Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 20 (1942)

Artikel: Sünde und Unsündlichkeit [Fortsetzung]
Autor: Horváth, Alexander M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762216

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: 15.07.2025

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

Sünde und Unsündlichkeit.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung.)

Die Sünde.

4. Sünde und Gnadenverlust.

Die fehlerhafte Gestaltung der menschlichen Tätigkeit, bzw. ihrer Bestandteile, führt uns zur Begriffsbestimmung der Sünde; sie ist ein actus humanus inordinatus. Als Grund dieser Unordnung konnten wir bisher Mängel in den Wirkursachen namhaft machen. Das personhafte Prinzip (principium quod) steht nicht auf der Höhe seiner natürlichen Bestimmung. Es sollte der Beherrscher aller Vermögen und ihrer Tätigkeiten sein. Statt dessen wird es von denselben beherrscht und verliert die ordnende Direktive über dieselben. Es sollte der eigenen Würde bewußt sein und bleiben, kraft welcher die Person über die anderen Weltbestände erhaben ist und sich mit einer gewissen Herrschaft, selbst über das Schicksal, regiert [1]. Dieses Bewußtsein ist in

[1] Die geschöpfliche Freiheit ist sowohl Gott als auch den übrigen Weltbeständen gegenüber eine gebundene. Das Erstsein Gottes erheischt eine Abhängigkeit des Geschöpfes auch in bezug auf die Tätigkeit (I 83, 1 ad 3). Die Bestände der Welt sind aber in ihrem Sein und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang Gott so untergeordnet, daß über sie in dieser Beziehung keine geschöpfliche Kraft etwas vermag. Man darf infolgedessen die Freiheit nicht als causa prima, und ihre Auswirkung nicht als eine beliebige Lenkung des Schicksals sich vorstellen. Eine solche Freiheit kann nur dem Erstseienden zukommen. Dem Geschöpfe kann bloß eine moralische Erhabenheit über die Welt und ihre Ereignisse zugeschrieben werden, indem es unter den Umständen und in den verschiedenen Lagen des Lebens, die von seiner freien Wahl fast ausnahmslos unabhängig sind, solche Anordnungen trifft, die auf seine Tätigkeit den Stempel des esse secundum rationem, der eigenen Überlegung und Wahl drücken. Auch hierin zeigt sich, daß das Geschöpf über die Welt bloß ein Benützungsrecht besitzt und daß seine Freiheit nur in der moralischen Ausnützung und Wertung der Umstände besteht. In diesem Sinne ist der Satz wahr: sapiens dominatur astris, d. h. der starke Mann vermag die eigene Willenskraft selbst den notwendigsten Einflüssen gegenüberzustellen und in seinen Handlungen das Licht der eigenen Anordnungen

ihm erstorben. Der Verlust der psychischen Personwürde drückt das principium quod unter die gewöhnlichen Naturbestände herab und es wird zum Spielball der stets wechselnden Schicksalsveränderungen, sodaß seine Tätigkeit nicht nach einem einheitlichen Plan (per se) aktiv, sondern passiv, d. h. bloß von den jeweiligen äußeren Umständen beeinflußt, verläuft. Dieser traurige Zustand ist eine Folge der Sünde. Er geht ihr aber auch voraus, wie die Ursache der Wirkung vorauszugehen pflegt [1].

Die persönliche Entwertung gehört zu den Bedingungen, ohne welche die Sünde nicht erklärt werden kann. Dies kann aber in zweifacher Form vor sich gehen : *a*) entweder wird die Personwürde herabgesetzt, oder *b*) sie wird ungebührlich erhoben [2]. Der Wert eines Bestandes hängt sowohl von seinem absoluten Sein, als auch von seiner relativen Stellung ab. Wieviel Seinsgehalt eine Person ihr eigen nennen kann, davon hängt ihr absoluter Wert ab. Ihre relative Stellung erklärt sich daraus, wieweit sie ihrer Würde Geltung zu verschaffen und in welchem Lebensraum sie sich zu betätigen vermag. Die natürliche Gestaltung der Persönlichkeit birgt die Antwort auf diese Fragen in sich ; die künstliche (moralische) aber ist der natürlichen nachgebildet, sodaß sie für sich eine ähnliche Wertung und die Beschaffung eines ähnlichen Lebensraumes erheischt, wie die natürliche. Als restlos absoluter Wert ist die Persönlichkeit in Gott allein zu finden ; in den Geschöpfen kann sie nur als eine Teilhabe und als ein Gott gänzlich untergeordneter Wert vorhanden sein. Da die Persönlichkeit die letzte Vollendung des substanziellen Seins bezeichnet, kann ihr Wert und ihr

aufleuchten zu lassen. Dieser Freiheitsbegriff weist dem Menschen die richtige Stelle im Universum zu. Hierdurch wird seine Unterordnung unter Gott sichergestellt ; andererseits aber werden auch die Schranken gezogen, innerhalb welcher er den Raum für seine sittliche Betätigung findet.

[1] Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1941, S. 422.

[2] Die Herabsetzung der Personwürde ist Ursache der Sünde, sofern das vernunftbegabte Wesen seine natürlichen oder übernatürlichen Wertbestände unbenützt läßt oder sich ganz und gar nach konträren Formen auswirkt. In diesem Sinne ist die Quelle der Sünde die Schwäche (infirmitas), die sich in den verschiedensten Weisen zeigen kann. Die Überhebung der Persönlichkeit tritt in der relativen Stellung des Geschöpfes auf, indem es für sich eine Hoheit beansprucht, die ihm nicht zukommt. In dieser Sicht ist die Hoffart (superbia) die Quelle der Sünde und als solche wird sie von Thomas bei der Erklärung des Sündenfalles sowohl der Engel als auch des ersten Menschenpaares herangezogen (I 63, 3 ; II-II 163). Daß bei jeder Sünde eine Entziehung der Majestätsrechte Gottes und somit eine ungebührliche Erhebung der eigenen Persönlichkeit vorliegt, werden wir später ausführen.

Lebensraum nur nach den Seins- und Tätigkeitsprinzipien bestimmt werden, die zu ihrem natürlichen und erworbenen Besitz gehören. Die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit ist das Werk einer gnadenvollen Herablassung Gottes. Nur dadurch kann der Mensch über das Schicksal emporgehoben werden und seine Freiheit entsprechend betätigen, daß er an der Natur des schicksallenkenden Gottes teilnimmt und mit solchen Tätigkeitsprinzipien ausgerüstet ist, die ihm die Herrschaft selbst « über die Sterne » sicherstellen [1]. So hat die Weisheit Gottes über den Menschen in der tatsächlichen Weltordnung verfügt. Der absolute Personwert des jetzigen Menschen ist demnach durch eine eigene Weihe an Gott und durch den Besitz einer übernatürlichen Ausrüstung zu bestimmen. Seine relative Stellung im Universum und sein Lebensraum sind auch demgemäß gestaltet. Er ist einfachhin Herr im Weltall, aber nicht in eigener Macht, sondern in der Kraft Gottes, auf Grund der ihm verliehenen Gnade. Hieraus folgt, daß die Natur nicht einfachhin den Lebensraum des Menschen bildet. Sie ist bloß sein materieller Lebensraum, wo der Mensch den Stoff für seine persönliche Geltendmachung findet, woraus er die Gegenstände zum Gebrauche nimmt und auf sie den Stempel des esse secundum rationem drückt. Die formalen Gründe dieser neuen Seinsweise sind allerdings der Naturbeschaffenheit der Gebrauchsgegenstände und den menschlichen Bedürfnissen zu entnehmen ; eine weitere Regelung ist indessen durch die Erhebung in die Gnadenordnung direkt gefordert. Der formale Lebensraum des Menschen ist daher durch das bonum divinum zu bestimmen. Dies bedeutet konkret, *daß das esse secundum rationem nach den Gesichtspunkten dessen zu ergänzen, bzw. zu bestimmen ist, was vom Standpunkte Gottes aus wahr und gut ist. Der Mensch steht also auf der Höhe seiner gottgewollten Würde, wenn er in dem formalen Lebensraume des bonum Divinum verweilt, von hier aus seine Tätigkeit regelt und das Niedrige in denselben mithineinzieht.*

Ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio [2], sagt der heilige Thomas. Hiermit gibt er eine Begriffsbestimmung der Sünde, nicht auf Grund ihrer inneren Prinzipien, sondern nach ihrer Hauptwirkung. Durch die Sünde wird die Gnade selbst zerstört. Von dieser Zerstörung können wir in verschiedenen Wendungen reden, je nachdem die Gnade

[1] Eine weitere Deutung der Erhabenheit über das Schicksal (fatum) werden wir später geben.

[2] Ver. 28, 2 ad 1.

eine mehrfache Deutung zuläßt. Wir folgen hierin der allgemein anerkannten Auslegung des Aquinaten.

Die Gnade bezeichnet zunächst die liebevolle Hinneigung Gottes zum vernunftbegabten Geschöpfe, insofern es bei ihm in Ehren steht und seine besondere Fürsorge genießt [1]. Sie bedeutet demgemäß ein Schenken seiner selbst an das vernunftbegabte Wesen [2] und folglich ein Überhäufen desselben mit dem Wohlwollen Gottes. Dieses Wohlwollen heißt Gnade, und, sofern dieselbe in Gott ist, besagt sie eine immanente Tätigkeit Gottes [3]. Wenn daher die Sünde ein Verlust der Gnade ist, so können wir sie ohne weiteres als Unwillen Gottes dem Sünder gegenüber bezeichnen, der sich näherhin als Haß (odium) und Zorn (ira) auswirkt. Der Grund dieser Entziehung des Wohlwollens Gottes ist die Beleidigung (offensa), durch welche die Sünde als Unrecht und Ungerechtigkeit gegen Gott (malum Dei) gekennzeichnet wird [4]. Die Beleidigung bedeutet im allgemeinen ein Mißverhältnis, ein Zerwürfnis unter Personen. Solange der Verkehr unter den Menschen nach dem esse secundum rationem geregelt ist, kann ein sittlich berechtigter Zusammenstoß nicht entstehen. Wenn aber die Grenzen überschritten werden, so sind Kollisionen unvermeidlich, die nach Analogie des mechanischen Zusammenstoßes eine feindliche Gegenüberstellung der sittlichen Subjekte bewirken. Aus feindlicher Gesinnung geht die Beleidigung (offensa activa) hervor, und eine solche verursacht sie im Beleidigten. Ausgelöschte Liebe begleitet die offensa activa und passiva, und die Notwehr (vindicta) meldet sich als Reaktion der Beleidigung. Dieser Rechtsschutz zieht wiederum eine Reihe von Unannehmlich-

[1] I-II 110, 1. [2] I 38, 1.

[3] In diesem Sinne reden wir von der ungeschaffenen, ewigen Gnade: in caritate perpetua dilexi te (Jer. 31, 3). Diese ist die Wurzel jeder Äußerung des Wohlwollens Gottes nach außen. Und weil die göttliche Person der Gegenstand der Schenkung Gottes selbst ist, reden wir von der ungeschaffenen Gnade nicht bloß im kausalen, sondern auch im formalen Sinne, als von einem innerlich verwirklichenden Prinzip. So ist das Wort Gottes als gratia unionis die Verbindung (nexus formalis) zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi; das Sein Gottes, als species, verleiht aber dem seligen Geschöpfe die innerste, selbsterlebte Teilnahme am eigenen Leben Gottes. Ebenso ist die Gegenwart Gottes im begnadeten Geschöpf (als Gegenstand der Frkenntnis und Liebe) eine ungeschaffene Gnade, eine Sendung und Schenkung der göttlichen Personen, die durch die Gnade in ihrer persönlichen Eigenart geoffenbart werden. Vgl. Fußnote 2, S. 59.

[4] Von den einzelnen Zügen, die die Sünde als Beleidigung Gottes kennzeichnen, werden wir später reden. Hier wollen wir nur das Endergebnis auf Grund von Ver. 28, 2 benützen.

keiten für den Beleidiger nach sich, die sich als Strafen, Racheakte der objektiven und subjektiven Gerechtigkeit auswirken.

Ein solches Zerwürfnis wird durch die Sünde zwischen Gott und dem Geschöpf herbeigeführt. Die Gesinnungsänderung ist eine reale von seiten des Geschöpfes. Es entzieht dem Schöpfer seine Liebe, erkennt dessen Hoheit und Majestät nicht an, setzt ihn dem Geschöpfe hintan und trägt in seine Handlungen all diese gottfeindlichen Beziehungen hinein. Seine Tätigkeit ist auf diese Weise nach einem esse contra rationem, in der Form von Unrecht und Ungerechtigkeit, gestaltet. Ein gottfeindliches Sein ist somit entstanden, das in der Gesinnung des Sünders real existiert und dieselbe samt der sündhaften Tätigkeit (nicht dem physischen, wohl aber dem moralischen Sein nach) Gott vollständig entzieht. *In dieser offensa activa, die das gottfeindliche moralische Sein darstellt, ist die offensa passiva, als Entziehung des Wohlwollens Gottes und als Zuziehung des Unwillens in sich und in allen ihren Wirkungen, eingeschlossen.* Die aktive Beleidigung, als ein von Gott und seinen Gedanken nicht gestaltetes Sein, schließt Gottes Gegenwart, seine Mitwirkung bei der Entstehung dieses Seins aus. Der letzte Grund dieser Gegenwart ist aber die Liebe Gottes, die ihn zur Hervorbringung des Seins und zur tätigen Mitwirkung bei der dynamischen Äußerung desselben bewegt. Die Liebe hört auf, ihre Wirkungen auf das sündige und sündhafte Geschöpf auszugießen. Dies ist keine Veränderung von seiten Gottes, sondern nur eine Nichtaufnahme, ein Zurückstoßen seines Einflusses durch den geschöpflichen Widerstand auf Grund eines Seins, das für die Aufnahme der Wirkungen der Liebe Gottes ungeeignet ist. *Der Unwille als Haß Gottes gegen den Sünder besteht demnach darin, daß der Sünder die Wirkungen der Gottesliebe von sich weist und derselben passiv nicht teilhaftig wird.* Auch die offensiva passiva kann nicht in einem Gott zugefügten Leid und Leiden, oder in der realen Verminderung seiner Rechte bestehen. Die Sünde ist ein Heraustreten aus der notwendigen Seinsordnung, ein Verlassen der Pläne und Gedanken Gottes, ein Umherirren in gottfeindlichen Regionen. Da aber dies alles fehlerhafte Gestaltungen am physischen, Gott nicht entziehbaren Sein bedeutet, so muß das, was der Liebe Gottes entzogen wird, seinem Zorn anheimfallen, und Sünde und Sünder strafwürdig gestalten [1]. Daß Belohnungs- und Strafwürdigkeit

[1] Da dem physischen Sein nach Gott nichts entzogen werden kann und so der Sünder bloß das unveräußerliche Eigentum Gottes zu seinen gottfeindlichen

notwendige Beziehungen der menschlichen Tätigkeit bedeuten, betont Thomas ganz entschieden [1]. Hierin besteht der Zorn Gottes dem Sünder gegenüber, und deshalb nennen wir die Sünde einen Gnadenverlust, da sie die Entziehung des Wohlwollens Gottes notwendigerweise in sich schließt. Haß und Zorn sind metaphorische Aussagen über Gott. Sie werden von den traurigen Wirkungen der Sünde auf Gott übertragen, als Bezeichnungen ähnlicher Gemütszustände in den Geschöpfen.

In dieser Hinsicht können wir die Sünde Gottverlassenheit (derelictio) nennen, da sie die effektive Gegenwart und die wirksame Liebe Gottes ausschließt. « Ipse Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori, quo diligit omnia (sic enim nihil odit eorum, quae fecit ut dicitur Sap. XI. 25), sed quod opponitur amori, quo diligit sanctos bona aeterna eis praeparando » [2]. In diesem Sinne ist ferner die Sünde eine Unfähigkeit (impotentia), sich in der übernatürlichen Ordnung nach Gottes Plänen zu bewegen und zu betätigen. Denn jede dynamische Äußerung des Geschöpfes ist an den Einfluß Gottes, an seine werktätige Liebe gebunden. Wird die Liebe ihm entzogen, so ist es jeder Bewegungsmöglichkeit beraubt. Ganz besonders bewahrheitet sich dies in bezug auf die Rückkehr zu Gott, auf das Aufstehen vom Sündenfall, noch mehr aber auf die Sündenvergebung. Die Ohnmacht (impotentia) des Sünders ist eine schrankenlose. Weder in ihm, noch in der ganzen Natur kann irgendeine Kraft gefunden werden, die dem Sünder die Möglichkeit einer Gesundung oder einer Versöhnung mit Gott in Aussicht stellen könnte. In diesem Sinne bewahrheitet sich das Schriftwort : « Si ceciderit lignum in austrum aut in aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit » [3]. Man kann die Gottverlassenheit und die Ohnmacht des Sünders kaum anschaulicher beschreiben. Nur eine äußere, übernatürliche Kraft vermag den Sünder zu retten und von seinem elenden Zustand zu befreien. Dies nennen wir Erlösung, die nur von Gott stammen und nur in seiner Kraft den gefallenen Menschen wieder erheben kann.

In diesem kausalen Sinne können wir die Sünde eine Abkehr (aversio) von Gott nennen. Das griechische ἀποτροπή drückt dieses Moment in verschiedenen Wendungen aus. Die gegenseitige Abwendung, die Zurückweisung der Hilfe Gottes von seiten des Geschöpfes, die

Gestaltungen mißbraucht, verfällt nach dem allgemeinen Seinsgesetze, welches Thomas I 19, 6 formuliert, er selbst einer ihm feindlichen Verfügung Gottes.

[1] I-II 21, 4. [2] Ver. 28, 2. [3] Eccles. II 3.

Scheu (im schlechten Sinne) vor dem Göttlichen und der Abscheu Gottes vor dem Sünder sind in diesem Worte restlos eingeschlossen. Daß die Sünde ihrem hauptsächlichen Wesenszuge nach eine Abkehr (aversio) von Gott ist, werden wir später nachweisen. Aber auch als destructio gratiae kann sie unter diesem synthetischen Begriff zusammengefaßt werden [1]. In dieser Hinsicht bezeichnet sie die vollständige Verbannung aus dem Gottesstaate und den Anschluß sowie die Eingliederung in das Reich des Bösen. Da der Sünder sich der Gottesgemeinschaft entzogen hat, genießt er den Rechtsschutz Gottes nicht: er ist vogelfrei [2]. Die Ächtung von seiten des Vaters, der Verlust aller Güter seiner eigentlichen Heimat und die Verbannung in einen leeren, ziellosen und jeder menschenwürdigen Nahrung entbehrenden Raum begleiten ihn wie ein Fluch, von dem er sich nicht befreien kann [3]. Die Ächtung und Rechtslosigkeit des Sünders wird dadurch noch erschwert, daß er die Freiheit, die im Reiche Gottes herrscht, mit einer unerträglichen Knechtschaft vertauschen muß. Die Knechtschaft der Sünde besteht in der Unmöglichkeit, sich von derselben zu befreien. Abgesehen davon, daß das Geschöpf ohne die Gnade Gottes die Sünde nicht vermeiden kann, verursacht diese auch in der Naturbeschaffenheit erhebliche Schäden, deren Heilung wieder nicht in den Naturkräften, sondern in der Hilfe Gottes zu suchen ist. Die hilfreiche Gnade geht aber dem Sünder ab, sodaß er in der Knechtschaft der Sünde bleibt, solange ihn ein mächtiger Arm daraus nicht befreit. *Die Ohnmacht, sich in der*

[1] So der hl. Thomas Ver. 28, 2, wo er die Folgen der Sünde von seiten der Abkehr (aversio) von Gott unter drei Teilsichten gruppiert: aversio, offensa, reatus. Der synthetische Begriff der aversio faßt alle diese zusammen, als Teilsicht aber ist aversio mit der beschriebenen Ohnmacht identisch.

[2] Ἀγώγιμος drückt dies in zweifacher Wendung aus: als Rechtslosigkeit und Straffälligkeit vor jedem Gerichte einerseits, andererseits aber als Gesetzeslosigkeit des Sünders, der sich über die bindende Kraft der sittlichen Gesetze hinweggesetzt und bloß nach eigener Willkür lebt. Ἄτιμος bezeichnet die Ehrlosigkeit des Sünders nach den Gesichtspunkten des Gottesstaates, ἐπικηρυχθείς aber die öffentliche Proskription und Verstoßung aus der Gemeinschaft der Bürger dieses Reiches. Da in der gegenwärtigen Heilsordnung der Mensch einen Rechtsschutz Gottes nur durch Christus genießt und in ihm dem Gottesstaat eingegliedert wird, kann man die Sünde kausal als einen Verlust der Christusgemeinschaft beschreiben, mithin als eine Verbannung und Acht aus dem Reiche Christi, eine Beraubung des Rechtsschutzes durch Christus. Aus diesem Grunde haben wir in Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 133 ff., die erste Phase der Sündenvergebung (poenitentia interior) als Unterstellung unter den Schutz Christi bestimmt.

[3] Die Parabel vom verlornen Sohne drückt alle diese Momente sehr anschaulich aus.

übernatürlichen Ordnung zu betätigen, den Sündenmakel (reatus culpae) zu tilgen und eine gewisse fatale[1] *Notwendigkeit des Sündigens gehören zum synthetischen Begriff der Sündenknechtschaft, der servitus peccati.*

Hiermit ist indessen das Sündenübel als Knechtschaft noch gar nicht erschöpft. Nach der Offenbarung ist nicht der Mensch der erste Sünder. Hierin ist ihm der große Verführer vorausgegangen, von dem der Aquinate sagt, er sei das Oberhaupt aller Sünder und verdorbenen Menschen[2]. Gar mannigfaltig sind die Versprechungen und Lockungen, die den armen, irrtumsfähigen Menschen in Satans Reich einladen. Es wird ihm insbesondere die Freiheit in Aussicht gestellt, die Befreiung vom Joche, von der Überwachung Gottes. Nur die Abkehr von Gott wird von ihm verlangt, um der vollen Freiheit und aller Güter dieses Reiches teilhaftig zu werden. Die Abwendung von Gott bezeichnet Thomas als den eigentlichen Zweck des Verführers und die Grundlage seiner Herrschaft über die Gefallenen. Die Sünde führt den Ausschluß aus dem Gottesstaat und Gottesdienst, wie auch die Eingliederung in Satans Reich herbei. Eine liebevolle Aufnahme findet indes der Sünder dort nicht. Der Zweck des Verführers ist erreicht. Sofern es auf den Sünder ankommt, führt er infolge seiner Schwächung und Verblendung das Geschäft des Abfalles tadellos weiter und leistet seinem Meister die kostbarsten Dienste. Nur eine Aufgabe muß der gefallene Engel und seine Gefolgschaft lösen : die Bürger seines Reiches gut zu überwachen, daß sie ihrer Verpflichtung im Gotteshasse nachkommen und seiner Gewalt nicht irgendwie entweichen. Der Neid plagt ihn, da der Mensch dessen teilhaftig werden kann, was ihm unmöglich ist. Die Rückkehr zu Gott ist ein ständiger Gegenstand der Furcht für den Satan. Daher sein Haß gegen Gott und gegen jene, die sich ihm übergeben haben, und daher die besondere Überwachung derselben, daß sie ja nicht des Heiles irgendwie teil-

[1] Nur die Gnade kann den Menschen über das Fatum erheben. Ohne dieselbe ist er dem Fluß der Ereignisse preisgegeben, sodaß die weitere Bedeutung des ἀγώγιμος = leicht lenkbar — in Kraft tritt : der gefallene Mensch ist kein Lenker, sondern ein Spielball des psychischen Geschehens. Das physische Geschehen nach dem esse secundum rationem zu gestalten und hierbei von ihm nicht gehindert oder unterdrückt zu werden, bedeutet dasselbe beherrschen und über das Fatum erhaben sein. Auf diese Herrschaft zu verzichten und die eigene Verfügung bloß nach dem augenblicklichen « Eindruck der Sterne » und der nächsten Umgebung zu treffen, ist eine verdemütigende, menschenunwürdige Knechtschaft.

[2] III 8, 7.

haftig werden. Die Macht Satans über die Bürger seines Reiches ist infolgedessen jene des Gefängniswärters, dessen Unbarmherzigkeit keine Grenzen kennt. *Zu einer solchen Ohnmacht, sich von dieser Knechtschaft befreien zu können und zur Notwendigkeit, die Abkehr von Gott immer voller gestalten zu müssen, führt die Sünde als aversio.* Hierbei müssen wir auch die seelischen Leiden überlegen, welche diese Gefangenschaft begleiten. *Die Verbannung aus dem Gottesstaate bricht die Seinsverbindung mit Gott nicht ab. Daher die unstillbare Sehnsucht nach Gott und die aus der Seinsverbindung stammende Liebe zu ihm*[1], *die, wenn auch unbewußt, jede affektive Äußerung des Geschöpfes beeinflußt und in ihren Bannkreis zieht.* Dies läßt dem Sünder keine Ruhe, und selbst seine Abkehr von Gott ist einerseits ein Versuch, von diesem tormentum infiniti loszuwerden, andererseits aber ist es eine ständige Hinkehr, Hinneigung und Liebe zu ihm, da das Geschöpf ohne diese sich überhaupt nicht zu bewegen vermöchte : prius et plus diligit Deum, quam seipsum. In der Sündenknechtschaft meldet sich diese Grundneigung der Natur ganz gewaltig und eröffnet dem Sünder Abgründe, die ihn ganz zu verschlingen drohen. Die Unruhe des Gotteshasses, das Unbefriedigtsein in einem ziel- und aussichtslosen Streben, die Erfolglosigkeit in der Bekämpfung des Gottesstaates sind bloß einige herausgerissene Momente aus der Gesamtheit jenes quälenden Zustandes, den die Heilige Schrift mit den Worten beschreibt: «Non est pax impiis»[2]. Jeder Angriff gegen Gott und gegen den Gottesstaat prallt auf ihn zurück. Er fühlt die unwiderstehliche Kraft der Ewigkeit und die Ohnmacht des Zeitlichen. Die vergebliche feindliche Gegnerschaft des vergänglichen Seins gegen das Ansichseiende erscheint vor ihm in greifbarer Gestalt. Er wird sich des Bibelwortes : « non praevalebunt adversus eam »[3] im vollen Sinne und in der ganzen Ausdehnung bewußt. Er kann sich der Einsicht nicht entschlagen, daß er sich in einen aussichtslosen Kampf eingelassen hat, in dem nur er und sein Befehlshaber die Besiegten sein können. Hierzu gesellt sich die Einsicht, daß er von dieser Knechtschaft nur in der Kraft des verhaßten Gottes befreit werden kann, der allein die Macht besitzt, ihn aus dem Gefängnis zu entlassen und durch eine gnadenvolle Aufnahme in den Gottesstaat der Macht des Satans, dem er sich freiwillig übergeben hat, zu entreißen. Denn, dienen muß das Geschöpf unbedingt. Dies ist mit seiner Natur notwendig verbunden. Wählt es nicht den Dienst,

[1] I 60, 5. [2] Is. 48, 22. [3] Mt. 16, 18.

der mit seiner Naturbeschaffenheit, mit dem obersten Seinsgesetze, mit der Gottverbundenheit gegeben ist[1], so muß es außer diesem Lebensraume einen Mittelpunkt suchen, um welchen seine Tätigkeit sich gruppiert. Dies kann aber nur etwas Geschaffenes sein. Aber alles, was geschöpflich ist, kann dem vernunftbegabten Wesen nur entweder nebengeordnet oder untergeordnet sein. Eine andere seinsgemäße Beziehung ist nicht möglich, da sowohl die seinshaft begründete (Eltern, Vaterland usw.) als auch die positiv gestaltete Unterordnung (unter die Kirche, den Staat, die verschiedenen Obrigkeiten) dazu nicht geeignet ist, um irgendein Geschöpf zum Mittelpunkt der Gesamttätigkeit eines anderen geschaffenen Wesens zu gestalten. Nur der Urgrund, der das ganze Sein beherrscht, vermag in dieser Rolle mit seinshafter Notwendigkeit und in seinshafter Forderung aufzutreten. Wird also dieses Seinsgesetz umgeworfen und wählt das vernunftbegabte Geschöpf ein anderes Wesen außer Gott zum affektiven Mittelpunkt seiner Tätigkeit, so gerät es in eine erniedrigende, verdemütigende, widernatürliche Knechtschaft, Unterordnung und Hörigkeit, von der es nur auf einen Gnadenruf seines Schöpfers hin befreit werden kann.

Es ist ferner nicht möglich, daß das Dasein eines vernunftbegabten Wesens sich gestaltet, ohne daß es sich seiner Abhängigkeit von Gott, seines höheren Gnadenberufes und so seiner herrschenden Stellung im Universum bewußt wird. Der allgemeine Heilswille Gottes ist ohne eine solche gnadenvolle Erleuchtung und Bewegung gar nicht denkbar. Selbst wenn die Stimme der eigenen Überlegung und Einsicht unterdrückt würde[2], erscheint die wirkende Gnade Gottes doch erlebnis-

[1] Die Gottverbundenheit ist seinsmäßig (unbewußt) durch die Abhängigkeit des vergänglichen Seins vom Ansichseienden gegeben. Die bewußte Anerkennung desselben ist dem vernunftbegabten Geschöpfe vorbehalten. Die Kraftquelle seiner bewußten Lebensführung und Haltung und seines Verhaltens Gott gegenüber nennen wir die Tugend des Gottesdienstes (religio), ihre einzelnen Erweise aber Akte der Gottesverehrung (cultus). Der gottschuldige Kult ist daher ein Dienst, aber keine Knechtschaft. Die Vereinigung eines Wesens mit seinen Prinzipien ist immer natürlich und dient nur zur entsprechenden Vervollkommnung. Dies ist auch von der bewußten affektiven Vereinigung des vernunftbegabten Geschöpfes mit Gott zu sagen. Die Natur verlangt, daß die seinsnotwendige Verbindung auch ins Bewußtsein, in die affektive Verwirklichung übergehe. Wird also eine affektiv-bewußt vorgenommene Gestaltung zum Mittelpunkt gewählt ohne eine seinsmäßige Verbindung, so kann nur eine unnatürliche Knechtschaft entstehen, deren Erweise bloß in falschen Kulthandlungen bestehen können.

[2] Diese muß sich in bezug auf die natürliche Seinsabhängigkeit wenigstens Gott als obiectum beatitudinis gegenüber unbedingt melden (I 2, 1 ad 1). Gesellt

artig; sie erleuchtet den Verstand und erwärmt das Gemüt, wenigstens vorübergehend. Ob dieser Gnadeneinfluß weiter zum Heile gereicht oder nur zum Ausgangspunkte eines neuen Gotteshasses wird, hängt von den Umständen ab, die menschlich kaum bestimmbar sind. Das Erlebnis ist indessen nicht verwischbar und verursacht eine neue namenlose Zerrüttung im Innern des Sünders. Die Möglichkeit einer neuen Lebensführung, eines festen Mittelpunktes leuchtet auf, die Grenzen des fruchtbaren Lebensraumes werden sichtbar. Nur fehlt die Kraft zum Anschluß an denselben. Die Gottesnot, das « Darben Gottes » meldet sich und bildet einen stark fixierten Punkt des psychischen Lebens auch dann, wenn diese Herzensnot unbeachtet bleibt, ja direkt unterdrückt wird. *Die Sündenknechtschaft wird deshalb unerträglich, da der Gnadenruf im Herzen stets so widerhallt, wie die Stimme der notwendigen Seinsverbundenheit an Gott sich bemerkbar macht.* Die Sündenknechtschaft ist deshalb so unerträglich, weil diese zwei Stimmen nicht unterdrückt werden können und weil die Anziehungskraft der Seins- und Gnadenverbindung eine reale, festgebundene ist, während das Band, das an Satans Reich fesselt, bloß als Mangel an Gottzugehörigkeit, als Ausschluß aus einer festen Verbundenheit und Versinken in den Stand der Rechtslosigkeit bezeichnet werden kann.

Im irdischen Leben wird der Sünder sich seines elenden Zustandes selten bewußt. Die kurze Zeit oder die Augenblicke des Sichbewußtwerdens sind indessen die schwersten, die er erleben muß. Das Darben Gottes und das Verstoßen-sein von Gott, bewußt erlebt, zeigen dem Menschen die größten Schäden auf, die ihn in seinem Innersten, in seiner Natur selbst, treffen können. Ist dieses Bewußtsein unabänderlich fixiert, so hat man das Wesentliche der Höllenpein vor sich: ewiges Darben Gottes und ein ewiger Haß gegen ihn. Die Sünde begründet im irdischen Leben die Notwendigkeit, einer solchen Strafe als bleibendem Zustand anheimfallen zu müssen. *Deshalb ist der reatus poenae aeternae eine Teilsicht der Abkehr von Gott, als Verbannung gefaßt, die Sünde selbst aber (kausal und als Makel) eine Anklage Gottes gegen den Sünder.* Er trägt sein Verdammungsurteil in sich, in seine eigene Seele eingeprägt. Es muß nur das, was seinshaft, als privatio, in ihm vorhanden ist, seine Verbannung aus dem Gottesreiche und seine Verdammung zur Knechtschaft der Sünde verkündet, psychisch

sich dazu eine gewisse Kenntnis der Offenbarung, so sind auch die entfernten Grundlagen des Gnadeneinflusses als gratia sufficiens gegeben.

verwirklicht werden, um die Hölle im Wesentlichen auch für ihn ins Leben zu rufen [1].

Wir haben bisher die Beziehungen des Sünders zum äußeren Prinzip der Gnade untersucht. Man könnte diesen Zustand als einen Bruch mit der Gottesgemeinschaft beschreiben, dessen Folgen sich dadurch auswirken, daß der gnadenvolle Einfluß Gottes im Geschöpfe nicht aufgenommen wird, richtiger: der Sünder für die Aufnahme derselben ungeeignet wird. Er geht andere, seinsmäßig nicht begründete Beziehungen ein, die bloß in seiner Gesinnung ihre Grundlage haben und die Gottesgemeinschaft nur nach dem Affekt des Sünders kündigen können. In der physischen Ordnung bleibt alles unverändert und die Seinsverbundenheit des Geschöpfes besteht unvermindert weiter, nur der Aufbau des moralischen Seins beruht auf Prinzipien, welche die beiden Ordnungen im grellsten Gegensatz erscheinen lassen. In der einen herrscht die volle, notwendige Gottverbundenheit, in der andern die Leugnung derselben.

Die Wirkung der gnadenvollen Herablassung und Liebe Gottes ist die Zusichnahme (assumptio) des vernunftbegabten Geschöpfes. Das innere formale Prinzip (nexus formalis) dieser Gottverbundenheit ist die heiligmachende Gnade, eine Vervollkommnung der menschlichen Natur und Leistungsfähigkeit in der Richtung der Übernatur kraft einer ganz eigenen Gottähnlichkeit (imago recreationis). Das äußere Prinzip dieser Aufnahme ist die Macht Gottes, der Grenzpunkt, Abschluß (terminus) aber, bei dessen Erreichung dieser Vorgang beendet wird, ist die Aufnahme des vernunftbegabten Wesens in einen neuen persönlichen Besitz, in die engere Familie Gottes [2]. Bei dieser Zusichnahme findet also eine wirkliche Änderung im Personsein, im persönlichen Stand des vernunftbegabten Wesens statt: es ist in einer ganz eigenen Form Gott geweiht. Die Subsistenz Gottes wird auf das geweihte Wesen ausgedehnt, nicht in der Form einer substanziellen Vereinigung, sondern so wie die Subsistenz des Besitzers auf seinen Besitz ausgedehnt

[1] Ist in der Sünde als destructio gratiae der reatus poenae aeternae wesentlich eingeschlossen, so stellt sie als Sündenmakel ganz sicher etwas Ähnliches dar, was man nach der Analogie einer unverwischbaren Anklageschrift (ἔγκλημα) auffassen kann. Die Sünde ist eine Anklage, die zugleich das Verdammungsurteil enthält. Hieraus ist es erklärlich, daß der Apostel Christus « peccatum » nennt (I Cor. 2, 21), der am Kreuz zugleich das chirographum decreti, das Todesurteil der Menschheit auslöschte (Col. 2, 14).

[2] Über die Zusichnahme vgl. III 2, 8 und die ganze q. 3.

wird [1]. Nur ist hier die Grundlage der Besitznahme eine tiefere, da sie in einer Umgestaltung und Neuschöpfung des begnadeten Wesens zu suchen ist, die auf Gott allein zurückgeführt werden muß und die Ähnlichkeit mit Gott infolge der Neuordnung der geschaffenen Natur zum Ausdruck bringt. *Mag also auch die Verbindung des Geschöpfes mit dem Personsein Gottes eine akzidentelle sein, so führt diese Zusichnahme doch die Zugehörigkeit und die Weihe des Geschöpfes seiner ganzen Substanz, ja seinem ganzen Wesen nach mit sich.*

Die Gottzugehörigkeit des begnadeten Geschöpfes ist eine doppelte: *a*) eine persönliche Weihe (consecratio), *b*) eine Heiligung der Natur durch Reinigung und Erhöhung sowohl des Besitzstandes als auch der akzidentellen Kräfte des begnadeten Wesens [2]. Wir müssen daher die objektive und formale Heiligkeit, welche die Gnade mit sich bringt, genau unterscheiden, um die Schäden der Sünde als einer destructio gratiae darstellen zu können [3]. Die erste ist eine relative Bestimmung, die in erster Linie eine von Gott abgeleitete Würde bezeichnet; die zweite aber ist eine absolute Eigenschaft, welche dem Geschöpfe in sich, für seinen persönlichen Besitz zukommt.

Schon der allgemeine Wille Gottes, die Menschheit in eine übernatürliche Ordnung zu erheben, schließt eine eigene Weihe der Menschheit in allen ihren Gliedern in sich. Dieser Beschluß Gottes ist die Wirkung einer gnadenvollen Herablassung und hat die Aufnahme der Menschheit, ihre Annahme in den besonderen Besitz und in die Fürsorge Gottes zur Folge. Diese Fürsorge Gottes erstreckt sich auf die wirksame Bestimmung eines übernatürlichen Zieles, wie auch auf die Verleihung der dazu geeigneten Mittel. Sie gelangt in der Begnadigung zu einem entsprechenden Ausdruck, so daß *die Gnade das allgemeine Symbol der Gottesweihe und der Wirklichkeit einer ungehinderten speziellen Fürsorge ist; sie ist die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott, des nexus formalis* (σύναψις), *der Gottverbundenheit.* Die Zerstörung oder Verminderung der Gnade ist demnach in allen Fällen eine Vereitelung des Heilswillens Gottes und eine Flucht, ein Sich-Entziehen des Geschöpfes aus der speziellen Fürsorge seines Schöpfers. Hiermit wird ein Raub

[1] Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 377 ff.

[2] Obgleich die Seele die unmittelbare Trägerin der Gnade ist, so wird durch dieselbe doch die ganze Substanz des Menschen geadelt und der Leib nimmt an der Herrlichkeit des Gnadenstandes ähnlich teil, wie er am natürlichen Sein seiner substanziellen Form teilnimmt.

[3] Näheres hierüber: Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 76 ff. Inwiefern die Gnade eine objektive Heiligkeit mit sich führt, haben wir ebd. S. 60 angedeutet.

am Eigentum Gottes begangen, da ihm gerade das weggenommen wird, was er als Augapfel und als besondern Gegenstand der Liebe bezeichnet [1]. Weil aber dieses Zerstörungswerk bloß die Sünde herbeiführen kann [2], so muß sie als destructio gratiae unter dieser Sicht als ein Raub (rapina) bezeichnet werden [3]. Da hiermit ein Anschlag auf das Recht eines unveräußerlichen Eigentums Gottes verbunden ist, erhält die Sünde den Charakter eines Gottesraubes (sacrilegium). Damit übernimmt der Sünder selbst die Fürsorge über sich in einer gottfeindlichen Richtung, er eignet sich das Eigentums- und Verfügungsrecht über ein fremdes, ja Gottes Gut an und ist daher ein Gottesräuber, der das Gott-Heilige entweiht [4].

Bedenkt man ferner, daß die Grundlage dieser Gottheiligkeit (eines heiligen Objektes) nicht in den einfachen Seinsbeziehungen, sondern in der speziellen Zuneigung und Liebe Gottes zu suchen ist, *so versteht man, warum der Verlust der Gnade von seiten Gottes unter dem Bilde des Schmerzes (dolor) dargestellt wird.* Der Schmerz ist eine Wahrnehmung des Gemütslebens, die durch eine körperliche Verletzung verursacht wird [5]. Die Übertragung auf den innern Schmerz, mit Bei-

[1] Sehr schön wird dies bei Jerem. 31, 3 ausgedrückt: « In caritate perpetua dilexi te et ideo attraxi te miserans ». Daß dieser Text nicht ausschließlich vom fleischlichen Israel gilt, dürfte ohne weiteres klar sein. Die Ökonomie der Offenbarung legt nahe, daß Israel hier bloß der Typus der Auserwählten ist. Dasselbe ist von jenen Texten zu sagen, in welchen Gott Israel seinen Augapfel nennt. Im herrlichen Canticum Moysis begegnet uns das Wort zuerst: « Invenit eum in terra deserta, in loco horroris et vastae solitudinis; circumduxit eum et docuit et custodivit quasi pupillam oculi sui » (Dt. 32, 10). Beim Propheten Zacharias (2, 8) finden wir, daß der Schutz Gottes über sein Volk ein ganz besonders sorgsamer und sorgfältiger ist, und daß jener, der es angreift, Gottes Augapfel verletzt: « qui enim tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei ».

[2] « Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei » (Rom. II 29).

[3] Ist die Sünde ein Raub, so versteht man, warum bei ihrer Gutmachung und Sühnung der Erlöser von sich sagt: « quae non rapui, tunc exsolvebam » (Ps. 68, 5).

[4] Hier kommt die von βεβηλόω und von μολύνω abgeleitete Bedeutung der Sünde zum Vorschein. Obwohl beide auch die subjektive Besudelung und Verunreinigung ausdrücken — die Herabwürdigung, Entehrung und Entweihung des Gegenstandes gehören zum Teilinhalte dieser Wörter. Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 268.

[5] I-II 35 bes. a. 7. Die ganz feinen Analysen des hl. Thomas über den Schmerz und über die Betrübnis (tristitia) sind für manche theologischen Fragen maßgebend. Vielleicht hat er gerade deshalb dieser Gemütsbewegung die größte Sorgfalt zugewendet. Nach dieser Analyse versuchen wir die metaphorischen, aber in der Seinsveränderung des Geschöpfes begründeten Analogien vom Schmerze und von der Betrübnis Gottes zu erklären.

behaltung der Analogie der Verletzung, ist sehr leicht. Die Verletzung ist eine gewaltsame Unterbrechung der zusammenhängenden Teile und infolgedessen eine Störung im Gesamtorganismus. Je größer die Verletzung, je tiefer die Wunde, je schwerer die Störung, umso lebhafter die schmerzliche Wahrnehmung. Nichts liegt aber der affektiven Seite des Menschen so nahe, als die Verletzung des Gemütes selbst oder die Störung desselben in bezug auf das ungehinderte Streben nach seinen Gegenständen oder im Festhalten an denselben. *Der Liebesschmerz ist unter allen der größte, innigste und peinvollste*[1].

Durch die Sünde wird die Liebe Gottes, sein reinstes, uneigennützigstes Wohlwollen und sein gnadenvolles Einswerden mit seinem Geschöpfe verletzt und gestört. Die Verletzung ist eine wirkliche von seiten des Geschöpfes, das der Liebe Gottes sich entzieht und so den Liebeseinfluß und die Liebeseinheit mit Gott nicht genießen kann. Einem derart gestörten, zerrissenen Verhältnisse von seiten des geliebten Gegenstandes entspricht im Liebenden der Schmerz, die Liebespein. Dies übertragen wir auch auf Gott, wenn wir sagen, der Sünder verletze Gott und verursache ihm Schmerzen. Unter diesem Gesichtspunkt tritt uns die Sünde als eine Verletzung (laesio βλάψις, λύμη, λώβη) entgegen, die von der Beleidigung (offensa) zunächst so verschieden ist, wie Rechts- und Liebesansprüche verschieden zu sein pflegen. Schmerz, von Gott ausgesagt, ist ein metaphorischer Ausdruck, trägt aber einen solchen Wahrheitsgehalt in sich, daß man die Gesinnung Gottes der Sünde gegenüber kaum besser bezeichnen kann.

Die Ursache des innern Schmerzes kann nicht bloß eine Verletzung sein, sondern auch jegliche Begegnung (apprehensio) mit einem unangenehmen Gegenstand, dessen affektive Wahrnehmung die Gemütsbewegung einer Betrübnis verursacht. Dies ist der dolor interior im eigentlichen Sinne, die tristitia. Unter den Ursachen der Betrübnis zählt Thomas die Abwesenheit eines Gutes, eines angenehmen, geliebten Gegenstandes und die Verbindung des Gemütes mit einem unangenehmen Vorkommnisse auf. Der Gegenstand des Wohlgefallens wandelt sich zu einem solchen des Mißfallens (aversio) um, das Unangenehme aber drückt die Seele nieder, sodaß die Betrübnis sich in allen Fällen

[1] Man vergleiche die Ausführungen I-II 28 de effectibus amoris. Das innigste Einswerden zwischen Liebendem und Geliebten ist die Folge der Liebe, die sich als languor, liquefactio, fruitio und fervor (ib. a. 5) auswirkt. Dies alles zeigt hinlänglich, wie herzzereißend die Folgen der Liebesverleztung und Liebeszerstörung sind.

als eine Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit des Gemütes äußert [1]. Die Liebe macht das Gemüt frei, sie erhebt es über die Grenzen der gewöhnlichen Leistungsfähigkeit, sie verleiht uns eine ganz besondere Beweglichkeit, indem sie im geliebten Gegenstand einen Mittelpunkt findet, von dem aus der Wille zu einer ersprießlichen und wohlgeordneten Tätigkeit vorgehen kann. Wohlgefallen und Wonne begleiten die Liebe, sodaß man mit einem « leichten », von den Lasten des menschlichen Daseins befreiten Gemüt den Lebensweg wandeln kann. Die Last des Lebens lagert sich im Gemüte ab. Hier wird sie zu einer lebendigen Wirklichkeit. Das affektive Erfassen gestaltet sie zu einem persönlichen Eigentum des Menschen, dessen ganze Schwere er zu tragen hat und die er nur durch eine ganz besondere Seelenstärke zu ertragen oder abzulegen imstande ist [2]. Die Flucht vor dem betrübenden Gegenstand, die Abneigung und das Mißfallen gegenüber demselben und gegen den niederdrückenden Gemütszustand sind Folgen der Betrübnis und gehören so zu ihrem synthetischen Begriff [3]. Je nachdem sie sich auswirken, entstehen zwei ganz besondere Arten der Betrübnis : die Angst (anxietas) oder Beklemmung (angustia) und die Lähmung (acedia, accidia) [4].

[1] I-II 36, 1 ; 37, 2.

[2] Die Mäßigung der Niedergeschlagenheit des Gemütes ist Aufgabe der temperantia ; die Überwindung derselben und die Befreiung von dieser drückenden Last aber fällt der fortitudo zu.

[3] Beide bezeichnen keine sittlichen Defekte, sondern bloß eine Beklemmung des Gemütes. Die Arten der Betrübnis zählt Thomas I-II 35, 8 auf. Eigentliche, artgetrennte Unterschiede sind bei der Betrübnis ebensowenig zu finden, wie bei der delectatio. Nur die Anwendung auf verschiedene Materien bringt eine gewisse Trennung und Unterscheidung mit sich, und so sprechen wir von der Betrübnis der Barmherzigkeit, des Neides, und auf seiten der Folgen von der Beklemmung und Lähmung.

[4] Thomas schreibt gewöhnlich accidia. Das Wort ist griechischen Ursprungs. Κῆδος, (κήδω) κήδομαι bedeuten die Sorge und Sorgfalt im Betreuen eines geliebten Gegenstandes (wie κηδεύω die Tochter standesgemäß verheiraten), also die ungehinderte, sorgsame Liebe, sich in Liebe und Sorgfalt einer Sache annehmen. Das Gegenteil wird mit dem « ἀ » priv. ausgedrückt. Ἀκηδία bezeichnet Sorglosigkeit, Nachlässigkeit, und wenigstens nach der Verbalform (ἀκηδέω) den Zustand der Mutlosigkeit. Thomas legt dies ganz richtig im Sinne einer Lähmung des inneren Gemütslebens aus. Erreicht die Betrübnis einen solchen Grad, daß sie in einem vollen Verdruß endet, so tritt im inneren Leben, dessen Hauptbewegkraft im Gemüte zu suchen ist, nicht bloß eine Ermüdung, sondern auch ein gewisser Stillstand und Lähmung auf. Diesen verdrossenen Gemütszustand, der infolge des Verlustes eines kraftvollen, treibenden Mittelpunktes entsteht und aus dem die Nachlässigkeit, oder gar die Ohnmacht des Gemütes, eine lebensvolle Tätigkeit zu entwickeln, stammt, nennen wir Gemütslähmung, accidia.

Inwiefern die Sünde eine Betrübnis Gottes verursacht und deshalb eine destructio gratiae ist, kann aus den aufgezählten Zügen leicht bestimmt werden. Der begnadete Mensch ist ein Gegenstand des Wohlgefallens Gottes. Er ist ein Meisterwerk der Hand Gottes, ein derart geschmückter Tempel, daß er ihn sich seiner würdig findet, um daselbst zu wohnen und auf ihn alle Segnungen seiner gnadenvollen Gegenwart auszugießen. Im begnadeten Geschöpfe spielt sich das innerste Leben Gottes nach den trinitarischen Ausgängen ab [1]; in ihm erblickt Gott sein treues Ebenbild und, wenn wir so sagen dürfen, die Höchstleistung seiner schöpferischen Macht. Die Sünde zerstört dies alles. Die Ebenbildlichkeit Gottes hört auf, der Tempel Gottes wird zerstört, Gott verschwindet von diesem Trümmerhaufen und der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist in jenen des Mißfallens verwandelt. Die Betrübnis Gottes ist infolgedessen durch die Zerstörung eines Kunstwerkes seiner Hand, durch die Verunstaltung seines Ebenbildes und durch die Vertreibung aus der Gegenwart eines innig geliebten und mit aller Eifersucht gehüteten Gegenstandes verursacht [2]. Ist also die Betrübnis eine durch die Abwesenheit oder durch Beraubung eines geliebten Gegenstandes verursachte niederdrückende Stimmung, so haben wir in den angeführten Momenten eine Seinsgrundlage von seiten des Geschöpfes, um die Analogie der Betrübnis, der Traurigkeit, auf das Verhalten Gottes diesen Ereignissen gegenüber anwenden zu können: *die Sünde ist eine Betrübnis für Gott, weil er des Gegenstandes seines Wohlgefallens beraubt wird.* Wenn ferner die Betrübnis das stetige Ertragen einer Last, eines unangenehmen Gegenstandes, oder die Zerstörung eines uns naheliegenden Gutes bedeutet [3], so ist die Aussage, daß die Sünde eine Betrübnis Gottes (malum Dei) ist, auch von diesem Standpunkte aus begründet. Die Zerstörung des Eigentums, besonders wenn es Träger unseres Fleißes und unserer gestaltenden Tätigkeit ist, reißt gleichsam einen Teil unseres Innern heraus. *Deshalb ist die Sünde für Gott so schmerzvoll, weil sie sein Herzenskind tötet.* Da weiterhin in der Seele nach der Sünde nicht mehr das Leben Gottes sich abspielt und in ihr nicht sein Ebenbild entgegenleuchtet, sondern die Ähnlich-

[1] I 43, 3 und 5 ad 2. Vgl. auch die Fußnote S. 65.

[2] Unter dem Bilde des eifersüchtigen Hüters spricht Gott zu seinem Volke (Exod. 20, 5): « Ego sum Dominus Deus tuus, fortis et zelotes ». Daran erinnert ihn Isaias (63, 15): « Ubi est zelus tuus? » Die Eifersucht, als eine Wirkung der Liebe, bespricht Thomas I-II 28, 4.

[3] Also ex malo coniuncto entsteht.

keit mit der « Bestie » erscheint, ist es leicht faßlich, daß das Wohlgefallen Gottes in Mißfallen, seine Freude in Betrübnis übergeht.

Die Seinsbeziehungen des Geschöpfes zu Gott und auch die natürliche Liebe Gottes bleiben unverändert. Das Geschöpf ist an Gott gekettet, wird durch die Kraft seines Seins erhalten und genährt. Welch eine Last für Gott ist es, einen ihm ganz widerlichen Gegenstand auf diese Weise tragen und ertragen zu müssen! Diesem Zerwürfnis zwischen beiden Seinsbeständen entspricht von seiten Gottes das Verhalten, das wir unter dem Bild der Betrübnis ausdrücken [1]. So begleitet uns auf der ganzen Linie die Tatsache, daß die Sünde durch die Zerstörung oder Umkehrung der Seinsbeziehungen alle Schäden verursacht, die teils von seiten des Sünders (malum peccatoris), teils von seiten Gottes (malum Dei) ihre verheerenden Wirkungen verkünden. Auf Grund all dieser gestörten und zerstörten Seinsbeziehungen *müssen wir die Sünde und den Sünder eine Last Gottes nennen, und wir verstehen, wenn der Prophet vom Erlöser sagt: « iniquitates nostras portabit »* [2].

Wenn wir die Analogie des Hasses auf das Verhalten Gottes der Sünde gegenüber anwenden können [3], so ist es auch berechtigt, dasselbe durch die einzelnen Arten der Betrübnis zu kennzeichnen. Anxietas als Kummer für den Sünder, als eine Angst und Furcht für sein Schicksal sind in der Liebe begründet, die Gott so reichlich dem Sünder gespendet hat und die er nie vergessen kann. Der Kampf zwischen Liebe und Haß, der Zwischenzustand (Kummer) und der volle Ausgleich ist ein den menschlichen Verhältnissen entnommenes Bild, unter welchem wir uns einerseits die durch die Sünde gestörte Liebe Gottes, andererseits seine kummervolle Sorgfalt vorstellen [4]. Auch die allgemeine Barmherzigkeit, die alle seine Werke begleitet [5], erhält in bezug auf den Sünder eine besondere Bedeutung, da das Übel, dem er verfallen ist, gewissermaßen größer ist, als das Nichts war, das seinem Sein voranging [6].

[1] Die Tugend, mit welcher Gott den Sünder erträgt, ist die vom Apostel hochgepriesene Langmut. « An divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis ? » (Rom. 2, 4). « Sustinuit in multa patientia vasa irae ». (Ibd. 9, 22.)

[2] Isa. 63, 11.

[3] « Odisti omnes, qui operantur iniquitatem » (Ps. 5, 7). « Odio sunt Deo impius et impietas eius » (Sap. 14, 9).

[4] Sehr sinnreich wird dies im öfters angedeuteten Sinne bei Isaias (49, 15) ausgedrückt : « Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui ? » « Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui. Ecce in manibus descripsi te ; muri tui coram oculis meis semper ».

[5] I 21, 4.

[6] I-II 113, 9.

Hieraus ist das Verhalten Gottes als eine Beklemmung (angustia) zu erklären. Es entsteht da ein Kampf zwischen Liebe und Barmherzigkeit einerseits, und zwischen den Forderungen der Gerechtigkeit andererseits. In welcher Richtung soll nun all dies ausgeglichen werden ? Welche Forderungen sollen siegreich hervorgehen ? Das Suchen nach einer Antwort verursacht im Menschen eine Gemütsstimmung, die wir auf Gott übertragen, nachdem wir die Seinsgrundlagen in den gestörten und zerstörten Beziehungen festgestellt haben.

Wie die lang getragene und ertragene unangenehme Last eine völlig gedrückte Stimmung verursacht, die in einer Sorglosigkeit, Apathie und Gemütslähmung endet, so auch die Ertragung der Sündenlast von seiten Gottes. Dieser Zustand tritt ein, wenn durch das Verhalten des Sünders die Anstrengung der Liebe und Barmherzigkeit vereitelt wird und die Forderungen der Gerechtigkeit die Überhand gewinnen. Hiermit fällt der Sünder gänzlich aus dem Bereich der übernatürlichen, wohlwollenden Fürsorge Gottes ; sein hilfreicher Arm ist gelähmt, seine Stimme verstummt und so hat der Verlust der Gnade den höchsten Grad erreicht. Die Folge dieses Verhaltens Gottes, oder auch umgekehrt die Seinsgrundlage, warum wir Gott die acedia zuschreiben, ist die Verblendung (obcaecatio) und die Verstocktheit (obstinatio) des Sünders.

Rücksichtlich der objektiven Heiligkeit wird demnach das begnadete Geschöpf durch die Sünde entweiht, das ja Gott geweiht, konsekriert ist. *Die Entweihung geht in doppelter Richtung vor sich:* a) *als Raub an einem Eigentum Gottes,* b) *als Inanspruchnahme eines Gott eigenen Seins für gottfeindliche Beziehungen, der Mißbrauch seines Tempels für profane Zwecke, und endlich als Schändung des Gegenstandes der göttlichen Liebe.* Da ferner in der gegenwärtigen Ordnung die beschriebene Gottzugehörigkeit eine Eingliederung in Christus voraussetzt und die consecratio selbst im sakramentalen Charakter einen neuen seinshaften Ausdruck erhält, müssen wir sagen, daß die Sünde zugleich eine Schändung Christi, seines Erlösungswerkes bedeutet [1] u. zw. nach beiden Richtungen hin, wie dies bei den Gottesbeziehungen der Fall ist [2].

[1] Mit sehr scharfen Ausdrücken beschreibt dies der Apostel (Hebr. 10, 29) : « Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est et spiritui gratiae contumeliam fecerit ? ».

[2] Die Liebe Christi, als Grundlage seiner Erlösung, wird Gal. 2, 20 betont : « Qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me ». Man wird daher alles, was wir über die Betrübnis Gottes gesagt haben, im gleichen Sinne auch auf Christus

Die gegenständliche Heiligkeit des Geschöpfes wird auch unter dem Bilde der Adoptivkindschaft ausgedrückt. Durch die Gnade wird das vernunftbegabte Wesen in die engste Familie Gottes aufgenommen. Man muß sich die Analogie des Familienverbandes vergegenwärtigen, um die Tragweite dieser gnadenvollen Herablassung Gottes und dieser ganz mystischen, übernatürlichen Beziehung verstehen zu können. Die innigste Interessengemeinschaft besteht unter den Mitgliedern der Familie, die niemand aufgeben kann, ohne das gemeinsame Band zu zerreißen und der Familie abtrünnig zu werden. Die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Stamm schließt zweifelsohne eine gewisse, wenn auch profane Heiligkeit in sich. Was wir über die Auktorität gesagt haben [1], dürfte klarstellen, daß man hier vor einer naturrechtlich begründeten und gefestigten Beziehung steht. Deshalb nennt Thomas die Familie und ihre Erweiterung, das Vaterland, principium producens in esse et gubernans, und läßt das Verhalten der einzelnen durch die Tugend kindlicher Gesinnung und Vaterlandsliebe (pietas) regeln [2]. Zum natürlichen Band kommen weitere soziale Verbindungen hinzu, deren Hochschätzung oder Verachtung das Verhalten der einzelnen ganz besonders charakterisiert. Familien- und Vaterlandstreue, Fahnenflucht, Abtrünnigkeit und Verrat bezeichnen die Grenzen, zwischen welchen sich dies Verhalten bewegt.

Das Verhalten des Geschöpfes Gott gegenüber — auf Grund der allgemeinen Seinszugehörigkeit — wird durch die Tugend des Gottesdienstes (religio) geregelt. Die Annahme an Kindesstatt begründet eine neue Beziehung und fordert ein neues Verhalten, das durch die kindliche Gesinnung (pietas) und nach deren Forderungen geregelt wird. Jeder Bruch mit dieser Beziehung ist demnach eine Ruchlosigkeit (impietas, ἀνοσιότης, ἀθεμιστία), und weil der Terminus derselben Gott ist, eine Gottlosigkeit (ἀθεότης). Die Sünde führt aber einen solchen Bruch herbei. Deshalb ist sie eine Schändung des Familienverbandes, ein gegen die Gottesgemeinde geschleuderter Schmutz (opprobrium) und Schimpf (contumelia, ὄνειδος). Der Sünder selbst ist fahnenflüchtig (perfidus, λιποτάκτης) und abtrünnig, ein Apostat. In diesem Sinne ist die Sünde eine Apostasie, eine Entweihung der heiligsten Beziehungen. Die Folge der Sünde ist die Verstoßung aus

anwenden müssen. Inwiefern aber diese Analogien auf Gott und Christus übertragen sind, wird man Eph. 4,30 entnehmen können : « Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei ».

[1] Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 395 ff. [2] II-II 101, 1.

der Familie Gottes, die Verbannung aus dem Reiche Gottes (exsilium a Patre et patria). Und da schon im menschlichen Leben die Verstoßenen eine andere anständige Familie nicht mehr aufzunehmen pflegt, und weil es eine Gemeinschaft, die der Familie Gottes gleich oder ähnlich wäre, nicht geben kann, bleibt der Sünder ein Auswurf (ἔκβολος) der Menschheit (opprobrium hominum) und ein Kehricht (abiectio κάθαρμα) seines Volkes. Wir verstehen, warum jener, der unsere Sünden auf sich genommen hat, in prophetischer Vision « opprobrium hominum et abiectio plebis » genannt wurde [1].

Prinzip der objektiven Heiligkeit ist das Personsein. Durch dasselbe wird die Subsistenz über andere Weltbestände erhoben, und je inniger sie mit dem Urgrunde des Personseins vereinigt wird, umso höher ragt sie über die einfachen substanziellen Naturgegebenheiten empor [2]. Die Teilnahme des vernunftbegabten Wesens am Personsein Gottes kann in mannigfacher Form geschehen, je nachdem das Abbild der Seins-Majestät Gottes in ihm mehr oder weniger vollkommen gestaltet ist. Wenn daher die objektive Heiligkeit formell in der Würde besteht, unterscheiden wir die Grade derselben nach den Formen der Teilnahme an der Personwürde Gottes. Die Würde selbst aber ist ein Wertbegriff. Sie ist die Zusammenfassung, gleichsam das Symbol aller Vorzüge, die der Person als Trägerin und Besitzerin derselben zukommen. Wert und Würde der Person werden daher nach den Naturbeständen oder nach dem erworbenen Besitz bemessen und bestimmt, sodaß ohne dieselben das Personsein inhaltslos, die Würde ein leerer Name ist. Das Personsein ist demnach ein Resultat der selbständig gewordenen Seinsbestände, die substanzielle Vollendung derselben in der Richtung der Seinsabgeschlossenheit. Das formale Prinzip des Personseins ist die Subsistenz (subsistentia praecisive sumpta), eine Seinsbestimmung, die der substanziellen Ordnung angehört, ohne jedoch einen prädikamentalen Wesenszug darzustellen : sie ist bloß der Abschluß des substanziellen Fürsichseins, das Prinzip der Absonderung der naturhaften Bestände [3].

[1] Ps. 21, 7. Die weiteren Bezeichnungen der Sünde als Untreue (infidelitas), Treubruch (perfidia) und Verrat (Fahnenflucht, proditio), sind nach den obigen Ausführungen leicht verständlich.

[2] Näheres hierüber Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 377 ff., und « Der thomistische Gottesbegriff », S. 169 ff.

[3] Sowohl der substanzielle Urgrund dieser Bestände, als auch dieselben im einzelnen, werden principium quo genannt, während das Personsein als principium quod auftritt.

Als Naturbestand ist die Person einer weiteren Entwicklung, ja einer Aufnahme von ganz neuen persönlichen Bestimmungen fähig. Die weitere Gestaltung des Personseins kann naturhaft oder künstlich geschehen. In beiden Fällen ist das neue Sein dem substanziellen Urgrunde gegenüber ein akzidentelles ; der Würde und dem Seinswerte nach ist es aber als Weiterbau eines substanziellen Bestandes eine Bestimmung, die der substanziellen gleichkommt und als solche einzuschätzen ist. Mit der neuen Personwürde müssen auch in der Natur (principium quo) entsprechende Änderungen eintreten, wenn nicht die Würde selbst schon auf einer Umwandlung der Natur fußt [1]. Dasselbe ist auch bei der Gnade der Fall, durch welche das vernunftbegabte Wesen zweifelsohne eine neue, ja übernatürliche Würde erhält. Die Gotteskindschaft ist ganz sicher eine Beziehung, die direkt der Person zukommt ; ihre Seinsgrundlage ist indes die Neuschöpfung der Natur nach einer vollkommeneren Ebenbildlichkeit Gottes (imago recreationis). *Die Prinzipien, die die neue Gottähnlichkeit vermitteln und im Geschöpfe erhalten, werden unter dem Begriffe der Gnade zusammengefaßt.* Durch sie wird das vernunftbegabte Wesen nicht etwa bloß im Rahmen der eigenen Natur vervollkommnet, sondern einfachhin über die Grenzen der Gesamtnatur erhoben. Das begnadete Geschöpf nimmt an der Seins-Erhabenheit und Herrlichkeit Gottes teil. Das Ansichsein Gottes (esse per se subsistens) kann allerdings keinem Geschöpfe zu eigen sein, oder ihm auch bloß mitgeteilt werden ; wohl aber kann der Seinsglanz Gottes im vernunftbegabten Wesen sich da-

[1] Ist die Subsistenz von der Natur real verschieden, so ist das abgeschlossene Fürsichsein ein Resultat der substanziellen Prinzipien, die in ihr und durch sie zu einer Ganzheit zusammengeschlossen werden. So entsteht eine totalitas imperfectionis auf dem substanziellen Gebiete : die Natur begründet das Fürsichsein. Wenn aber die Natur und Subsistenz nicht verschiedene Realitäten sind, so geht die Subsistenz, als Selbstbegründung, der Natur gedanklich voraus. *Diese Selbstbegründung ist nicht etwa auf eine Art Ursächlichkeit zurückzuführen, sondern bezeichnet bloß die nicht abgeleitete Wirklichkeit (also nicht das Wirklichwerden !)* und somit die Seinsfülle : ens imparticipatum, per se subsistens, das absolute Ansichsein. Der Nachdruck liegt so sehr auf dem « per se subsistens », auf dem « Ansich », daß das esse, das Sein, nicht eine bestimmte Teilsicht (etwa Wesenheit oder Dasein), sondern die absolute Transzendenz bezeichnet, die auch in ihren Teilsichten mit der Selbstbegründung ihrer eigenen Transzendenz auftritt. Somit ist die Selbstbegründung als ansichseiende Subsistenz der am meisten charakteristische Zug jenes Wesens, dem die Seinsfülle naturhaft zukommt und aus dem die Seinsfülle selbst abgeleitet wird. In diesem Sinne haben wir die Eigenschaften Gottes aus seinem Ansichsein abzuleiten und darzustellen versucht. (Vgl. « Der thomistische Gottesbegriff » Tab. 4.)

durch widerspiegeln, daß es über die erdrückende Gewalt des Schicksals erhoben wird. Die Lenkung des Schicksals und die souveräne Macht über dasselbe kann nur dem Urgrunde des Seins zu eigen sein. Die affektive Annahme, gleichsam das restlose Einverständnis mit den Beschlüssen Gottes und deren freiwillige Annahme gewähren dem Geschöpfe gleichsam eine Beteiligung bei der Bestimmung und Ausführung des Schicksals und lassen es im Lichte der höchsten affektiven Vereinigung und Einheit mit Gott erscheinen [1]. Hierdurch wird das Werk des schicksallenkenden Gottes durch die affektive Bejahung von seiten des Geschöpfes gleichsam auch ein Werk des letzteren und *es erscheint in einem Glanze, der nur jenem zu eigen sein kann, der das Vertrauen, die Freundschaft und die Einsicht in die Pläne des Allerhöchsten genießt und so zu dessen innerster Familie gehört.*

Dieser Glanz ist aber nicht jedem Geschöpfe eigen. Die vernunftlosen Dinge sind dessen kraft ihrer Natur beraubt. Das vernunftbegabte Wesen jedoch vermag aus eigener Kraft weder in die Pläne Gottes Einblick zu gewinnen, noch jene affektive Vereinigung zu erwerben, die zur widerspruchslosen und freundschaftlichen Einheit mit Gott notwendig ist. Die Auflehnung gegen Gott, die Gleichgültigkeit und zuletzt die Aufrichtung eines gottfeindlichen Reiches sind sprechende Zeugen dafür, daß der genannte Glanz durchaus keine Naturgabe oder ein erworbener Besitz, sondern eine Folge der gnadenvollen Herablassung Gottes zum vernunftbegabten Geschöpfe ist. *Aus diesem Grunde nennen wir die affektive Vereinigung mit Gott einen Glanz, der nur seine Auserwählten umgibt, dieselben über andere Wesen erhebt und im Lichte einer übernatürlichen Freundschaft mit der allerhöchsten Majestät erscheinen läßt.*

Die Gnade ist demnach ein Glanz; aber nicht bloß ein äußerer Glanz, sondern ein Seinsglanz, der aus der Umwandlung und Erhöhung der Natur des vernunftbegabten Wesens entsteht. Die affektive Vereinigung, gleichsam das Einverständnis mit Gott, ist eine Folge der eigenen Tätigkeit des Geschöpfes, eine Verähnlichung desselben mit dem Denken und Wollen Gottes. Aus diesem Grunde muß es mit solchen Prinzipien des Seins und der Tätigkeit ausgerüstet sein, die es zu einem übernatürlichen, gottähnlichen Leben befähigen. Die Gesamtheit

[1] Für das eigene Schicksal betont dies Thomas I 22, 2 (Ver. 5, 5); für die Gesamtpläne Gottes vgl. man seine Ausführungen über die Liebe (caritas) II-II 23 sq. Über die Erhabenheit des begnadeten Wesens über das Schicksal vgl. auch S. 37 und 42, Fußnote 1 dieser Abhandlung.

dieser Prinzipien nennen wir Gnade. Weil aber die Gnade ein Seinsglanz ist, dessen Aufgabe die Vermittlung des übernatürlichen, gottähnlichen Lebens ist, so ist sie nicht bloß ein Glanz, sondern auch Leben. *Leben und Glanz sind die beiden Bilder, unter denen wir uns das große Geheimnis der Begnadigung vergegenwärtigen.*

Kraft der eigenen naturhaften Prinzipien ist der Lebensablauf im vernunftbegabten Geschöpfe ein Abbild seiner eigenen Leistungsfähigkeit und der Einwirkung der Natur, die es umgibt (wie beim Menschen), oder deren Ähnlichkeit ihm in der Form von eingegossenen Ideen mitgeteilt wird (wie bei den reinen Geistern). Wie weit sich dieses Leben von der Urwahrheit und vom Urguten entfernen kann, haben wir im ersten Teile unserer Ausführungen klarzulegen versucht. Es lebt in ihm eben bloß die Natur, nicht aber der Urgrund der Natur. Wenn hingegen im Geschöpfe das Leben Gottes selbst auflebt, wenn sich in ihm dasselbe abspielt, was in Gott vor sich geht, dann erscheinen in ihm die Urwahrheit und das Urgute in reinster Art und Weise, mit jener bindenden Kraft, mit jenem hellen Glanze und glühenden Wärme, die ihnen infolge ihrer seinshaften Einheit mit dem Ansichseienden eigen sind. Das ureigene Leben Gottes besteht aber darin, daß sein Denken und Wollen einen einzigen Mittelpunkt und Gegenstand besitzen, nämlich sein eigenes Ansichsein, von dem es nicht geschieden, sondern bloß gedanklich unterschieden werden kann. *In der Mitteilung jener Prinzipien, die dem Geschöpfe ein theozentrisches Denken und Wollen ermöglichen, besteht die Begnadigung, und die Gnade als eine innere, dem Geschöpfe eigene Lebensquelle und Lebensprinzip.*

Die Frucht des innersten Lebens Gottes besteht in den trinitarischen Ausgängen. Das « principium totius Deitatis » bringt das Wort hervor, in dem es sich selbst alle Tiefen der Gottheit offenbart [1]. Dieses Wort ist aber kein trockener, unfruchtbarer Ausdruck der Wahrheit, sondern « Verbum spirans amorem » [2]. Der Vorgang wird durch die Hervorbringung der subsistierenden Liebe abgeschlossen, aus der alle Schenkungen Gottes hervorgehen, und die selbst in jeder Schenkung gegeben wird [3]. Das Leben des begnadeten Geschöpfes muß demnach nicht bloß theozentrisch, sondern auch ein Abbild der trinitarischen Fruchtbarkeit Gottes sein. Wird durch die gnadenvolle Besitznahme

[1] Ver. 4, 1 ad 5 : « Per Verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi ».

[2] I 43, 5 ad 2, wo man die Grundlagen unserer ganzen Ausführung findet.

[3] I 38.

des Geschöpfes durch Gott demselben die objektive Heiligkeit mitgeteilt, so erreicht es durch das beschriebene Leben jene innere Umgestaltung, die wir formale Heiligkeit nennen : das Geschöpf ist nicht bloß als Gottes Besitz ein Heiligtum, sondern als innerster Träger des gotteigenen Glanzes und Lebens. Gott ist in ihm gegenwärtig nach seinem unverhüllten Wesen, als Gegenstand der Erkenntnis und Liebe [1]. Jedes der Natur entnommene oder ihr angepaßte Erkenntnismittel (species) läßt das ureigene Wesen Gottes verhüllt bleiben. Nicht nur unter der Sicht des Wahren, sondern auch unter der des Guten erscheint es bloß schattenhaft, so wie die Ursache in einer ihr nicht ebenbürtigen Wirkung aufzuleuchten pflegt. Eine solche Gotteserkenntnis ist aber eine vermittelte, so daß ihr Gegenstand wie im Spiegel der vermittelnden Umgebung, nicht aber in sich selbst, nach seinen ureigenen Zügen gegenwärtig und mit den entsprechenden Fähigkeiten vereinigt wird. *Gott in sich wird als Gegenstand dann gegenwärtig, der Abstand zwischen dem Geschöpfe und ihm verschwindet dann vollständig, wenn die Vermittlung aufhört und Gott selbst die Fähigkeiten bestimmt und sich mit ihnen unmittelbar vereinigt* [2]. Dies kann die Natur nicht zustande bringen, und so ist eine solche ganz eigenartige Gegenwart Gottes einem gnadenvollen Einflusse vorbehalten. Dies ist die Selbstoffenbarung Gottes vor dem begnadeten Geschöpfe, die Zusichnahme desselben, die Berufung zu einem gottähnlichen Leben. Der Gnadenstand erscheint

[1] I 8, 3 ad 4.

[2] Die Gottesunmittelbarkeit kann verschiedene Formen aufweisen. Die gnadenvollste wird in der seligen Anschauung (visio beata) verwirklicht, da hierbei Gottes Wesen selbst die Stelle des Erkenntnismittels (species) vertritt. Den niedrigsten Grad finden wir beim Glauben. Die Erkenntnismittel bilden dabei Begriffe und Sätze, die dem Sinnlich-Seienden entnommen sind. Denselben fehlt, wenn sie für sich betrachtet werden, jede Kraft oder Eignung, den Verstand mit Gott in sich zu vereinigen oder seine objektive Gegenwart zu bewerkstelligen. Nur durch den Spruch Gottes, nur durch sein Zeugnis und seine Zusicherung wird das zu einer faßbaren realen Wahrheit, was ohne dieselben und kraft der menschlich gestalteten Sätze entweder eine bloße logische Nichtunmöglichkeit oder gar als ein lächerliches Begriffs-Unding erscheint. *So ist Gott bei jedem Glaubensakte dem begnadeten Geschöpfe in sich gegenwärtig als loquens, testificans und revelans, und in diesen Eigenschaften ist er unmittelbares Erkenntnismittel und Gegenstand.* Ihn, sein Wort, sein Zeugnis erfaßt der Gläubige ; die menschlichen Erkenntnismittel (Sätze) sind bloß Vermittler des Gotteswortes. Dies ist der Sinn von II-II 1, 1-2, wo Thomas klar sagt, daß die zusammengesetzten natürlichen Erkenntnismittel (compositio et divisio) nicht Gegenstand des Glaubens sind, sondern als solcher nur die einfache, erste Wahrheit angesehen werden muß.

unter dieser Sicht als ein gotterfülltes Dasein, als eine durch die Gegenwart Gottes geheiligte, gottgesegnete Fruchtbarkeit.

Glanz, gottgeweihtes Leben, gotterfülltes Dasein und gottgesegnete Fruchtbarkeit kennzeichnen demnach die Gnade in sich und in ihren Wirkungen. Sie ist eine Gottesgemeinschaft auf Grund der Ähnlichkeit der Natur, der Lebensprinzipien und der Lebensweise. Das begnadete Geschöpf hat den gleichen Lebensraum wie Gott, die gleiche Nahrung wie er, da es aus derselben Quelle schöpft, in welcher Gott seine unendliche, ungeschaffene Seligkeit besitzt. Das begnadete Geschöpf ist mächtig, da es mit Hilfe der ihm zugestandenen Lebensprinzipien mit Gott und aus Gott leben kann; es vermag sich im Lebensraume Gottes unbehindert zu bewegen und dessen Schätze sich anzueignen. Es ist daselbst wie zu Hause, wie im eigenen Besitz. Nichts ist ihm fremd oder feindlich; alles ist ihm dienstbar, ja Gott selbst steht ihm gewissermaßen zur Verfügung: potest frui divina Persona et uti effectu eius [1]. Das begnadete Geschöpf ist zu Gott hingekehrt, da sein ganzes Leben durch Gott befruchtet ist, von ihm den Lebenskern und dessen Gedeihen erhält. Es ist endlich gotterfüllt. Der ihm unmittelbar gegenwärtige Gott bildet ja durch sein Wort die Nahrung, durch seine unendlich warme Güte aber den Lebenstrieb.

Durch die Sünde hört die beschriebene Gottesgemeinschaft auf. Sie ist, wie wir von Thomas gehört haben, eine Zerstörung der Gnade. Die Hinkehr (conversio) zu Gott verwandelt sich in eine Abkehr (aversio) von ihm: *Gott ist nicht mehr das Lebenselement des Sünders; seine Sonne geht in ihm nicht auf.* Die Sünde ist der Tod der Seele, da sie sich infolge des Verlustes der Lebenskräfte von innen aus nicht mehr bewegen und zu ihrem wahren Lebensziele nicht hinstreben kann. Die niedrigen Stufen des Lebens bleiben in ihr unberührt; nur das natürliche intellektuelle Leben erleidet eine gewisse Abschwächung [2]. Das höhere Leben aber, das aus der Verbundenheit mit dem eigentlichen Lebensprinzip der Seele stammt, erlischt in der Seele vollständig. Die Seele des Sünders ist nicht bloß im negativen, sondern im privativen Sinne unfähig, sich übernatürlich zu betätigen. Sie ist in dieser Beziehung nicht mit den leblosen, sondern mit den des Lebens beraubten, entseelten Dingen vergleichbar: sie ist tot, eine Leiche. Sie ist für jeden übernatürlichen Einfluß unempfänglich. Die übernatürlichen Wahrheiten dienen ihr nicht zur Nahrung, da sie dieselben ebensowenig

[1] I 38, 1. [2] I-II 85.

zu assimilieren vermag, als ein lebloses Wesen die Nahrungsmittel aufnehmen und sich einverleiben kann. Die Liebe Gottes, die über die Welt ausgegossen ist, sein Ruf und seine alles an sich ziehende Gnade sind bei ihr wirkungslos: sie reagiert auf derartige Einflüsse nicht, da jede Verwandtschaft mit ihnen, jede Aufnahmefähigkeit ihr abgeht. In dieser Sicht zeigt sich die Sünde ganz besonders als ein Unvermögen (impotentia, ἀδυναμία), der Sünder selbst aber als ein im Todesreiche befindliches Wesen. Hört das Leben im Organismus auf, so stellt sich die Zersetzung ein. Der Eintritt des Todes ist dann vorhanden, wenn die einzelnen Teile des Organismus aufhören, das gemeinsame Wohl des lebenden Bestandes anzustreben und nicht zu einem einheitlichen Ziele hinstreben, sondern den Gesetzen ihrer eigenen Elemente und Bestandteile überlassen werden. Für die Einheit des geistlichen Lebens und für das Vorhandensein eines solchen Lebens überhaupt, ist ein gemeinsames, das ganze Gebiet des Geistes umfassendes und ordnendes Ziel maßgebend. Dies ist aber nur in Gott zu finden [1]. *Hört also Gott auf, der letzte Zweck des vernunftbegabten Wesens zu sein, so ist ein einheitliches Geistesleben nicht möglich. Ja, wir müssen sagen, daß das geistliche Leben überhaupt aufhört, da die einzelnen Fähigkeiten ihren eigenen Weg wandeln und auf demselben mit Gegenständen in Berührung kommen, die unter ihnen stehen und so ihre Entwertung, ja Zersetzung herbeiführen.* Aus diesem Grunde nennen wir die Sünde, als destructio gratiae, den Tod der Seele [2].

Die Gnade ist ein Lebensglanz, da sie die höchste Entfaltung der Lebenskräfte ermöglicht und ihre allergrößte Vereinheitlichung herbeiführt. Ist Gott der Seinsmittelpunkt der Welt, von dem die relative Einheit der Dinge ausgeht und in dem dieselbe aufrecht erhalten wird, so kann dieses ontologische Verhältnis psychisch nur dann verwirklicht werden, wenn er auch für das Geistesleben den Mittelpunkt bildet.

[1] Man vgl. die Beweise in den ersten Fragen der I-II.

[2] Der hl. Thomas erklärt den Sündenmakel als eine Besudelung, die aus der Berührung des Geistes mit Dingen entsteht, die ihm gegenüber minderwertig sind. (Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1941, S. 250 ff.). Die Fassung, die wir hier im Texte geben, zeigt, warum das Laster (vitium) ein habitus corruptus ist, und warum die Sünde eine Zersetzung in der Seele herbeiführt. Das Bild ist dem materiellen Organismus entnommen, wo etwas nur dann und solange gesund und brauchbar ist, als seine Bestandteile im Gleichgewichte sind und kein ihm fremdes Element in seinen Aufbau aufgenommen wird. Ist letzteres der Fall, so stellt sich Krankheit und Zersetzung ein. So ist auch der Zustand der Seele nach dieser Analogie vorstellbar, wenn sie mit niedrigen, minderwertigen Dingen in Kontakt gerät und dieselben zu den Bestandteilen ihres psychischen Ich aufnimmt.

Nur dann ist in der Seele eine relative Einheit vorhanden und jeder Geistesakt an seinem richtigen Platze, wenn Gott, seine Gedanken, sein Wille zum Maßstab genommen werden. So wird in der Seele psychisch das verwirklicht, was in der Welt ontologisch vorhanden ist. Eine solche wahrhaft gottähnliche Tätigkeit umgibt die Seele mit einem Lebensglanze, der nur in ihr wirklich werden kann. Dieses Lebensglanzes beraubt sie sich selbst durch die Sünde, und der Sünder selbst wird durch dieselbe in das Todesreich versetzt, wo «nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat»[1]. Die Welt, die in der Seele des Sünders aufscheint, ist nicht Gottes Welt, nicht ein nach Gottes Ideen geordnetes Reich. Menschensinn herrscht darin mit allen Auswüchsen der Willkür und Leidenschaft, so daß die einzelnen Teile dieser Welt sich in Zersetzung befinden, einander bekämpfen und schädigen. Der ordnende Gott ist ausgeschlossen. Deshalb herrscht in der Seele des Sünders, in seinen Werken und in der von ihm aufgebauten Welt die Unordnung und ein gleichsam zersetzender Unfriede.

Schwindet der Glanz, so nimmt seine Stelle ein nebelartiges Gebilde ein, und die Züge des von ihm umgebenen Wesens treten nur verschwommen hervor[2]. Verschwindet der Glanz vollständig, so tritt Finsternis ein. Diese Verfinsterung der Seele führt die Todsünde herbei, und der Sünder selbst wird in das Reich der Finsternis versetzt. Der Sieg des Seins über das Nichtsein ist ein Aufblinken und Aufleuchten der Kraft und Macht; das Ergebnis selbst aber ist ein Glanz, etwas, was sich selbst kundtut und Anerkennung erheischt. Der Sieg des Nichtseins über das Sein hingegen ist eine Verfinsterung, ein schmachvolles Entschwinden der Kraft; das Resultat aber ist ein Schwund, der keiner Anerkennung wert ist, ja gar nicht bemerkt zu werden verdient. In sich verbleibt es im Dunkel und verdient Verachtung; nur durch seine Umgebung ruft es Mitleid oder eine andere Wahrnehmung (bzw. Stimmung) hervor. Diesen Sieg des Nichtseins über das Sein nennt die Heilige Schrift Finsternis[3]. *Da die Sünde aus der Kraftlosigkeit hervorgeht, stellt sie den Sieg des Nichtseins über das Sein dar und wird mit Recht Finsternis genannt.*

[1] Job 10, 22.

[2] Diese Umnebelung der Seele tritt bei der läßlichen Sünde ein. Die Werke eines Menschen, der in solchen Sünden lebt, sind eben keine hervorragende Glanzleistungen, in welchen Gott in seiner vollen Reinheit erscheinen würde. In dieser Umnebelung der Seele dürfte der Makel der läßlichen Sünde bestehen.

[3] Joh. I 5; 3 19; 12 35.

Ist das Gnadenleben ein gotterfülltes und gottgesegnetes Leben, so ist die Beraubung der Gnade am besten als *Gottverlassenheit* zu bezeichnen. Wo Gott ist, dort ist Kraft und Macht, somit der höchste Seinsglanz und der Sieg des Seins über das Nichtsein. Daß die Sünde keineswegs auf Gott zurückgeführt werden kann, haben wir oben betont. Und weil Gott nur dort gegenwärtig ist, wo ein Sein, eine machtvolle Kraftäußerung vorhanden ist, kann er in der Sünde, welche die Schwäche des Geschöpfes, den Sieg des Nichtseins über das Sein kundtut, nicht gegenwärtig sein. Wo aber Gott nicht gegenwärtig ist, dort herrscht Finsternis. Deshalb nennen wir die Sünde sowohl in sich als auch kausal (als destructio gratiae) Finsternis — einen Seinsmangel. Dort wo Gott nicht ist, mangelt sein Segen; und alles, was infolge einer Seinsberaubung seine Gegenwart ausschließt, kann nur als gottverflucht bezeichnet werden. *So ist die Sünde und der Sünder verflucht, da ihnen der Segen Gottes und die gotterfüllte Fruchtbarkeit abgehen.* Der Sünder selbst ist ganz besonders verflucht, da er durch den reatus culpae et poenae Gott verfallen und von der Fruchtbarkeit und vom Genusse des gottähnlichen Lebens für immer ausgeschlossen ist [1].

Die Sünde als Finsternis kommt besonders darin zum Vorschein, daß der Sünder der ganz besondern Gegenwart Gottes beraubt und aus der Lebensgemeinschaft mit Gott ausgeschlossen wird. Die gnadenvolle Gegenwart Gottes besteht darin, daß er selbst und nicht die natürliche Überlegung das begnadete Geschöpf regiert und leitet. Das eigene Licht der göttlichen Wahrheit ist die Sonne, die das Auge des Gerechten erleuchtet. Die Anziehungskraft und die Wärme der ureigenen Güte Gottes bewegt und belebt das Strebevermögen des begnadeten Geschöpfes. Gott in sich, in seinem vollen Lichtglanze, mit dem ganzen Gewichte seiner unendlichen Güte, ist in der Seele des Gerechten, so daß er unter einer solchen Führung sicheren Schrittes Gottes Wege wandeln kann. Die Seele wird von Gott erleuchtet und erwärmt; sie kann die Segnungen dieser gnadenvollen Gegenwart benützen, genießen und im vollen Maße ausnützen. Dies hört durch die Sünde auf. *Gott als Licht und Wärme der Seele verschwindet; es stellt sich eine furchtbare Finsternis, ein ziel- und planloses, der An-*

[1] In diesem Sinne spricht Thomas vom Gott-Verfallensein (reatus) Ver. 28, 2. Über den Segen Gottes vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 66 ff. und Jahrg. 1939, S. 269, Fußnote 4.

ziehungskraft Gottes bares Herumirren ein. Schrift und Liturgie sprechen demnach mit vollem Rechte von einem Zustande der Finsternis und vom Todesschatten, wenn sie die Gottverlassenheit des sündigen Menschen beschreiben wollen [1].

Die gnadenvolle Gegenwart Gottes ist nicht bloß bei der aktuellen Erkenntnis und Liebe vorhanden, sondern sie ist eine ständige, durch die habituelle Gnade bedingte. Die erstere ist allerdings die auffallendste Wirklichkeitsweise dieser Gottesgegenwart. Sie ist auch der Grenzpunkt, wo das desiderium naturale des Geschöpfes zum Stillstand gebracht wird. Es findet hier eine erlebnisartige Vereinigung mit Gott statt, so daß das Geistesleben (in actu secundo) darin wirklich abgeschlossen und zu seiner höchsten Blüte gebracht wird. Dem Sünder ist dieser Genuß des Lebens vorenthalten, ja ganz unmöglich, da ihm Gott in dieser Eigenschaft, als Objekt des Erfahrungswissens, fremd und unerreichbar ist. *Er ist aber auch der habituellen Gegenwart Gottes beraubt, während das begnadete Geschöpf derselben nicht bloß in der Form eines Schutzes (sanctitas obiectiva), sondern auch in der einer Lebenswirklichkeit (sanctitas formalis) teilhaftig wird.*

Der Gegenstand ist nämlich nicht nur bei der wirklichen Vereinigung mit dem Tätigkeitsprinzip (potentia, facultas) der handelnden Person gegenwärtig, sondern auch nach der transzendentalen Hinordnung seines Vermögens zum Objekt. So ist dem Verstande der proportionierte Gegenstand gegenwärtig ; er trägt denselben auf Grund seiner transzendentalen Beziehung in sich, die ihn zum Abbild und zum Spiegel des ihm angemessenen Seienden gestaltet. Inwieweit sich in ihm (actu oder potentia) das Sein widerspiegelt und auf welche Weise dies ihm gegenwärtig ist, hängt von der Natur des Vermögens ab [2]. Die Vernunft, die actus totius entis ist, besitzt die Gegenwart ihres Gegenstandes nach voller Identität. Die Vernunft der reinen Geister ist auf Grund einer Naturforderung durch die eingegossenen Ideen mit ihrem Gegenstande actu vereinigt. Dem menschlichen Verstande

[1] « Sedentes in tenebris et umbra mortis » (Ps. 106, 10). « Populus qui ambulabat in tenebris ... habitantibus in regione umbrae mortis » (Is. 9, 2). Schon die Werke von geringer Bedeutung umgeben die handelnde Person mit keinem besonderen Glanz. Selbst wenn sie tadellos sind, bleibt ihr Urheber in Vergessenheit und unbekannt. Die minderwertigen oder gar wertlosen Werke setzen die Person in Finsternis und gestalten sie zu einem Gegenstand der Verachtung. Es fehlt solchen Werken und ihrem Urheber jeder Zug, der dem Seinsglanz der Ehre und Glorie zu eigen ist.

[2] Vgl. den Anhang in Divus Thomas, Jahrg. 1941, S. 266 ff.

kommt dies bloß in potentia, kraft seiner transzendentalen Hinordnung zum Sinnlich-Seienden in sich und zu dessen Ursachen zu. Die Vervollkommnung und Erhöhung durch die Gnade bringt eine transzendentale Beziehung zu Gott, als zum Mittelpunkte des Seins und der Wahrheit, mit sich. *Deshalb ist Gott als Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe bloß auf Grund der transzendentalen Hinordnung dem begnadeten Geschöpfe auch dann gegenwärtig, wenn wirkliche Akte nicht vorhanden sind* [1]. Fehlt aber in einem vernunftbegabten Wesen die transzendentale

[1] Aus der Begründung durch die transzendentale Beziehung des Vermögens zu seinem Gegenstande folgt zunächst eine intentionale Gegenwart desselben. Die Beschaffenheit der Gnade erheischt indes eine physisch-reale objektmäßige Gegenwart Gottes. Das Sein der Gnade ist eben ein solches, bei dessen Hervorbringung nicht die Macht Gottes allein in Betracht gezogen werden muß, sondern die Macht Gottes als Prinzip der trinitarischen Ausgänge. Man muß I 43 von der Sendung der göttlichen Personen auf sich wirken lassen, um dies zu verstehen. Es kommt hier die Macht der Gottheit als eine in den einzelnen Personen und durch sie subsistierende Eigenschaft in Betracht. Die Gnade wird durch die Sendung der Personen hervorgebracht. Und so ist der Vater kraft der Gnade als proferens Verbum et spirans amorem, der Sohn als gesprochenes Wort, und der Heilige Geist endlich als die von beiden ausgehende und gesandte Liebe gegenwärtig. Dies unterscheidet die Gnade von den übrigen Wesen, und deshalb ist mit ihrer Hervorbringung und Erhaltung eine neue, von der gewöhnlichen Seinstätigkeit Gottes völlig verschiedene Gegenwart, die Einwohnung Gottes im Geschöpfe vorhanden. (Vgl. I 43, 3 et 6.) Es ist schon die gewöhnliche Gegenwart Gottes eine physische und substanzielle. Nur lassen die Seinswirkungen das innerste Wesen Gottes nicht erscheinen. Durch die Gnade und in der Gnade aber wird Gott in sich, in seinem ureigenen geheimnisvollen Leben enthüllt und erscheint als physisch gegenwärtiger Gegenstand.

Das Wirken Gottes nach außenhin ist keineswegs geteilt; es ist allen drei Personen gemeinsam. Dies hindert aber nicht, daß in den hervorgebrachten Wirkungen das Sein, die Natur Gottes, verschiedenartig abgebildet wird. Das gewöhnliche Sein, durch dessen Verwirklichung Gott per essentiam, per potentiam et per praesentiam gegenwärtig ist, offenbart Gottes innerstes Wesen nicht. Dasselbe bleibt verhüllt. Nur Gott als Ursache des Seins und seine Allmacht scheinen durch solche Wirkungen auf. Die Gnade aber enthüllt Gott in seiner innersten Natur. Sie zeigt ihn in seinem innersten Leben, in den Eigenschaften der Personen selbst. Deshalb kommt zu den angeführten Gegenwartsweisen eine ganz neue: die Enthüllung, die Offenbarung des seinsbewirkenden Gottes nach jener Sicht, Wahrheit und Güte, die ihm allein zu eigen ist und sich in den trinitarischen Ausgängen in ureigenster Form zeigt. Durch die Hervorbringung des Seins der Gnade allein wäre die besondere Gegenwart Gottes nicht begründet; da aber die Verwirklichung derselben Gottes innerstes Leben und Wirken offenbart, so ist Gott als enthüllter, in sich erkennbarer Gegenstand durch die Gnade gegenwärtig. Die Gnade enthüllt somit in sich und als Lebensprinzip, als Abbild des gotteigenen Lebens das Geheimnis des göttlichen Wirkens nach außen, dem die trinitarischen Ausgänge vorangehen und in welchen auch das äußere Wirken seinen Grund besitzt, richtiger: deren Stempel auf die Werke Gottes in verschie-

Beziehung zu einem Gegenstand, so ist dieser ihm nicht gegenwärtig. Ist dieser Mangel ein privativer, so ist auch die Abwesenheit des Gegenstandes eine Seinsverminderung und je nach der Natur des Vermögens eine Verfinsterung (für den Verstand) oder eine Entkräftigung (für den Willen), dem dadurch die Anziehungskraft und somit die Möglichkeit des Strebens nach einem Objekte abgeht.

Letzteres ist der Fall beim Sünder, in dem die Gnade, die transzendentale Hinordnung zu Gott zerstört ist. Deshalb ist er tot, in der Finsternis und seines Glanzes beraubt. Das Leben der Seele ist durch den Besitz von Prinzipien bedingt, die transzendental auf Objekte hingeordnet sind, die ihrer geistigen Hoheit entsprechen. Ohne dieselben ist ein Kontakt, eine Befruchtung und standesgemäße Ernährung der Seele nicht möglich. Sie ist um Gegenstände bemüht und tätig, die unter ihrer Würde sind. Sie wird dadurch in sich und in ihrer Tätigkeit besudelt. Daß nur Gott einen wirklich würdigen Gegenstand des Seelenlebens bildet und nur von ihm die richtige Beurteilung des geschöpflichen Seins ausgehen kann, haben wir öfters betont. Dies vermittelt aber nur die Gnade. Daher ist die Zerstörung derselben ein Auslöschen des Seelenlebens, eine Verfinsterung und Entkräftung des Menschen; und darum ist der Sünder gottverlassen; in seinen Werken zeigt sich aber jene Unordnung, die wir im vorhergehenden Abschnitte beschrieben haben. Aus diesem Gnadenverluste folgt der actus humanus inordinatus, wie auch jene Ohnmacht und Entkräftung, infolge deren der Sünder ein gotterfülltes und gottgesegetes Leben nicht führen kann.

(Fortsetzung folgt.)

dener Form aufgedrückt wird. Das vestigium läßt dieses innere Leben Gottes nicht ahnen; die Gnade aber offenbart jenes Geheimnis, das hinter dem Wirken Gottes nach außen als Wesenswirklichkeit des Ansichseienden zu finden ist.