Das Sein als esse participatum ist ein aus dem esse commune abgeleiteter Bestand, eine Teilsicht desselben, zur Führung des menschlichen Verstandes auf dem Gebiete der ihm zugänglichen Realität. Dieses wird sich als der eigentliche Träger des Übels

¹ Dieser Teil unserer Untersuchung entspricht der Fragestellung des heiligen Thomas: *Utrum malum sit natura quaedam*. I 48, 1. Vgl. bes. 2 ad 2.

² *Divus Thomas*, Jahrg. 1940, S. 177 ff. und 184 ff.

erweisen, sofern wir darunter einen Seinsmangel (*privatio*) verstehen. So bleibt also nur das allgemeine Sein (*esse commune*) übrig, das als allumfassendes Erkenntnisprinzip, unrichtig aufgefaßt, entweder zur Leugnung des Übels, oder zur gleichwertigen Einschätzung des Seins und Nichtseins führt.

Eine rein logisch gleichwertige Aussagemöglichkeit des Seins und Nichtseins ist vorhanden. Das für dieselbe bestimmende und ausschlaggebende Moment ist die Verstandestätigkeit; das Ergebnis aber, wie auch der Ausgangspunkt das *ens rationis*, das bloß in der Vernunft einen objektiven Bestand besitzt. Der inhaltsleere logische Begriff kann sowohl in sich, als auch in seinen Einzelbestimmungen bejahend (positiv) oder verneinend (negativ) gefaßt werden, und erscheint in beiden Fällen als logisch gleichwertiger, objektiver Bestand für alle weiteren Verbindungen nach den logischen Formeln (*schemata logica*). Sein und Nichtsein sind demnach im angegebenen Sinne für den Verstand gleich faßbare objektive Bestände. Der Übergang vom Sein zum Nichtsein ist nicht bloß möglich, sondern birgt in sich auch eine objektive Befruchtung¹. Dies alles bewahrheitet sich aber nur im Rahmen der rein logischen Werte, innerhalb welcher nicht das Sein als solches, also ein nach den reinen Seinsgesetzen entwickelter Bestand, sondern die Vergegenständlichung der Verstandesfähigkeit (*esse obiectivum in mente et a mente tantum*) erscheint. Über Sein und Nichtsein steht in dieser Entwicklungsreihe ein neutraler Seinsbegriff (die völlig leere, logische Allgemeinheit), der sich in Sein und Nichtsein spalten, als solches auffallen läßt. Auf diesen Seinsbegriff kann die boshafte Benennung Prantls: «Symbol der Denkfaulheit» im vollen Sinne angewandt werden. Er ist ein reines Verstandesgebilde (*ens rationis*), das kraft des eigenen objektiven Bestandes sogar jeden Aufschluß über seinen Ursprung verweigert. Diesem Seinsbegriff kann man den logisch objektiven Wert nicht absprechen; nur ist es ganz verfehlt, ihn zum Ausgangspunkt einer Seinsphilosophie zu machen. Der für den menschlichen Verstand zugängliche Seinsbegriff ist auch auf der höchsten Stufe der Abstraktion kein «Symbol der Denkfaulheit», sondern der Inbegriff der Befruchtungs- und Leistungsmöglichkeit des Verstandes². Selbst von seinem rein objektiven Bestande ist der Hin-

¹ Für die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer solchen Befruchtung kann die Hegelsche Spekulation angeführt werden.

² Eine nähere Ausführung über die Beziehungen zwischen der Vernunft und dem ihr entsprechenden allgemeinen Sein siehe im Anhang.

weis auf seinen Ursprung, auf die *quidditas sensibilis* untrennbar; denn für den menschlichen Verstand kommt ihm eine Vorstellungskraft nur unter dieser Voraussetzung zu. Eine unmittelbare Befruchtung des Verstandes durch diesen Seinsbegriff ist ganz unmöglich¹. Er ist das Ergebnis einer Abstraktion und infolgedessen ist der Hinweis auf den Stoff der Abstraktion mit ihm unzertrennlich verbunden. Auch dem rein objektiven Werte nach darf die erste Spaltung des Seinsbegriffes nicht in der Richtung von Sein und Nichtsein gesucht werden, da die abstraktive Gestaltung desselben lediglich auf positiven Seinsbeständen beruht. Daher ist sie nach einem potenziellen (*ens ut res*) und aktuellen (*ens ut participium*) Elemente zu bestimmen. Das erste läßt eine Teilung in *ens reale* und *ens rationis* zu, je nachdem das Verwirklichungsprinzip (*esse existentiae*) in den Gesetzen des reinen Seins oder in denen des menschlichen Verstandes zu suchen ist. Das real Seiende läßt sich weiters nur nach den Kategorien der Substanz und des Akzidens scheiden und läßt das Nichtsein bloß als eine Privation zu. Das *ens rationis* hingegen läßt keine Spaltung in Sein und Nichtsein zu. Das Verwirklichungsprinzip dieses bloß gedachten Seins ist die Verstandestätigkeit, die nur auf ihre eigenen, rein logischen Forderungen Rücksicht nehmen muß, in ihrer Richtigkeit also von diesen, und keineswegs von den Gesetzen des realen Seins abhängig ist. Behaupten und Verneinen sind demnach für den rein logischen Bereich gleichwertige Erzeugnisse; aus ihnen folgt für die Realität (Ding an sich) nichts und nach ihnen kann deren Sein und Nichtsein als vollkommenes oder mangelhaftes Sein gar nicht bestimmt werden. Kein Wunder also, daß die Weltanschauung, welche auf eine Philosophie aufgebaut ist, die in unseren Erkenntnissen entweder reine Verstandesgebilde erblickt, oder dieselben größtenteils, besonders in bezug auf den allgemeinen, notwendigen Wert, zu solchen abschwächt, den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht kennt.

Ist die erste Scheidung des menschlich erreichbaren allgemeinen Seins in *ens reale* und *ens rationis* vorzunehmen und müssen wir in bezug auf die sachliche Unterscheidung von Sein und Nichtsein, Gut und Böse, das *ens rationis* unbeachtet lassen, so bleibt nur das Gebiet des real Seienden, wo wir die genannten Wesenszüge als Bestände auffinden können. Daß das Ansichseiende (*esse per se subsistens*) weder ein sich entgegengesetztes Nichtsein, noch irgendeinen Mangel

¹ I 85, 2 ad 1.

in sich selbst zuläßt, ist selbstverständlich¹. Deshalb verbleibt nur mehr das teilhabende Sein (*esse participatum*)², das in seinem Bestande als Vollbesitz des entsprechenden Seinsgehaltes das Gute, den Mangel desselben aber als Übel zuläßt.

Die weitere Gestaltung dieses Seins vollzieht sich in der Richtung der Natur und des Geistes. In diesem Zusammenhange verstehen wir darunter die Geltungs- und Entwicklungsfähigkeit der einzelnen Seinsbestände. Wo dies im Rahmen von notwendigen Gesetzen bestimmt wird, reden wir von Natur; dort aber, wo der Selbstbestimmung Platz eingeräumt wird, beginnt die Herrschaft des Geistes. Diese Geistes-herrschaft ist indessen auf dem Gebiete des *esse participatum* keine unbeschränkte, ja nicht einmal eine autonome. Die Seinsabhängigkeit des geschaffenen Geistes bringt auch eine dynamische Gebundenheit mit sich. Die geschöpfliche Selbstbestimmung schließt die Nötigung durch äußeren Zwang aus und verträgt sich nicht mit einseitig bestimmten inneren Prinzipien; wohl aber läßt sie äußere Richtlinien zu, nach welchen die einzelnen Akte des freien Entschlusses durch eigene Erkenntnis- und Willensäußerung, also durch ein eigenes inneres Erleben verwirklicht werden sollen. Das göttliche Sein unter dem Gesichtspunkt der nach außen wirkenden Tätigkeit ist der Seinsgrund des Geschöpfes (*als creatio et conservatio activa*)³; dasselbe aber als Norm der dynamischen Äußerung des Geschöpfes wird ewiges Gesetz genannt⁴.

Die Gebundenheit des Geschöpfes ist in beiden Fällen metaphysisch notwendig. Ohne den Einfluß der göttlichen Tätigkeit verfällt das Geschöpf dem Nichts; ohne die bewegende Kraft Gottes vermag es sich dynamisch nicht zu betätigen oder ein Sein hervorzubringen. Entzieht es sich der Regelung durch das ewige Gesetz, so bedeutet dies Vernichtung der Tätigkeit. Ein völliger Bruch mit dem ewigen Gesetze ist nicht möglich, da die oberste Norm desselben gerade die völlige Seinsgebundenheit des Geschöpfes an Gott besagt. Es kann keine Tätigkeitsäußerung geben, die nicht zugleich eine Seinsverwirklichung wäre. Mögen auch die allergrößten Mängel eine Tätigkeit verunstalten, das Sein, und somit auch irgendein Wesenszug als Seins-träger, kann ihr nie völlig abgehen⁵. Diese oberste Norm des ewigen Gesetzes kann nie vereitelt werden. *Unbewußt, aber mit der innigsten*

¹ I 49, 3.

² Über den Begriff des Teilhabens vgl. I 108, 5.

³ I 45, 3 ad 1; I 104, 1.

⁴ I-II 91, 1.

⁵ I-II 79, 2.

Neigung sowohl der Substanz als auch der gesamten Wirkkräfte strebt jeder Naturbestand nach der Verwirklichung der Seinsunterwerfung unter Gott. Im vernunftbegabten Geschöpfe muß sich diese Neigung zu einem bewußten Akt gestalten. Sein Dienen, eben weil es aus Selbstbestimmung hervorgeht, muß eine von voller Erkenntnis begleitete Einfügung in die unabänderliche Seinsordnung und eine dementsprechende Willensneigung darstellen. Die freie Annahme der eisernen Seinsnotwendigkeit ist nur bei dem vernunftbegabten Geschöpfe möglich; sie ist aber als Grundlage jeder weiteren Unterordnung unter Gott, unter das ewige Gesetz und unter alle Normen, die von ihm abgeleitet werden, unbedingt notwendig¹. Die weiteren Vorschriften und Richtlinien des ewigen Gesetzes stellen Normen von verschiedenster Allgemeinheit und Notwendigkeit dar. Ihre Überleitung zum Geschöpf geschieht durch das Naturgesetz, wie auch durch die positiven Vorschriften, welche die durch das ewige Gesetz geforderte Auktorität erläßt². Indem diese zur Kenntnis des vernunftbegabten Wesens gelangen³, werden sie zur Norm der Tätigkeit desselben und stellen an die handelnde Person die Forderung der Unterwerfung. Dies geschieht zunächst in bezug auf den partikulären Gegenstand der Handlung, in letzter Linie aber unter dem ewigen Gesetz, in dessen Kraft jede bindende Vorschrift im Bewußtsein erscheint.

Erreicht nach einem allgemein anerkannten Grundsatz jedes Wesen

¹ In dieser bewußten Anerkennung der Hoheit Gottes und in der willentlichen Unterordnung unter dieselbe besteht das, was wir Demut nennen. Sie ist das Bewußtsein der eigenen Stellung im Universum und der eigenen Leistungsfähigkeit. Letztere beinhaltet die eigene Tüchtigkeit, die ganze Seins- und Kraftfülle des Suppositums als materielle Grundlage der Leistungsfähigkeit. Das formale Prinzip der richtigen Selbstschätzung bildet die affektive, willentliche Erkenntnis von der Herkunft und von der ordnungsgemäßen Betätigung der genannten Kräfte, also die Anerkennung der Oberhoheit Gottes. Daher beschreibt Thomas die Demut als *appetitus ordinatus propriae excellentiae* (II-II 161). Die sittliche Vollkommenheit des vernunftbegabten Geschöpfes besteht nicht in der Demut. Diese ist nur die Grundlage, weil ohne die beschriebene demütige Gesinnung, die in der Anerkennung der Seinsabhängigkeit von Gott besteht, eine Achtung der übrigen Vorschriften des ewigen Gesetzes nicht möglich ist. Daher ist in jedem sittlich wertvollen Akte die demütige Anerkennung der Majestät Gottes enthalten, wie auch mit jeder Sünde der Abfall von Gott, die Mißachtung seiner Oberhoheit unzertrennlich verbunden ist. Daher bildet die Hoffart (*superbia*) den Ausgangspunkt der sittlichen Wertlosigkeit und des moralischen Verfalles des Geschöpfes.

² I-II 93, 3.

³ Zum Begriffe des Gesetzes reicht nach Thomas nicht jedwede Regelung aus, sondern er verlangt eine lebendige Verwirklichung desselben, so daß die handelnde Person für sich selbst die Regel darstellt. Vgl. I-II 90, 1 ad 1; I-II 93, 5-6.

seine Vollendung durch eine wirkliche Betätigung, die aber einerseits an die Seins-, andererseits aber an die Normfestigkeit gebunden ist, so ist auch das vernunftbegabte Geschöpf nach Maßgabe seiner Tätigkeitsprinzipien vervollkommnungsfähig. Da es aber sein unterscheidendes Merkmal nicht nach dem von physischen Gesetzen geregelten Seinsgehalt erhält, sondern in der Vernunftbegabung besitzt, so ist auch seine Vollendung oder deren Gegenteil nicht nach der physischen, sondern nach der Kultur-Ordnung zu bemessen, deren wichtigsten Teil die Sittlichkeit bildet. Die physische und nach den Naturgesetzen bemessene Vollendung des vernunftbegabten Geschöpfes kann demnach nur die Grundlage seiner arteigenen Vollkommenheit bilden. Dementsprechend müssen wir auch das physische Übel in ihm beurteilen¹. Im vernunftbegabten Wesen gestaltet sich alles zu dessen formellen Besitz durch das Bewußtsein, in dem die Stellungnahme sowohl des Verstandes als auch des Willens zum Ausdruck gelangt. Weil aber der Gegenstand des Willens das Gute als solches ist, stellt alles, was dieser Willensneigung widerspricht, nicht bloß ein Übel, sondern auch eine Verletzung des Willens in seinem universalen Streben nach dem Guten dar. Jedes Übel, das mit den persönlichen Interessen zusammenhängt, ist ein Hindernis für den Willen, seinem Drange nachzukommen, ihn zu befriedigen. Aus diesem Grunde sagt Thomas, daß das physische Übel für ein vernunftbegabtes Wesen immer einen pönalen Charakter besitzt, eine Strafe ist², und daß daher auf diesem Gebiete die Einteilung des Übels in Schuld und Strafe eine adäquate ist. Das Übel kann für das vernunftbegabte Wesen nur entweder einen Mangel in seiner überlegten Tätigkeit oder eine Verkürzung seines persönlichen

¹ Ein solches kann in ihm nicht bloß nach seinem absoluten Sein vorhanden sein, sondern auch in allem, was mit ihm in Beziehung steht, worauf also seine Subsistenz sich ausdehnt.

² I 48, 5. Daß hier « Strafe » nicht in einem spezifisch gestalteten, sondern in einem nach jeder Richtung bestimmbar (generischen) Sinne zu nehmen ist, leuchtet ohne weiteres ein. In dieser Hinsicht ist Strafe gleichbedeutend mit willenswidrig. Von diesem Standpunkte aus erhält die Frage eine außerordentlich große weltanschauliche Bedeutung: Wie beurteilt der menschliche Verstand das physische Übel, das mit der Menschheit und mit den einzelnen Personen im Zusammenhang steht? Zu dieser Frage muß der denkende Mensch Stellung nehmen, da das Übel die schwerste Verletzung seiner Souveränität, das größte Hindernis für seinen Drang, in den Besitz des bonum universale zu gelangen, bildet. Je nachdem die Lösung erfolgt, wird auch die Gestalt des allerersten Weltprinzips im Bewußtsein der Menschen lebendig. Die weitere Untersuchung und Klärlegung, wie die Differenzierung der menschlichen Überlegung vor sich ging, gehört der Religionsgeschichte an. Hier interessiert uns nur die Feststellung des

Besitzes bedeuten. Im ersten Falle haben wir die Schuld, die Sünde ; zur zweiten Form gehört alles, was unter dem Namen « Strafe » subsumiert werden kann¹. Das Übel als Strafe gehört demnach der moralischen Ordnung an, nicht als ein wesentlicher Bestandteil, wohl aber als eine Begleiterscheinung derselben. Sie tritt nur als Folge der Schuld oder als ein Mittel auf, von derselben abzuwenden².

Mag man die Frage vom allgemeinen Standpunkte des Übels betrachten oder sie bloß von seiten des vernunftbegabten Geschöpfes darstellen, so kann gewiß *das Dasein von zwei Ordnungen, der physischen und moralischen, und der wesentliche Unterschied zwischen dem physischen und moralischen Übel nicht geleugnet werden. In der physischen Ordnung spielt sich alles passiv ab.* Die einseitige Bestimmung und die einseitig bestimmten Naturbestände spielen hier eine solche Rolle, daß für eine Entwicklung nur im Rahmen der Naturgesetze Platz übrig bleibt, und daß innerhalb derselben neben einem beabsichtigten (*per se intentum*) ein zufälliges Geschehen (*per accidens*) sich vollzieht, das den Untergang des Schwächeren und die Entstehung einer relativ neuen, vollkommeneren Natur mit sich bringt³. In der moralischen Ordnung

hl. Thomas IV C. Gent. 57, daß das Übel im Menschengeschlechte nur dann verständlich wird, wenn es als Strafe für eine Schuld aufgefaßt wird. Diese Ahnung, die im Menschengenoste aufsteigt, wird durch die Offenbarung zur vollen Gewißheit. Auf diese Weise erhält das allgemein « Willenswidrige » im Christentum eine ganz bestimmte Gestaltung innerhalb des Begriffes der Strafe, der alle übrigen Hypothesen weichen müssen.

¹ Die Strafe kann nicht bloß als Ahndung (*vindicatio*) und Rache, sondern auch als Heilmittel (*medicina*) gefaßt werden. Daher wären die Mängel der menschlichen Natur selbst in dem Falle unter dem Begriffe der Strafe, des Willenswidrigen zu subsumieren, wenn sie dem « reinen Naturmenschen » anhaften würden. In dem Falle müßte man sie als Reinigungsmittel betrachten, deren sich die Natur bedient, um die Menschheit zu erziehen und sie für eine höhere Zucht geeignet zu machen. — Diese Gedanken werden durch I 48, 6 bestätigt, wo Thomas begründet, daß die Schuld ein größeres Übel ist als die Strafe. Gott ist nie Urheber des *malum culpae*, wohl aber des *malum poenae*. Das Willenswidrige, sofern hiermit der geschöpfliche Wille bezeichnet ist, kann vom Standpunkte Gottes aus als etwas Gutes, Begehrenswertes erscheinen, sei es als Folge seiner Gerechtigkeit, sei es als Erziehungsmittel zur Erreichung höherer Güter. Daher sind die Überlegungen über die *poena medicinalis* nicht bloß fromme Betrachtungsweisen, sondern wissenschaftlich festbegründete Wahrheiten. Näheres II-II 108, 4.

² I 48, 6 ad 1.

³ Ungemein schön beschreibt der hl. Thomas die Konstanz der Naturbestände I-II 115, 2. Dieser hochwichtige Artikel ist zugleich die beste Unterlage zum Verständnis seiner Universalienlehre. Die allgemeine, notwendige Natur, die als Innerbesitz in jedem Einzelwesen vorhanden ist, wird nicht bloß durch die Übereinstimmung mit den Ideen Gottes sichergestellt, sondern auch durch

spielt die Selbstbestimmung die Hauptrolle. Hierbei sind sowohl das innere Prinzip der Tätigkeit, als auch die Richtlinien derselben nur nach den allgemeinsten Umrissen bestimmt, sodaß die Gestaltung der einzelnen Handlungen, wie auch deren Einfügung unter zusammenfassende Gesichtspunkte (Zwecke) der Selbstbestimmung überlassen bleibt. Man kann infolgedessen sagen, daß die Verwirklichung der moralischen Ordnung dem vernunftbegabten Wesen überlassen ist, das sich hierin aktiv, selbstbestimmend verhält. Das ewige Gesetz, wie auch die von ihm abgeleiteten Normen ziehen nur die Schranken, innerhalb welcher sich das Geschöpf bewegen darf, beschränken aber keineswegs seine Bewegungsfreiheit. Wie der Einzelne und die Gemeinschaft sich nach eigenen Zwecken aufbauen und wie sie sich auf diese Weise in die allgemeine moralische Ordnung einfügen, davon hängt ihr Wert und ihre Bedeutung in jenem Teile des Universums ab, der durch Selbstbestimmung, durch die Ausgießung der eigenen Tüchtigkeit auf Sein und Tätigkeit verwirklicht wird. Den eigenen Wert verleiht der Tätigkeit oder durch letztere der moralischen Welt die handelnde Person, die alle Prinzipien der Tätigkeit selbst erwerben oder dieselben aus eigenem Antrieb benützen muß. All das fehlt der physischen Ordnung. Darum sind die beiden wesentlich verschieden, und auch ihre Begleiterscheinungen sind nicht aufeinander zurückführbar. Das physisch Gute ist von dem moralischen wesentlich verschieden, da die beiderseitigen Entstehungsprinzipien wesentlich verschieden sind. Demgemäß sind auch die Mängel beider Ordnungen wesentlich verschieden, weil sie aus ganz verschiedenen Ursachen entstehen. Die Mängel der moralischen Ordnung treten als bewußte Gegensätze zum ewigen Gesetze auf. Es soll aus ihnen eine Welt entstehen, die außerhalb der Wirkkraft des ewigen Gesetzes steht, ja direkt als dessen Gegenpol gelten will. In der physischen Ordnung ist ein solcher Gegensatz nicht möglich, da ein Versuch, sich dem Seinsgesetze, der Unter-

die einseitig gebundenen Naturkräfte, die unter gleichen Bedingungen immer die gleichen Wirkungen hervorbringen. Diese immer gleichwirkenden Naturkräfte bilden die rationes seminales, welche die konstante Entwicklung der Natur ermöglichen und sicherstellen. Bedenkt man, daß die Wirkungen der nächsten Ursachen in der allgemeinen Wirkkraft der höheren eingeschlossen ist, so sieht man, wie die ganze Natur Trägerin des Gott untergeordneten Universale in *causando* ist, und wie die Verwirklichung der Konstanz ihr von dem höchsten Lenker der Natur anvertraut worden ist. Die Wirkung ist den nächsten Ursachen spezifisch gleichgestellt; ihre Ähnlichkeit mit den entfernten allgemeinen Ursachen ist aber nur nach analogen Verhältnissen zu bestimmen.

ordnung unter die *natura naturans* zu entziehen, entweder eine völlige oder eine individuelle Seinsvernichtung mit sich brächte. *In der moralischen Ordnung geht indessen nicht eine Seinsentziehung vor sich, sondern es erfolgt bloß ein affektiver Bruch mit dem höchsten Seinsprinzip unter dem Gesichtspunkte der Oberhoheit und Auktorität. Aus diesem Grunde ist ein Verbleiben im Sein mit einem vollständigen Abfall von der höchsten Majestät dem Affekte nach vereinbar.* Das so entstandene Übel erhält deshalb einen eigenen Namen und vertritt als « Sünde » einen Mangel, der im physischen Übel nicht vorhanden sein kann¹. Leugnet man die Möglichkeit einer Selbstbestimmung oder das Dasein des ewigen Gesetzes, so ist der wesentliche Unterschied zwischen dem physischen Übel und der Sünde nicht mehr ersichtlich. Werden aber die genannten Momente anerkannt, so ist auch die endgültige, wesentliche Scheidung beider Gebiete anzuerkennen. Darum finden wir, daß dort, wo die Freiheit aufgegeben wurde, die Bedeutung der Sünde ganz anders aufgefaßt wurde und das Erlösungswerk Christi eine ganz eigentümliche Einschätzung fand. Wird das ewige Gesetz geaugnet, so verschwindet das Sündenbewußtsein und von einem Erlösungsbedürfnis kann nicht mehr die Rede sein.

In der Folge handeln wir von der Sünde nur im theologischen Sinne und obwohl unsere Ausführungen von der Sünde im allgemeinen (auch z. B. bei den Engeln) gelten, wollen wir dieselbe hauptsächlich als einen Mangel der *menschlichen* Tätigkeit darstellen. Für die nähere Untersuchung ist prinzipiell maßgebend, was wir über die Heiligkeit

¹ Für unsere Ausführungen ist der Versuch einer Unterscheidung der Sünde in philosophische und theologische Sünde ganz belanglos. Sünde, die der moralischen Ordnung angehört, ist ohne einen ausdrücklich oder inbegriffen bewußten Gegensatz zum ewigen Gesetze nicht möglich. Daher ist eine Sünde, welche keine Beleidigung Gottes wäre, undenkbar. Mängel, die keinen objektiven Gegensatz zum ewigen Gesetze in sich schließen, sind keine Sünden. Ist daher ein objektiver Gegensatz vorhanden, fehlt aber der bewußte Abfall von demselben, so muß die vom gleichen ewigen Gesetze festgestellte Entschuldbarkeit herangezogen werden, um eine Handlung als Sünde qualifizieren zu können, oder davon loszusprechen. Wir können daher von diesem Standpunkte aus nur von einer theologischen Sünde (*offensa Dei*) sprechen, sodaß Gott gegenständlich als Prinzip der Natur und Übernatur die Sünden zwar wesentlich in zwei Gattungen scheidet, aber deren Unterscheidung in *peccatum philosophicum* et *theologicum* durchaus nicht begründet. — Die Sünde als straf- und ahndungswürdige Tat erscheint in *ordine generationis* zuerst als Übertretung der positiven Vorschriften, insbesondere auf dem Rechtsgebiete. In *ordine perfectionis* aber tritt sie im Bewußtsein der Gottentfremdung auf, sodaß auch von diesem Gesichtspunkte aus die Sünde als eine Verletzung Gottes, also als *peccatum theologicum* erscheint.

dargetan haben¹. Den Ausgangspunkt unserer Studie bildet der Satz, daß die Sünde eine Tätigkeit bezeichnet, der die objektive und formale Heiligkeit abgeht. Wir wollen demnach die Gesichtspunkte feststellen, nach welchen die genannten Mängel zu beurteilen sind, und auf die Quellen hinweisen, aus welchen sie fließen, richtiger: *wir wollen die Hindernisse aufsuchen, die den Kontakt der menschlichen Tätigkeit mit den Lebensquellen der moralischen Ordnung hemmen.*

2. Die den Wirkkräften (principium quod et quo) entnommenen Merkmale der Sünde. Der Sündenmakel.

Wie das allgemeine Sein in seiner Anwendung auf die menschliche Tätigkeit als moralisches Sein bestimmt wird und eine von den übrigen Formen verschiedene Art des Seienden vertritt, beschreibt Thomas in den ersten Fragen der I-II (qq. 1-21). Dasselbst sind die inneren und äußeren Prinzipien dargelegt, von denen die Entstehung einer solchen eigenartigen Seinsweise abhängt. Die allgemeinste Charakteristik des moralischen Seins kann durch das «esse secundum rationem» ausgedrückt werden. Diese Formel ist an sich keine Wertbestimmung nach der Richtung des Guten, Schlechten usw., sondern legt nur die Forderung nahe, daß die äußeren und inneren Seinsprinzipien auf dem Gebiete der moralischen Dinglichkeit und Wirklichkeit nicht den Naturkräften, sondern den Geisteskräften der menschlichen Seele zu entnehmen sind. Die Wirkkraft ist der Verstand und der Wille; als Materialursache tritt die menschliche Handlung auf, die nach einer vom Verstande bestimmten Form zu gestalten ist; durch den Zweck aber soll sie zu einem einheitlichen persönlichen Besitz zusammengefaßt und schließlich in die Einheit des vom menschlichen und göttlichen allgemeinen Standpunkt bestimmten Wohles eingefügt werden. Als Wert und Unwert erscheint demnach das moralische Sein auf Grund seiner Form: esse secundum rationem. Den Ausgangspunkt jeder Sittenlehre muß die Erfahrungstatsache bilden, daß in der moralischen Ordnung in den menschlichen Handlungen und durch dieselben die eigenen Gedanken und Pläne einzelner Personen und der gesamten Menschheit verwirklicht werden. Mensch und Menschheit erscheinen hierbei als Teile des Weltalls. Wie aus der Analyse der physischen Gegebenheiten alle Beziehungen des Menschen aufhellen und seine Abhängigkeit vom Universum festzustellen ist, so führt die Betrachtung

¹ Divus Thomas, Jahrg. 1939, Heft 3-4; 1940, Heft 1.

tung seiner geistigen Kräfte zur Erkenntnis, daß er auch als selbstbestimmend tätiges Wesen seine Vollendung nur als ein Teil des Universums erreicht. Wie die physische Analyse zu einem überweltlichen Ansichseienden führt, durch welches die Einheit der Welt und der Bestand derselben bedingt ist, so wird man durch die Erkenntnis, daß der Mensch in moralischer Beziehung der Ergänzung bedürftig ist, bei überweltlichen Richtlinien anlangen, welche die Gedanken und Pläne des Schöpfers darstellen und von deren Verwirklichung die Einheit, das ungehinderte Beharren der moralischen Ordnung und deren lückenlose Entwicklung bedingt sind.

Muß jede Sittenlehre restlos annehmen, daß auf ihrem Gebiete das esse secundum rationem verwirklicht wird, so ist die Kritik in der genauen Feststellung dessen, was dieses esse secundum rationem ist, woher es zu entnehmen ist, ebenso schrankenlos. Nur theistische Überlegungen zwingen, diesen Charakterzug nach überweltlichen Gesichtspunkten, nach dem ewigen Gesetze zu bemessen. Verläßt man diesen Standpunkt, so findet der individuelle und der auf die Angaben der reinen Menschlichkeit angewiesene Verstand in den verschiedensten Formeln eine Unterstellung unter dem Begriffe des esse secundum rationem. Für Thomas ist der theistische Standpunkt maßgebend. Deshalb ist die Moral für ihn « motus creaturae rationalis ad Deum », womit der Gott unterstellte Verstand als Verwirklichungsprinzip der moralischen Ordnung bestimmt wird. Gott tritt in der Sittenlehre des Aquinaten als oberstes Prinzip des gesamten Geschehens auf. Er bewegt den Willen als Wirkursache nach den allgemeinen Forderungen der geschöpflichen Ohnmacht¹, wie auch als Urheber des menschlichen Willens². Als höchstes Gut ist er Gegenstand, der in allen Teilakten des Willens eingeschlossen ist, nach dessen Besitz der Wille strebt und in dem er seine Ruhe findet. Somit bewegt Gott den Willen gegen-

¹ Die allgemeinen Prinzipien der Notwendigkeit und der Ausdehnung dieser Bewegung beschreibt er III Pot. 7 und I 105, 5.

² I-II 9, 6. Die erste Bewegung oder die erste Lebensäußerung eines Wesens ist auf den Urheber seines Seins zurückzuführen, der mit dem Sein und mit den Seinsprinzipien zugleich auch die erste bewegende Kraft gegeben hat. Nach Maßgabe der mechanischen, chemischen usw. Kräfte, die in den konstitutiven Elementen eines Körpers enthalten sind, ist dessen Bewegungsmöglichkeit gegeben. Die erste Bewegung, welche die Grundlage jeder weiteren Veränderung bildet, ist deshalb auf jenes Prinzip zurückzuführen, von dem die materielle Zusammensetzung des Körpers abhängt. Die naturhafte Neigung des Willens zum bonum universale ist die Folge seiner inneren Konstitution, deren Urheber Gott, und er allein ist. Darum ist die allererste Bewegung des Willens, die Grundlage jedes weiteren Begehrens, auf Gott als Wirkursache zurückzuführen, während bei den

standsmäßig, per modum obiecti, als wertbestimmender Maßstab der menschlichen Handlungen und als letzter Zweck, durch den die Einzel-tätigkeiten in eine höhere Einheit zusammengefaßt werden. Wie also die physische Welt voller notwendiger Gottesbeziehungen ist, ohne welche ihr Bestand, ihre Einheit und ihre vollwertige Erfassung nicht möglich ist, so ist auch die moralische Ordnung ohne Gott nicht denkbar und die einzelnen Werte können ohne die Gottesbeziehungen keine Festigkeit und keinen Bestand haben.

Alle Prinzipien des moralischen Seins müssen daher gotterfüllt sein, um einen Wert in der Richtung des Guten darstellen zu können. Fehlt diese Gottesfülle, so muß die Bestimmung der menschlichen Tätigkeit nach den Gesichtspunkten des Bösen, des Schlechten vor sich gehen. Die handelnde Person (principium quod) ist gotterfüllt, wenn ihre persönliche Würde seinshaft in Gott verankert ist, psychisch aber auf der Anerkennung der göttlichen Oberhoheit aufgebaut ist. Dies bringt jene bewußte Unterordnung mit sich, nach der die persönliche Selbstbestimmung im Rahmen der transzendenten und der von ihr bedingten überpersönlichen Normschränken sich vollzieht. Dies schließt den festen Entschluß in sich, daß die Benützung aller persönlichen, sei es naturhaften oder erworbenen Kräfte (principium quo), wie auch des gesamten persönlichen Besitzes nur in Unterordnung unter Gott, also nach den von ihm bestimmten Normen geschieht. Durch eine solche Gottesbeziehung der handelnden Person ist deren objektive Heiligkeit sichergestellt, wie auch die ihrer gesamten Tätigkeit. Nichts wird Gott entzogen, alles ihm unterstellt und auf diese Weise objektiv geheiligt. *Fehlt diese Gottesbeziehung, so fehlt die objektive Heiligkeit, und je mehr dieser Mangel auf bewußte Apostasie von Gott abzielt, desto leichter tritt der Zustand der Entheiligung selbst der einzelnen Werke ein*¹.

nachfolgenden Akten der Wille schon aus eigenem Antrieb tätig ist. I-II 9, 6 ad 3. Man sieht, daß dieser Vergleich des Aquinaten nur die psychische Ordnung berührt und die weitere Beeinflussung nach den Forderungen der metaphysischen Prinzipien nicht bloß nicht ausschließt, sondern voraussetzt.

¹ Die Gottesleugnung allein reicht zu einer solchen moralischen Entfremdung des Menschen nicht aus, da im Streben nach dem bonum universale, von dem man sich nicht befreien kann, die Anerkennung der Oberhoheit Gottes keimhaftpotenziell noch immer eingeschlossen sein kann. Deshalb brauchen die Werke der Ungläubigen oder Gottesleugner durchaus keine Sünden zu sein, da sie ihre Güte von seiten des nächsten Gegenstandes und ihre erwähnte natürliche Gottesbeziehung beibehalten können. Nur wenn der affektive Bruch mit Gott auf die Zerstörung dieser Gottesbeziehung selbst gerichtet ist, kann die ausnahmslose Entheiligung aller einzelnen Handlungen eintreten.

Hieraus ersieht man, daß die Vollendung der persönlichen Würde und des Personbewußtseins innerhalb der Grenzen der Natur nicht erreicht werden kann. Mag der Mensch über die leblose Natur noch so hoch emporragen, so ist seine Abhängigkeit von derselben doch eine derartige, daß sein Hoheitsbewußtsein durch die ständige Hemmung sehr stark herabgedrückt wird. Nicht bloß die Nebenmenschen machen ihm diese Würde streitig, sondern auch die leblose Natur, die oft gerade das versagt, was zur Wahrung und Erhaltung seines persönlichen Wohles notwendig ist. *Solange also der Mensch bloß ein Teil des Universums ist und sein Selbstbewußtsein nur auf diesem Bestande aufgebaut ist, kann seine Persönlichkeit nur als eine unvollkommene betrachtet werden.* Wo und solange der Mensch dem Schicksale (fatum) unterworfen ist, ist er nicht Herr, sondern Sklave, kein wohlgesteuertes, sondern ein von den Fluten der aufgepeitschten Wellen herumgetriebenes Schiff. Nur wenn er über die Macht des Schicksals erhoben wird, wenn in ihm irgendein Seins- und Lebensprinzip vorhanden ist, das den Gesetzen des Schicksals trotzt, vermag das Personbewußtsein in ihm in jener Form zu erstehen, daß er sowohl dem Sein als auch der Gesinnung nach wirklich als Herr der Natur gelten kann. Dem Schicksal sind aber jene Werke Gottes nicht unterstellt, zu denen die Natur keine positive, sei es tätige, sei es leidende, aufnehmende Unterlage bietet. Thomas zählt als solche die Schöpfung und die Verherrlichung der Heiligen auf¹; die übrigen aber können nach dem allgemeinen Begriffe der *potentia obedientialis* leicht erraten werden. Die *gratia consummata* erhebt demnach den Menschen zweifelsohne über die Natur und über den Schicksalswechsel und bewirkt eine derartige persönliche Heiligung, daß das Sein und die Tätigkeit der Oberhoheit Gottes gar nicht entzogen werden kann. Das Gleiche bewirkt in unvollendeter Weise die Gnade, welche dem Menschen in seiner irdischen Pilgerschaft erteilt wird. Sie ist vor allem keine Seinsform, die in den dem Schicksal unterworfenen Naturursachen enthalten wäre. Die Seele ist ein Werk der Schöpfertätigkeit Gottes. Aber in ihrem Entstehen ist sie dem Schicksale unterworfen, weil sie nur dann ins Dasein tritt, wenn die Naturursachen den Leib, als ihren Träger, hervorgebracht haben. Die gesamte Natur vermag aber keine Disposition, keine Anlage, keine Veranlagung hervorzubringen oder auch nur annähernd zu erreichen, aus welcher die Gnade so folgen müßte, wie

¹ I 116, 4.

die Seele aus den leiblichen Bedingungen folgt. *Durch die Gnade erhält also der Mensch einen Seinszuwachs, der ihn über die Natur wesentlich erhebt und ihm eine Oberhoheit verleiht, die nur mit der Majestät Gottes vergleichbar, in ihr gefestigt ist und aus ihr ihren vollen Glanz schöpft.* Die Verleihung einer solchen Oberhoheit und übernatürlichen Personwürde ist die eigentliche Aufgabe der Gnade. Als Persongabe (donum personae) bezeichnet sie nur dies, was auf dem geschaffenen Seinsgebiete allerdings die Höchstleistung bedeutet. Diese Teilnahme an der Personwürde Gottes kann nur durch die Mitteilung der ungeschaffenen Persönlichkeit Gottes übertroffen werden, wie sie in der Tat durch die hypostatische Vereinigung in der Person Jesu Christi erfolgt ist.

Zu dieser seinshaften Erhebung und persönlichen Besiegelung durch die Gnade gesellt sich jene, welche der psychischen Ordnung angehört und dem Bewußtsein des begnadeten Menschen einen ganz besonderen überirdischen, ja übernatürlichen Glanz verleiht. Das nächste Wirkprinzip (principium quo) dieses Bewußtseins ist die Gnade als formale Heiligkeit. Sie bewirkt im Verstande und im Willen eine derartige Erhöhung über ihre natürliche Leistungsfähigkeit, daß im begnadeten Menschen das innerste Leben Gottes nach den Personausgängen abgebildet wird¹. Das Bewußtsein dieses Vorganges, das Erfahrungswissen (scientia experimentalis) um die Gottverbundenheit bildet jene psychische Persönlichkeit, die den begnadeten Menschen auf einer Höhe von Gotterfülltsein zeigt, auf welche kein natürliches Wissen und Streben erheben kann. Was er durch die Gnade seinshaft ist, ein Kind Gottes, ein von dem Schicksal befreiter und über die Natur hoch emporragender Herr derselben, das wird er nunmehr dem Bewußtsein nach, also als lebendiges und lebenspendendes Wesen. Die Gnade des Pilgerzustandes bringt nicht eine volle Befreiung vom Schicksal mit sich. Die natürliche Entwicklung des Leibes und der Seele bleibt ihm weiter unterworfen. Aber der begnadete Mensch ist auch über dieses erhaben, nicht zwar dem Sein, sondern der Gesinnung nach. Er ist Herr und nicht Sklave des Schicksals, seines dem Schicksale unterworfenen Bestandes. Vermag auch die natürliche Überlegung das Problem des Übels nicht zu lösen, so wird der begnadete Mensch durch dasselbe nicht gequält. Für seine Lebensführung ist es durch das Apostelwort endgültig gelöst: Non sunt condignae passiones huius

¹ I 43, 5 ad 2.

temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis¹. Dies ist sein Wahlspruch und das Bewußtsein seiner Oberhoheit hält ihn derartig über den Leiden und über dem Schicksal erhaben, daß diese Umgebung (ea quae extrinsecus apparent) ihn keineswegs irreführen, noch wankend machen kann.

Sowohl die ontologische als auch die psychische Personwürde umgeben den begnadeten Menschen mit einem eigenen übernatürlichen Glanz. Thomas nennt ihn nitor gratiae. Über diesen Begriff haben wir in unserm Buche «Der thomistische Gottesbegriff» geschrieben². Hier interessiert uns dieser Gegenstand unter einem neuen Gesichtspunkte zum Zwecke der Bestimmung des Sündenmakels. Daß derselbe eine Folge der Sünde ist, behauptet Thomas I-II 86, wo er ihn auch als einen bleibenden Zustand beschreibt. Durch die Sünde erleidet der Mensch einen Schaden, er verliert an Wert. Wie der Wert einer körperlichen Substanz in dem Maße abnimmt, in dem sie mit fremden, ihrer Natur entgegengesetzten Bestandteilen vermischt wird, so bringt auch bei den geistigen Substanzen der Kontakt mit minderwertigen Beständen eine Entwertung mit sich. Diese Entwertung heißen wir Makel.

Den Sündenmakel betrachten wir jetzt von seiten des Suppositum (principium quod). Der persönliche Wert besteht in einer hervortretenden Würde, indem die Person durch ihre Selbstbestimmung über andere Bestände emporragt. Diese Selbstherrlichkeit ist ihrem Wesen nach ein Seinsglanz (nitor), in dem die Person einen reicheren Seinsgehalt aufweist als die übrigen Dinge. Dieser substanzielle Vorrang ist unverlierbar; er kann auch in sich nicht vermindert, wohl aber in seinen Äußerungen derart herabgesetzt und verunstaltet werden, daß von einer Herrlichkeit nichts mehr, oder bloß eine Namensähnlichkeit übrig bleibt³. Der Mensch müßte die niedrigeren Dinge als Herr verwalten. Die Sünde kehrt dieses Verhältnis um: er wird von denselben beherrscht, er ist ihr Sklave. Die Ehre (gloria), die er als Herr genießen müßte, verwandelt sich in Schimpf (ignominia) und es tritt hiermit eine Seinsentwertung in dem Sinne ein, daß eine Substanz die ihr naturhaft gebührende Stellung aufgibt und einer andern den

¹ Rom. 8, 18.

² Freiburg 1941, Anhang II: Die Herrlichkeit und Verherrlichung Gottes.

³ In diesem Sinne nennen wir z. B. die Geschicklichkeit, Umsicht usw. des Räubers Klugheit, die Herrschaft des Tyrannen Regierungstüchtigkeit. Man merkt aber sofort, daß diese Dinge keinen Personglanz, sondern dessen Fehlen und Abgang bedeuten.

Platz einräumt, der den ihr untergeordneten Dingen nicht entspricht. *In diesem Umtausch der sonst unvertauschbaren Relationen besteht die persönliche Entwertung; das Verschwinden jenes Glanzes, der infolge des selbtherrlichen Vorranges die Person umgibt, wird als Sündenmakel bezeichnet.* Noch mehr tritt dies dort ein, wo der persönliche Vorrang nicht durch eine substanzielle Wirklichkeit begründet wird, sondern in einer akzidentellen Dinglichkeit gegeben ist. Dies ist der Fall bei der durch die Gnade begründeten persönlichen Würde: durch die Sünde geht dieselbe vollends verloren, sie wird in der Weise zerstört, daß nicht einmal eine positive Veranlagung zu derselben übrig bleibt. Eine schreckenerregende Besudelung infolge des Verlustes des früheren Glanzes und eine beispiellose Erniedrigung infolge des Falles von der Höhe der Gotteskindschaft in die Tiefe der vogelfreien Verbannung und vollständigen Verlassenheit mahnen daran, daß hier eine große Katastrophe vor sich ging und daß dieser Zustand eine nur durch Gotteskraft allein gutzumachende persönliche Entwertung bedeutet. Der Verlust der Gnade bringt eine derartige Seinsentwertung mit sich, daß alle durch die Gnade begründeten Gottesbeziehungen nicht bloß aufhören, sondern den Umtausch, von dem die Rede war, noch häßlicher und schimpflicher gestalten, als es bei dem Verluste der natürlichen Personwürde der Fall ist¹. Diese persönliche Entwertung, welche den Sündenmakel in dieser Beziehung ausmacht, ist demnach mit der völligen Entrechtung, mit dem Ausschluß aus dem Besitze jenes Vorranges gleichbedeutend, den wir oben skizziert haben. *Der Seinsverlust der Gottesbeziehungen und deren Vertausch mit minderwertigen, der persönlichen Würde des Menschen nicht entsprechenden Beziehungen ist der Sündenmakel als persönliche Besudelung und Entwertung.*

Nicht minder groß ist die Entwertung der psychischen Persönlichkeit, die im Bewußtsein der eigenen Würde besonders zum Vorschein kommt. Was seinshaft verloren ging, muß auch für das ehrliche Bewußtsein verloren gegangen sein. Der Mangel an Selbstschätzung, das Bewußtsein der eigenen Wertlosigkeit sind Zeichen eines schuldbar

¹ In diesem Zusammenhange sprechen wir von Gnade im allgemeinen, da die sakramentale Gnade eine unverlierbare, persönliche Besiegelung voraussetzt. Über den Charakter werden wir in anderem Zusammenhange handeln. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß das Fehlen seiner Gefolgschaft, des Gnadenglanzes, die durch ihn objektiv geheiligte Person noch mehr verunstaltet, als die Verdunkelung des Verstandeslichtes das vernunftbegabte Geschöpf zu verunstalten vermag.

verlorenen Glanzes, mit dem jede ehrwürdige Person sich umgeben muß und dessen Licht für die handelnde Person unbedingt erfordert ist, um ihren Lebensweg sicher zu gestalten und dessen Verlust auch die Mitwelt empfinden muß¹. Erstirbt aber auch das ehrliche Bewußtsein, das den Verlust der eigentlichen Personwürde wahrnehmen würde, so ist die psychische Entwertung noch größer. Die Stelle der Wahrheit nimmt die Falschheit ein und die Hellsicht räumt der Verblendung ihren Platz ein. Ist der Sündenmakel eine *privatio nitoris gratiae*, so ist diese Beraubung in beiden Fällen eine furchtbare Finsternis, die das ganze persönliche Sein umgibt und dessen Vorrang und Würde unkenntlich macht. *Im ersten Falle könnten wir den psychischen Zustand, der als persönlicher Sündenmakel auftritt, mit dem Minderwertigkeitsgefühl vergleichen.* Wie tatunfähig eine von demselben beherrschte Person ist, und wie wenig sie ihren Nebenmenschen zu bieten vermag, ist bekannt. Dasselbe muß auch von dem Sünder gesagt werden, der seiner persönlichen Würde und seines eigenen Wertes nicht mehr bewußt ist, oder wenigstens zur Bildung einer solchen Überzeugung keine Seins- und Wertunterlage besitzt. *Im zweiten Falle aber haben wir den Typus der aufgeblasenen Hoffart* vor uns, dem weder das Menschliche noch das Göttliche mehr heilig ist. Ist der erste eine Last für sich und für die Gesellschaft, so ist der zweite eine eigentliche Gottesplage, ein Fluch: unerträgliche Überhebung über andere und eine auf viele Menschenbeziehungen sich erstreckende Gewalttätigkeit zeigen die innere Zerrüttung und Verfinsterung an.

Dem Sündenmakel als bleibendem Zustand, der eine Folge der Sünde ist, muß eine persönliche Zerrüttung als Ursache der Sünde und ihres Makels vorausgehen. Die Sünde, wie jedes Übel im allgemeinen, kann nur auf eine *causa deficiens* zurückgeführt werden. Dieser Mangel liegt allerdings in den nächsten Prinzipien der Tätigkeit; dort aber, wo das *principium quod* selbstbestimmend vorgeht, muß auch die Person selbst in ihrem Personsein Schaden gelitten haben, bevor sie die nächsten Prinzipien mangelhaft bestimmt. Der Verlust der persönlichen Würde muß ontologisch und psychisch der Sünde vorausgehen. Nur die Gottverlassenheit kann gottwidrige Werke hervorbringen. Psychisch kommen die verschiedenen Hemmungen in Betracht, welche die richtige Einschätzung der eigenen persönlichen Würde hindern

¹ So tritt der Zustand ein, den Job 9, 32 beschreibt: *Tamen sordibus intinges me et abominabuntur me vestimenta mea.* Der Sünder erscheint so besudelt, daß er selbst von seiner nächsten Umgebung verabscheut wird.

oder unmöglich machen. Das aktuelle Bewußtsein der Gotteskind-schaft oder der Gottesbeziehungen im allgemeinen ist mit der sündhaften Selbstbestimmung gänzlich unvereinbar. Dasselbe muß ganz verschwinden oder so verdunkelt werden, daß sein Glanz und seine führende Leuchtkraft auf die Selbstbestimmung keinen Einfluß übt, oder darin so gehemmt wird, daß sein Licht die Finsternis nicht durchdringen kann. Wir gelangen hiermit zu einer Verfinsterung, die die handelnde Person in das Dunkel entweder der Pflichtvergessenheit oder der Schwäche und Ohnmacht hüllt. Es geht demnach dem Sündenmakel als bleibendem Zustand eine Beraubung des Personglanzes voraus. *Sündigen kann nur eine Person, die die Herrschaft über ihre Tätigkeitsprinzipien, über deren Gegenstände und über die ihr unterstellte Umgebung verloren hat. Sündigen kann weiters nur eine Person, die sich über ihr Seinsprinzip ungebührlich erhebt und ihm die schuldige Ehrfurcht und Unterwerfung verweigert.* Aus diesen dunklen Quellen fließt die Sünde und erhält ihre Merkmale, die an ein pflichtvergessenes und ohnmächtiges Suppositum als principium quod der Tätigkeit erinnern. Als Pflichtvergessenheit wird die Sünde mit dem Ausdrucke ἀμέλεια bezeichnet, die eine allgemeine Nachlässigkeit bedeutet. ἀσέβεια drückt bereits die frevelhafte Verachtung der Gottheit aus. ἀνοσιότης schließt beides in sich unter dem Begriffe einer wirklichen Gottlosigkeit. Sehr scharf ist die Umschreibung in dieser Beziehung im Worte ἐθελοκάκησις, wo schon die Etymologie des Wortes an die vorsätzliche (θέλω) Schlechtigkeit mahnt, also einen Abfall des Sünders von seinen Verbindlichkeiten bedeutet.

Die Kraftlosigkeit der Person des Sünders drückt ἀδυναμία aus, wie auch ἀρρώστημα, das bei den Stoikern die Fehlerhaftigkeit des noch nicht geläuterten Menschen bedeutet. Μοχθήρια bezeichnet die Unbrauchbarkeit, den sittlichen Verfall, die Verwundung, und ist mit ἀσθένεια gleichbedeutend, worin die Kraftlosigkeit und Schwäche sehr prägnant ausgedrückt wird.

Die Sünde setzt demnach eine persönliche Entwertung voraus, die als vorübergehende Beschaffenheit ebenso beschrieben werden kann, wie der bleibende, zuständige Sündenmakel. Von dem Sündenmakel vermag sich keine geschaffene Person zu befreien. Sie ist daran gebunden, sie ist von Todesschatten und Finsternis umgeben, solange der helle Gnadenglanz nicht wieder aufleuchtet ¹. *Diese Notwendigkeit,*

¹ Den Eintritt des unverwischbaren Sündenmakels kann man mit voller Gewißheit nur für das Gnadengebiet behaupten. Von hier aus schließen wir

dem Sündenmakel unterliegen zu müssen, nennen wir Sündenschuld (reatus culpae). Auch diese muß in der handelnden Person gegründet sein, von ihr auf die Seele in Form eines bleibenden Zustandes übergehen. Hier tritt uns der Sünder als ein von einem bewußten Fehler oder Mangel behaftetes Suppositum entgegen, das für seine Tat verantwortlich ist und in dieselbe alle Mängel und jede Schuld selber hineinträgt. Selbstverschuldete Pflichtvergessenheit und Schwäche sind die Sündenquellen, und deshalb ist eine von Fehler und Schuld behaftete Person Ursache der Sünde. Die Fehlerhaftigkeit drückt λείπω aus, worin ein Nachlassen, oder auch Auslassen, die Unterbrechung einer kontinuierlichen Tätigkeit nahegelegt wird. Diesem Ausdruck entspricht das lateinische « deficio » und seine Ableitungen, z. B. defectus. Die Sünde wird unter diesem Gesichtspunkt ἔλλειψις genannt, das ein allgemeiner Ausdruck für jedes Defektvolle, Mangelhafte, unter dem Maß Bleibende ist. Ἀμαρτήματα, ἁμαρτία und πλημμέλημα sind weitere Bezeichnungen für die Fehlerhaftigkeit des Sünders, die dann, von der Ursache auf die Wirkung übertragen, auch deren Wesensmerkmale ausmachen. Αἰτία bezeichnet die Schuld als Beschuldigung, welche die sündige Person als Ursache sich zuzieht.

Ist die Sünde eine fehlerhafte menschliche Handlung, so ist der Grund dieser Mangelhaftigkeit hauptsächlich in den nächsten Prinzipien (principium quo), die sie hervorbringen, zu suchen. Die einzelnen Akte, durch welche Verstand und Wille gestaltet und einer festen Bestimmung (imperium) zugeführt werden, sind wohlbekannt. Weder der Verstand noch der Wille sind in sich wirkliche Werte. Nur der Potenz nach sind sie auf ihre Gegenstände hingeordnet. Der tatsächliche Besitz oder das Wirklichwerden nach denselben ist einem mühsamen Vorgange überlassen. Von dem Ablauf dieses Vorganges hängt der Seinswert des Verstandes und des Willens als Ursachen der menschlichen Handlung ab, wie auch der moralische Seinswert dieser selbst. Der Verstand geht zunächst zielsetzend vor, worauf die Annahme oder die Zurückweisung (intentio) von seiten des Willens erfolgt. Keimhaft ist damit das Schicksal der menschlichen Handlung ent-

auch auf die gleiche Forderung für die reine Natur. Etwas Ähnliches liegt hier vor wie bei der Reue. Mit dem natürlichen Lichte des Verstandes sehen wir nicht ein, daß zur Vollkommenheit der Reue der Abscheu vor der begangenen Sünde erforderlich ist. Die Offenbarung belehrt uns darüber mit aller Klarheit. Rückschließend behaupten wir, daß dies auch eine Naturrechtsforderung ist; ein Beweis, daß die Offenbarung die natürliche Erkenntnis ergänzen oder bekräftigen kann.

schieden, da eine unabänderliche Zielsetzung eigentlich schon alles in sich schließt, was zur Verwirklichung derselben erfordert ist. Die Hinfälligkeit der menschlichen Entschlüsse, wie auch die schrittweise Annäherung zum Ziele erfordern indes eine Reihe weiterer Akte, um die menschliche Tätigkeit ihrer Vollendung entgegenzubringen. Die Beratung, die Auswahl der geeigneten Mittel bezeichnen nur schematisch die Grenzpunkte, die auf diesem Wege berührt werden müssen. Alles muß genau abgewogen, nach dem wesenhaften Gegenstand bemessen und den Umständen angepaßt werden. Ist der Verstand mit allen diesen Prinzipien ausgerüstet und der Wille geneigt, nach denselben zu handeln, so haben wir alles, was zur Verwirklichung eines esse secundum rationem notwendig ist. Je nach der Differenzierung dieser Prinzipien fällt auch die menschliche Handlung gut oder böse, recht oder unrecht, gerecht oder ungerecht usw. aus¹. Wie der Verstand in seinen spekulativen Urteilen irren kann, so ist dies noch mehr auf dem Gebiete des praktisch Wahren möglich. Und wie der Wille in seinen Entschlüssen fest und unbeweglich sein kann, so ist auch das Gegenteil möglich; ja, seine Wandelbarkeit bringt es mit sich, daß er das wirklich Gute mit dem scheinbaren verwechselt und so seine Entscheidungen verunstaltet. Hieraus entsteht die Bestimmung des Verstandes und des Willens nach Qualitäten verschiedenster Arten und Werte, nach welchen die Moralität der genannten Prinzipien und ihrer Tätigkeit beurteilt wird.

Die fördernden und hemmenden Elemente des Willensentschlusses bespricht Thomas genau. Zu diesen gehören vor allem die Gemütsbewegungen (*passio*), die das Verstandesurteil leicht beeinflussen und zu dessen Erleuchtung oder Verdunkelung wesentlich beitragen. Auch die

¹ Die hauptsächlichsten Merkmale der menschlichen Handlung stellt Thomas I-II 18-21 zusammen. Sie können nach folgendem Schema veranschaulicht werden :

Esse secundum rationem = esse morale	conformitas cum norma agendi	{	cum norma transcendente, cum lege aeterna	{	cum lege naturali	
			cum normis immanentibus		cum lege positiva	
	in suis proprietatibus	{	pure	{	ut consequuntur ex conformitate vel difformitate cum normis	bonum, rectum, iustum malum, iniquum, iniustum
			relative ad retributionem		ut sequuntur ad responsabilitatem subiecti agentis	laudabile vituperabile meritorium demeritorium.

Einstellung zum Wissen selbst spielt eine große Rolle bei der moralischen Wertung, wie auch die habituelle Ausrüstung sowohl des Verstandes als auch des Willens¹. Das Licht des Verstandes ist die Wahrheit. Sie ist seine Stärke, wie auch die Leuchtkraft für das eigentliche Menschsein. Die Stärke des Willens besteht in seiner Festigkeit in der Verfolgung des Guten und in der beharrlichen Ausführung der zielbewußten Pläne. Die natürliche Bestimmung zu diesen Gegenständen ist in der Form einer transzendentalen Relation beiden Fähigkeiten eigen. Sie sind nur dann in ihrer naturgemäßen Lage, ihr Wirklichwerden ist nur dann ein der Natur entsprechendes, wenn sie im Besitze des Wahren und des Guten sind. Hieraus entsteht ihr Seinsglanz, hierdurch entsprechen sie ihrer natürlichen Bestimmung, und nur in dieser Ausrüstung können sie jene Stellung behaupten, die ihnen sowohl im Personsein, als auch im Universum selbst, dessen entwicklungsfähiges und -verpflichtetes Glied der Mensch ist, zukommt. Die natürliche und naturgemäße Gestaltung und Ausrüstung eines Dinges stellt dessen Wohlsein, Schönheit und Seinsglanz dar, die Verminderung derselben aber erscheint als Übel, Verunstaltung, Seinsverstümmelung und Besudelung. Glanz bedeutet auf dem Seinsgebiete Vollständigkeit, ein entsprechendes Wirklichsein, den Sieg des Seins (actus) über das Nichtsein (potentia). Für den Verstand bedeutet das den Besitz der Wahrheit, für den Willen den Besitz des Guten. Finsternis, Verdunkelung bezeichnen auf dem Seinsgebiete Unvollkommenheit, Unvollständigkeit, das Fehlen des Wirklichseins, das Überhandnehmen, den Sieg des Nichtseins (potentia) über das Sein (actus). Deshalb wandelt der Verstand ohne die Wahrheit in der Finsternis und der Wille ohne den affektiven Vollbesitz des Guten im Schatten des Todes. Beiden fehlt die Bewegungsfreiheit und die natürliche Nahrung, sodaß ihr Weg ein Zwang, ihr Leben nur ein schattenhaftes, außer dem eigentlichen Lebensraume sich abspielendes Dasein bedeutet.

Aus diesen Erörterungen erhellt, warum vor allem die Sünde wider-natürlich ist². Sie ist sowohl in sich, als in ihren Ursachen eine Seinsverminderung. Die Natur ist, statisch genommen, immer eine proportionierte Seinsvollendung; dynamisch betrachtet ist sie aber eine Er-

¹ In bezug auf die Sünde legt dies alles Thomas I-II 75-84 meisterhaft dar, so daß man über die Ursachen der Sünde prinzipiell eine vollständige Übersicht erhält. Man findet hier eine Anleitung, wie die Moralität der einzelnen Handlungen individuell zu beurteilen ist.

² I-II 71, 1-2.

gänzung durch solche Prinzipien, die eine der Natur entsprechende, fehlerlose Tätigkeit ermöglichen. Die substanzielle Natur ist in sich einer Vermehrung oder Verminderung nicht zugänglich¹. Nur ihre Lage (dispositio) kann dem Stande oder dem Falle nach (gemäß einer Zuständigkeit, status) eine Veränderung erfahren². Von einer solchen Veränderung redet Thomas I-II 81 ff. Sie wurde durch die Sünde Adams herbeigeführt und bedingt die Fortpflanzung der menschlichen Natur in einer dem Urzustande gegenüber minderwertigen Form. Thomas behält recht, wenn er IV C. Gent. 52 hinter den zahlreichen Unvollkommenheiten der menschlichen Natur und hinter dem Siege der Materie über den Geist eine Besudelung und Entkräftung der Natur vermutet. Was er schon für den Verstand als eine annehmbare (probabiliter potest aestimare), wenn auch nicht beweisbare Wahrheit ansieht, wird durch die Offenbarung zur vollen Gewißheit erhoben und als Glaubenswahrheit vorgelegt. Die menschliche Natur befindet sich nicht in einer Lage, in der ihr voller Seinsglanz, insbesondere aber die Herrschaft des Geistes über die Materie hervortreten würde. In ihrem jetzigen Zustande ist eine Seinsverkümmern festzustellen, die zwar nicht die substanziellen Bestandteile der Natur, aber doch deren Wohlordnung betrifft. Die Erbsünde zählt Thomas unter den Ursachen der persönlichen Sünden auf. Als persönliche Sünde Adams hat sie die Verunstaltung der menschlichen Natur herbeigeführt; als Erbstück der Menschheit übt sie ihren traurigen Einfluß auf alle Menschen aus, die von Adam abstammen. *Widernatürlich ist die Lage der menschlichen Natur, weil sie jener Seinsvollkommenheit entbehrt, die ihr als eine naturgemäße Vollendung von ihrem Schöpfer gnadenvoll zugestanden wurde; und infolge dieser Seinsverkümmern geht ihr ein Glanz, ein Vorrang ab, der sie sichtbar über die Körperwelt erheben und von deren verderblichem Einfluß vielfach befreien würde.*

Der Seinsmakel der Natur macht das Wesen der Erbsünde und ihrer eigentlichen Besudelung nicht aus, wohl aber ist sie deren Folge und verbleibt auch noch als Schwäche und Krankheit der Natur, wenn die Person von dem Makel der Erbsünde befreit ist³. Die Entwertung

¹ I-II 85, 1.

² Den Begriff des status naturae und personae kann man am ersprießlichsten nach II-II 183 bilden.

³ Sehr schön bespricht den Vorgang der Besudelung der hl. Thomas III 8, 5 ad 1. Durch die Zeugung wird eine Natur fortgepflanzt, der der status integritatis nicht bloß nicht gehört, sondern die dessen direkt unwürdig ist. Der status integritatis war zwar eine Gabe innerhalb der Naturgrenzen, besaß aber

des substanziellen Prinzips bringt auch eine solche der nächsten Prinzipien mit sich¹. Die Gottverlassenheit der Natur ist eine vollständige. Die Vorzüge des status integritatis wurden ihr im Interesse der gänzlichen, hemmnungslosen Unterwerfung unter Gott durch die Gnade zugestanden. Der Verlust der Gnade hat auch den der Naturvorzüge zur Folge gehabt, sodaß die menschliche Natur in ihrer jetzigen Lage in einem minderwertigen und seinshaft abgeschwächten Zustande sich befindet. Und weil diese krankhafte Disposition auch den nächsten Prinzipien der Tätigkeit (Verstand, Wille, sinnliches Begehungsvermögen usw.) anhaftet, kann Thomas im Prolog zur Erbsünde behaupten: « habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem ». Betrachten wir demnach die Prinzipien der Sünde in der Richtung der Wirkursächlichkeit, so finden wir als eine allgemeine Ursache derselben die abgeschwächte, in ihrem Sein ver-

in der uns bekannten Ordnung der Vorsehung seinen Daseinsgrund in der heiligmachenden Gnade. Die Natur wurde deshalb geschmückt und in einen Stand versetzt, in dem die Forderungen des Geistes die Oberhand gewannen, damit das Personsein den Glanz der Gottesbeziehungen umso heller aufzuweisen vermöge und so durch die heiligmachende Gnade die Natur auch eine übernatürliche Ähnlichkeit und Adelung erfahren könnte. Die Ursache-Priorität (in ordine perfectionis) gehört demnach unstreitig der Gnade zu, aber in der Entstehungsordnung (in ordine generationis) ist die Natur mit ihrer standesmäßigen Ausrüstung früher, und als solche Seinsgrund der Gnade, ähnlich wie die körperlichen Dispositionen Seinsgrund der Seele sind. Auf eine Natur in statu integritatis würde die Gnade naturgemäß folgen, wie auf die körperlichen Dispositionen naturgemäß die Seele folgt. Wird also nicht die natura integra, sondern die natura corrupta fortgepflanzt, so ist auch das Personsein ein solches und kann die heiligmachende Gnade keineswegs beanspruchen: die verdorbene, minderwertige Natur ist Ursache der persönlichen Besudelung infolge des Fehlens der heiligmachenden Gnade. Die durch Christus hergestellte Gnadenordnung wird nicht durch die Fortpflanzung der Natur, sondern durch die persönliche Tätigkeit vermittelt. Die Natur, welche seinem heilenden Einflusse unterstellt wird, ist nur ein Schuldschein, ein Gegenstand des Mißfallens Gottes, so daß sie nicht direkt Unterlage der Tätigkeit Christi ist. Sie bezieht sich zunächst auf das Personsein, das durch das Heilswerk Christi und durch dessen Mitteilung in den Sakramenten die Gottesbeziehung nach der Adoptivkindschaft wieder erlangt. Die Natur nimmt an dieser Wiederherstellung in ihrer Eigenschaft als Natur nicht teil, d. h. sie wird des status integritatis nicht teilhaft. Nur als Besitz einer begnadeten Person erhält sie die übernatürliche Adelung, nach welcher sie der Gotteskindschaft entsprechend sein und tätig sein kann. Hier ist also die umgekehrte Ordnung: Die Person-Heiligkeit, als sanctitas obiectiva, ist der Seinsgrund der Heiligung der Natur nach der Richtung der sanctitas formalis, die aber keineswegs eine Heilung der Natur in ihren natürlichen Proportionen bedeutet, sondern bloß ein Zugeständnis an sie und eine Ergänzung nach übernatürlichen Möglichkeiten bedeutet.

¹ Die Ausdehnung dieser Entwertung bespricht Thomas I-II 85.

minderte Natur. Sie ist ihres Seinsglanzes beraubt, in ihren Wirkkräften geschwächt, also als Natur besudelt, bemakelt und mangelhaft.

Die ganz natürliche Lage¹ der menschlichen Natur wäre der status integritatis. Der bloße Nichtbesitz desselben würde für den Menschen keine Unvollkommenheit bedeuten. Allein sein Verlust ist eine Seinsverminderung und führt deshalb auch einen widernatürlichen Zustand für deren Besitzer herbei. Da in der jetzigen Lage der Menschheit eine solche im Sein verminderte Natur fortgepflanzt wird, die auf die menschlichen Handlungen, besonders wegen jener Mangelhaftigkeit, welche man Begierlichkeit (concupiscentia) nennt, einen großen Einfluß ausübt, so können wir sagen, daß *die Sünde, die auf sie, als auf ihren Urgrund zurückzuführen ist, immer ein widernatürliches Geschehen, eine widernatürliche Tat bedeutet.*

Infolge der Erbsünde befindet sich die menschliche Natur außerhalb ihres eigentlichen Lebensraumes. Sowohl die Seinsverbindung mit Gott, als auch das unstillbare Verlangen nach ihm, beweisen, daß der Lebensraum der Seele, wo sie ihre Nahrung suchen und sich erziehen muß, Gott ist. Durch die Urgnade wurde der Mensch nicht bloß zur Umgebung dieses Lebensraumes, sondern auch zu dessen innersten Schätzen zugelassen; durch den Verlust der Urgerechtigkeit ist sie von denselben ausgeschlossen. Die Seele muß die Nährwerte dieses Lebensraumes nicht bloß entbehren und sich mit einer minderwertigen Nahrung begnügen, sondern infolge ihrer Entkräftigung vermag sie selbst die natürlichen Gegenstände nur unvollkommen zu bearbeiten, wie dies die zahlreichen Irrtümer des Verstandes und die mangelhaften Entscheidungen des Willens beweisen. *Auf diese Weise kommt der Mensch auf seiner Pilgerfahrt mit mannigfachen, für seine durch die Gnade geadelte Natur fremden Elementen in Verbindung, die ihre Entwertung herbeiführen.* Aus einer so besudelten Natur und aus der mangel- und makelhaften Gestaltung der nächsten Tätigkeitsprinzipien können nur besudelte Taten folgen, die man Sünden nennt. So hat die Sünde außer der persönlichen Makel auch eine andere zur Folge, die man formale Besudelung nennen kann und die die eigentliche Grundlage der objektiven, persönlichen Entwertung ist.

Der eigentliche Sündenmakel ist eine Beraubung des Gnadenglanzes. In welchem Sinne dies eine Verfinsterung, eine Versetzung

¹ Sofern unter « natürlich » die letzte Grenze verstanden wird, die im Rahmen der Natur, wenn auch nicht ohne einen Eingriff ihres Urhebers erreicht werden kann.

ins Reich des Todes und eine vollständige Seinsentwertung bedeutet, werden wir später besprechen. Der Sündenmakel ist also eine allgemeine Entkräftung, Verdunkelung und Seinsverminderung der menschlichen Natur und ihrer Tätigkeitsprinzipien. Wie aber jede tugendhafte Handlung die Schönheit und den Seinswert einer begnadeten Person erhöht und sie in einem neuen Glanze erscheinen läßt, so vermindert auch jede Sünde den persönlichen Wert und führt eine neue Besudelung herbei. Dies ist die formale Entheiligung der Seele. Sie weist ebensoviele Arten auf als es Arten der Sünde gibt, und ebensoviele Schattierungen als die zahlenmäßige Vervielfältigung der Sünde sie zur Folge hat¹. Mit dieser Lehre steht der hl. Thomas auf einem festen Boden. Die Psychologie lehrt ziemlich einmütig, daß kein Bewußtseinsinhalt völlig spurlos verschwindet. Eine angemessene Änderung, die einen Zuwachs oder eine Verminderung der psychischen Persönlichkeit mit sich führt, ist eine beständige Begleiterscheinung des Seelenlebens. Umsomehr muß dies der Fall sein bei Handlungen von solcher Tragweite, wie die *actus humani* es sind. Nach Analogie der psychischen Verminderung müssen wir auch den Sündenmakel als eine formale Entweihung und Besudelung auffassen. Die dynamische Seinsgrundlage desselben ist in den mangelhaft und fehlerhaft gestalteten Tätigkeitsprinzipien zu suchen; statisch aber ist er eine Verdunkelung der Seele durch minderwertige Produkte, ein Schatten, der dadurch auf sie fällt, daß die Gnadensonne sie nicht belichtet und ihre Wirkung durch Hindernisse verschiedenster Art (die einzelnen Sünden) gehemmt wird. Der Sündenmakel ist demnach eine Seinsverminderung der Seele infolge der Beraubung der richtigen Geisteswerke und eine Besudelung durch Taten, die entweder eine Beimischung mit Elementen, die unter der Seele stehen (Fleichessünden) oder einen Mangel an Berührung und Zusammenhang mit den Gottesbeziehungen bedeuten. Der Sündenmakel ist endlich die Versetzung der Seele in eine widernatürliche Lage, in der sie sich nicht ihrer Natur entsprechend bewegen, und aus welcher sie sich selber nicht befreien kann (*reatus culpae*).

* * *

Die Lehre vom Sündenmakel können wir also zusammenfassen:

1. Der Sündenmakel ist eine Folge der Sünde, setzt aber die Entwertung und die Besudelung der Tätigkeitsprinzipien voraus.

¹ I-II 86, 1 ad 3.

2. Als objektiver Mangel (Gegensatz zur sanctitas obiectiva) ist er eine Entwertung des Personseins, eine Beraubung jenes Glanzes, der ihm auf Grund der Oberhoheit und des Seinsvorranges naturgemäß gebührt. Dies gilt auch, und in erster Linie, für die Gnadenordnung, da der Gnadenglanz ein persönlicher Besitz ist und so vermittels der Person die Natur erhellt (mediante persona competit naturae) und in eine höhere Stellung versetzt. Sofern das Personsein seinshaft keine Entwertung erfährt, wie dies bei der substanziellen Persönlichkeit und bei dem sakramentalen Charakter der Fall ist, kann der Sündenmakel als eine Versetzung in eine widernatürliche Lage gefaßt werden, indem die Person den Gnadenstand, den sie haben müßte, entbehrt oder dessen unwürdig ist.

3. Als formale Besudelung (Gegensatz zur sanctitas formalis) ist er eine allgemeine Entkräftung der Natur, die sich außerhalb ihres Lebensraumes befindet, lebensunfähig, tot, und in eine widernatürliche Lage versetzt ist. So ist er die privatio nitoris gratiae. Innerhalb dieser allgemeinen Seinsverminderung unterscheiden wir die den einzelnen Sünden eigentümliche Verunstaltung der Seele, die den Seinsglanz, die Ausgießung des esse secundum rationem auf die psychische Persönlichkeit und auf alle ihre Elemente und dynamischen Äußerungen ähnlich vermindert und verfinstert, wie umgekehrt die tugendhaften Taten ihn steigern und erhellen.

4. Der Sündenmakel, als bleibende Folge der Sünde, ist der Inbegriff alles Häßlichen, Mangelhaften, Verschuldeten, das in dieser enthalten ist. Von ihm entgehend, können wir auf die Zerrüttung der handelnden Person und auf die Entkräftung ihrer Fähigkeiten schließen und so die Sünde nach allen Merkmalen und Wesenszügen erkennen. Im Folgenden werden wir die Mängel untersuchen, die von seiten des Gegenstandes und dessen Objektsbeziehungen der Sünde anhaften.

(Fortsetzung folgt.)

Anhang zu Fußnote 2, S. 142.

Einfluß des ersterkannten Seins auf die gesamte Verstandesfähigkeit.

Das « Sein » bedeutet sowohl als Seinsprinzip (principium essendi) wie auch als Erkenntnisprinzip (principium cognoscendi) einen Vorrang (auctoritas) über alle Einzelercheinungen der Wirklichkeit und der Erkenntnis. Der Bestand des Teilhabenden ist an das Ansichseiende gebunden, kann nur aus diesem abgeleitet werden: Omne quod est per participationem, reducitur in id, quod est per essentiam. Der Vorrang des Seinsprinzips

ist absolut und in allen Fällen eindeutig bestimmbar, während der Primat des Erkenntnisprinzips relativ ist, sodaß diesem sowohl in sich (dem Inhalte nach) als auch in seiner führenden Stellung, je nach der spezifischen Verschiedenheit des Verstandes, dessen Gegenstand es bildet, eine ganz eigene Bedeutung zukommt. Meisterhaft schildert dies der hl. Thomas I 79, 2. Das Gemeinsame ist, daß das allgemeine Sein ersterkannter Gegenstand (*primum cognitum, obiectum primarium*) und Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) für jeden Verstand ist. *Nur ist die Allgemeinheit wesentlich verschieden, je nach der Fassungskraft der Vernunft.* Letztere kann sich dem Gegenstand gegenüber tätig, schöpferisch, oder aufnehmend, passiv verhalten. Das erste bedeutet durchaus nicht die Hervorbringung des Gegenstandes, dessen Priorität naturhaft vorausgesetzt werden muß. Das Sein ist der Träger des Wahren und des Guten, sodaß diese naturhafte Ordnung als unvertauschbare Beziehung dieselben begleitet. Wir können demnach von einer schöpferischen Vernunft nur in dem Sinne reden, daß das Sein reine Wirklichkeit ist, in der Vernunft und Wille sowohl seinsmäßig als auch in gegenständlicher Beziehung identisch sind. Auf Grund dieser Gleichheit beherrscht die Vernunft ihren Gegenstand ebenso, wie derselbe als Sein das Gesamtgebiet des Seienden beherrscht, in sich faßt. Seins- und Erkenntnisgrund, und deshalb auch Seins- und Erkenntnisordnung, sind in diesem Falle identisch. Das allumfassende Sein (*actus omnium intelligibilium*) ist der ersterkannte Gegenstand und Erkenntnisgrund der göttlichen Vernunft.

Verhält sich aber die Vernunft zu ihrem Gegenstand aufnehmend, so kommt demselben eine Seins- und Wirkungspriorität in der Richtung der gegenständlichen Verwirklichung zu. Für das rein geistige Wesen bezeichnet die eigene Substanz den ureigenen Gegenstand und auch den Erkenntnisgrund. Auch die mitgeschaffenen Begriffe sind nach den Forderungen derselben gemessen und eingegossen. Aus diesem Grunde kann man sagen, daß der Gesichtskreis eines solchen Wesens sowohl dem Umfange als auch dem Inhalte nach durch den Seinsgehalt, durch den Vollkommenheitsgrad der eigenen Substanz gezogen ist. Da nun die eigene Substanz zugleich mit den von ihrem Seinsgehalt erforderten Species erfaßt wird, kann man sagen, daß das allgemeine Sein hier eine der eigenen Wesenheit angemessene Fülle von Wirklichkeit bedeutet (*ens in quidditate substantiae immaterialis*), die aber mit einer Möglichkeit von noch weit größerem Umfange verbunden ist. Gerade diese Vervollkommnungsfähigkeit solcher Wesen ist der Ausgangspunkt von Fehlern und Sünden. Ihr Gesichtskreis ist nach dem Maßstabe des geschaffenen Seins (*esse participatum*) bestimmt. Dies ist aber auch für die vollkommenste geschaffene Substanz sehr beschränkt, sodaß ein Auflehnen (*superbia*) entweder gegen diesen Tatbestand oder ein selbtherrliches Streben nach Verwirklichung des potenziellen Teiles das Schicksal solcher Wesen in der Richtung des unabänderlichen Übels entscheiden kann.

Die eigentümliche Seinsbeschaffenheit der Seele bringt es mit sich, daß die menschliche Vernunft ihrem Gegenstande gegenüber sich nicht bloß aufnehmend verhält, sondern daß derselbe eine noch größere Be-

schränktheit aufweist, als jener der rein geistigen Substanzen. Wie die Seele kraft ihres Wesens *actus corporis* ist, entspricht auch dem menschlichen Verstande das materiell Seiende (*ens in quidditate sensibili*) als ureigenster Gegenstand. Der ganze Gesichtskreis des Menschen ist durch ein solches Sein gezogen, sodaß für seine Vernunft ein anderer natürlicher Erkenntnisgrund nicht möglich ist. Als ersterkannter Gegenstand ist dieses Seiende ganz unbestimmt, verworren, weist aber kraft seines Ursprunges auf die Sinnenwelt hin, welcher seine nähere Bestimmung entnommen werden kann. Dieser ersterkannte Seinsbegriff ist der Gegenstand jeder weiteren Verstandestätigkeit, indem er gleichsam als Stoff der Gestaltung und der Begriffsbildung benützt wird. Aus ihm entsteht durch die analytische Abstraktion der logisch allgemeine Seinsbegriff, der völlig inhaltsleer ist, aber eben deshalb eine unendliche Beziehbarkeit aufweist und als solcher eine gemeinsame Aussageweise ist. Durch die synthetische Abstraktion entsteht der Inhaltsreichtum des menschlich faßbaren Seinsbegriffes. Er ist der Begriff des *esse participatum*, in dem alle inneren und äußeren notwendigen Beziehungen der Sinnenwirklichkeit keimhaft (aber nicht mehr in *potentia* wie im logisch allgemeinen Sein, sondern *actu*) enthalten sind. Daher ist dieser Seinsbegriff der tatsächliche Erkenntnisgrund jeder real begründeten Verstandestätigkeit, während das andere allgemeine Sein nur zu logischen Möglichkeiten, zu reinen Denkobjekten führt, die an sich, ohne die Begründung durch das *esse participatum*, bloß *entia rationis* sind. Man kann daher sagen, daß dieser Seinsbegriff das allumfassende *medium in quo* jeglicher natürlichen menschlichen Erkenntnis ist. Diese Führung ist indes ganz allgemein und vermittelt über die Einzelgegenstände bloß eine verschwommene Erkenntnis, welche nur die allen gemeinsamen Merkmale (*rationes communes*) darstellt. Die menschliche Erkenntnis bringt nicht bloß eine Schematisierung dem logischen Umfange nach, sondern auch eine inhaltliche Verallgemeinerung mit sich. Aus diesem Grunde stellt auch das höchste Produkt menschlicher Abstraktion, der reale Seinsbegriff, eine solche Allgemeinheit dar, welche zwar alle notwendigen Seinsbeziehungen umfaßt, dieselben aber in eigener Kraft, nach den eigentlichen Seinsgründen (*secundum proprias rationes*) nicht enthält. Hieraus stammt die Notwendigkeit der mühsamen Bildung von entsprechenden *Species* für jeden einzelnen Gegenstand. Es besteht demnach für den menschlichen Verstand kein natürlicher Erkenntnisgrund, der ihn vollständig rechtfertigen, irrtumslos gestalten würde. Fehler in der Erkenntnis, Sünden im Wollen sind deshalb als Möglichkeiten in der seelischen Anlage des Menschen begründet, insofern sie ihn an das sinnlich gegebene Sein bindet. Dies ist die unvollkommenste Seinsgegebenheit. Nicht bloß aus Akt und Potenz dem Sein nach, sondern auch aus Materie und Form in der Wesenheit zusammengesetzt, ist dieses Seiende der geeignete Träger des Übels. Kein Wunder, daß es auch für die repräsentative Erkenntnisordnung nur zu einer schwachen Führung geeignet ist.
