

**Die  
Katholische  
Wahrheit, oder  
die  
theologische ...**

**Saint Thomas  
(Aquinas)**

C79.5150



Harvard College Library

FROM THE REQUEST OF

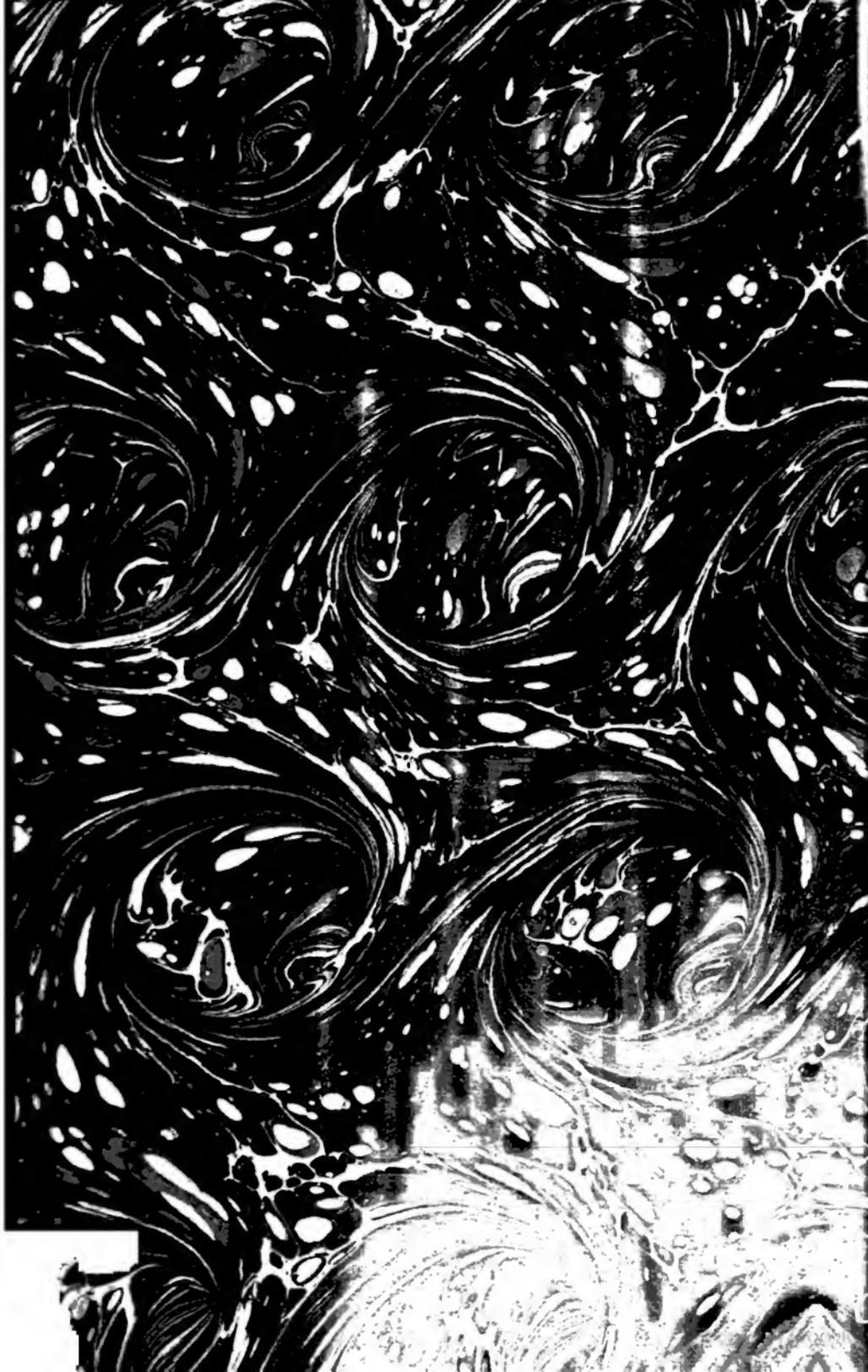
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the  
Intellectual and Moral Sciences."

1 March, 1889.



Die  
**katholische Wahrheit**

oder

**die theologische Summa**

des

**heiligen Thomas von Aquin**

deutsch wiedergegeben

von

**Dr. Ceslaus Maria Schneider.**

---

**Achter Band.**

---

**Regensburg.**

Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.

1888.

Die  
**katholische Wahrheit**

oder

**die theologische Summa**

des

**heiligen Thomas von Aquin**

deutsch wiedergegeben

von

**Dr. Ceslaus Maria Schneider.**

---

Supplementarische Abhandlung  
zum zweiten Teile der Summa.

**Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottes-  
mutter Maria.**

---

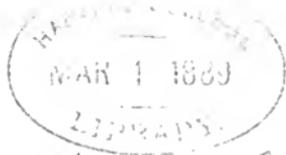
<sup>c</sup>  
**Regensburg.**

Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.  
1888.

~~Preis 1.00~~

C795.50

~~III 4743~~



Wagner, Gund.

XIII.

## Supplementarische Abhandlung

zum zweiten Theile der Summa.

### Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria.

---

„Freue Dich, Jungfrau Maria, alle Kebereien  
hast Du allein zerstört in der ganzen Welt.“

Ein jedem katholischen Herzen überaus teures Geheimnis kommt jetzt an die Reihe, in diesem Werke behandelt zu werden. Wie ein aus seinen Ufern getretener Strom, so ergoß sich im Jahre 1854 Freude und Frohlocken über alle wahrhaft katholischen Herzen vom Mittelpunkte der katholischen Einheit aus, als die hehre Stimme des Statthalters Christi laut und feierlich verkündete:

„Zur Ehre der heiligen und untöbahren Dreieinigkeit, zur Biederde und zur Verherrlichung der jungfräulichen Gottesmutter, zur Erhöhung des katholischen Glaubens und zur Ausbreitung der christlichen Religion, kraft der Autorität unseres Herrn Jesu Christi, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und kraft der Unsrigen erklären wir, sprechen wir aus und definieren: Die Lehre, welche festhält, daß die Jungfrau im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis auf Grund eines besonderen Gnadenvorrechtes des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Heilandes des menschlichen Geschlechtes, von aller Makel der Erbschuld frei bewahrt worden sei, ist von Gott offenbart und deshalb von allen Gläubigen fest und beharrlich zu glauben. Wenn deshalb jemand, was Gott verhüten möge, sich vermisst, anders zu meinen in seinem Herzen, wie von uns definiert worden ist, der soll wissen und keinen Zweifel daran haben, daß er, durch sein eigenes Urtheil verworfen, Schiffbruch gelitten habe im Glauben und von der Einheit der Kirche abgefallen sei.“

So vernahmen die verpflichtende Feststellung der katholischen Lehre zuerst die Hunderte von Kirchenfürsten, welche den Statthalter Christi am 8. Dezember 1854 umgaben. So vernahm dies unmittelbar darauf der Erdkreis. Und die Völker vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange jubelten auf. In begeisterten Worten entströmte der Dank für solche Verherrlichung ihrer Himmelsmutter den freudig erregten Lippen und führte zu herrlichen Werken ihre Hände. Der gottbegnadete Dichter ward begeistert zu herzerhebenden Liedern; reine keusche Weisen entquollen der Brust des Sängers; das Lob der Unbefleckten feierte die Zunge des erleuchteten Predigers; prachtvolle Kathedralen wölbten sich zu Ehren des herrlichsten der Gnadenvorrechte Marias; in den feinsten Marmor geschnittene Denkfäulen brachten auf den öffentlichen Plätzen täglich und stündlich dem christlichen Volke die über alle Engelvorzüge hinausgehende Reinheit seiner heiligen Mutter in das Gedächtnis; um eines ihrer schönsten Feste glanzvoll zu begehen, kamen gleichsam zusammen alle Künste und Wissenschaften.

Wunderbar! Wenn die Verkündigung anderer Glaubenslehren nie gesehene Stürme entfesselten, die dem Schiffelein Petri den Untergang drohten; — für die Verkündigung der heiligen unbefleckten Empfängnis gilt das Wort des Psalmlisten: „Im Frieden war ihr Ort“ oder, wie es in einem anderen Psalm heißt: „Zu deinen Grenzen machte Er den Frieden.“ Welche Stürmesflut brach über die Kirche Gottes hinein, als das Konzil von Nicäa die Gottheit Christi feierlich verkündet hatte; Jahrzehnte, beinahe ein Jahrhundert noch nachher konnte ein heiliger Hieronymus ausrufen: „Es staunte die Welt darüber, daß sie arianisch geworden war.“ Und als das Konzil von Ephesus die Muttergotteswürde Marias erklärt hatte, da erfaßte wohl ein staunenswerter Jubel die Herzen der Bewohner der hochgeehrten Stadt; aber er ward bald übertönt von den Erschütterungen, welche dem Dogma folgten. Was sollen wir noch andere Glaubenslehren als Beispiel vorführen, da wir es ja mit unseren eigenen Augen sahen, wie die Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit alle offenen Feinde der Kirche mit deren untreuen Kindern vereinte, um auch diesem Dogma durch die härteste Verfolgung der Kirche die Weihe und sozusagen die Bluttaufe zu geben! Die heilige unbefleckte Empfängnis erhielt als verkündeter und erklärter Glaubenspunkt ihre Weihe durch den reinsten, vollsten, friedreichsten Jubel des christlichen Volkes, der auf dem ganzen Erdenrund kaum hie und da durch einen nicht sich öffentlich hervorstuckenden Mißklang gestört wurde. Dieses Dogma steht nach dieser Seite hin einzig da.

Es steht ebenso einzig da in der Vorbereitung, welche seiner öffentlichen Erklärung voranging. Dieses Dogma ist, wenn eines diesen Namen verdient, so recht das Dogma des katholischen Volkes. Hier steht kein Athanasius, kein Cyrillus, kein Augustinus an der Spitze, der mit einem Griffel von Eisen die Liebe zu dieser Glaubenslehre in die Herzen der Christen eingegraben oder sie mit deren Sinn vertraut gemacht hätte; — das christliche Volk drängte, es bat, es flehte, daß die Autorität der Kirche mit immer höheren Ehren die makellose Reinheit Marias umgebe. Und hatte diese kirchliche Autorität einen Schritt gethan, so war dies nur ein Anlaß für das christliche Volk, sein Herz in höherem Grade diesem Gnadenvorrechte seiner hochheiligen Mutter im Himmel hinzugeben, es tiefer mit Liebe dazu anzufüllen und eifriger zu flehen und zu beten, es mögen weitere entscheidendere Schritte folgen. Es darf mit vollem Rechte gesagt werden, daß christliche Volk habe hier kraft der Eingebung des heiligen Geistes vielmehr

die Gelehrten zu ihren aufklärenden Arbeiten gedrängt als daß von den gelehrten Werken aus die Liebe zur unbefleckten Empfängnis in die Herzen des Volkes gedrungen wäre. Die Erklärung dieses Glaubenssatzes ist die Frucht des vom heiligen Geiste eingegebenen Gebetes.

Endlich hat nicht wie bei anderen Dogmen bei diesem die Wärme der Liebe zu der betreffenden Wahrheit nach der öffentlichen, alle Gläubigen bindenden Erklärung nachgelassen; es trat keinen Augenblick jene Ruhe ein, welche man fühlt, wenn ein sicherer Sieg errungen ist; bis heute hat sich immer mehr die andächtige Zuneigung zu der in so helles Licht gestellten makellosen Reinheit Marias im Herzen des christlichen Volkes vertieft. Und der Himmel selbst hat dazu gleichsam seinen Segen gegeben. „Ich bin die unbefleckte Empfängnis;“ so leitete die Muttergottes selber zu Lourdes jene bis zur Gegenwart reichende Reihe zahlloser Wunder und Gnabenerweise ein, welche den Glanz des Grundgeheimnisses in Maria immer weiter trugen. Wir machen von vornherein bereits kein Hehl daraus, daß unsere Meinung dahin geht, das Dogma der unbefleckten Empfängnis gehöre zu der Zahl der entscheidendsten, grundlegendsten Glaubenspunkten der Kirche. Wir stehen nicht auf dem Standpunkte jenes Professors, der über dieses Dogma nichts Anderes zu sagen wußte wie: „Der heiligste Vater Pius IX. hat nunmehr feierlich erklärt, Maria sei ohne Sünde empfangen.“ Von dem Dogma der unbefleckten Empfängnis fließt das reichste Licht in die Lehre über das Wesen und die Natur der Erbsünde, in die Lehre über die Wirksamkeit der Gnade, und endlich in die Lehre über das Verhältnis von Natur und Gnade und über die gottmenschliche Thätigkeit des Erlösers.

Wir wollen die Hauptgrundzüge der folgenden Abhandlung zuvörderst dem Leser vorführen im Anschlusse an den 88. Psalm; er wird dann der Entwicklung dieser Grundzüge im einzelnen mit mehr Verständnis folgen.

## Psalm 88.

„Das Verständnis Ethans, des Israeliten. Die Erbarmungen des Herrn will ich in Ewigkeit preisen.“

Wollen wir diesen herrlichen Lobgesang richtig verstehen, dann seien wir zuvörderst ein solcher „Ethan“, wie er hier im Titel vor uns steht. Seien wir stark; denn das bezeichnet der Ausdruck „Ethan“. Aber seien wir nicht stark im Sinne der Welt, sondern wie ein „wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist“. Ein solcher setzt nicht sein Vertrauen auf sich selber, denn das hieße nicht der Wahrheit die Ehre geben; sondern er setzt es allein auf Gott und zwar auf Gottes Barmherzigkeit.

So that Maria, ohne daß sie jemals in dieser Stärke nachließ. Niemals hat sie das Verständnis davon verloren, daß nur Gottes Barmherzigkeit unsere Stärke und der Quell aller Kraft in uns ist. Hat sie doch selbst mit eigenem Munde diese Wahrheit bestätigt: „Und es that mir Großes, der mächtig ist; und heilig ist sein Name. Und seine Barmherzigkeit dauert von Geschlecht zu Geschlecht für die, welche Ihn fürchten.“ Das sind die beiden Rühlsleine, welche das reine Fruchtkorn unseres Herzens zermahlen müssen: die Furcht und die Stärke. Die Furcht allein wird leicht zur Verzeihung, die Stärke allein führt zur Vermessenheit. Wo aber die Furcht aufgerichtet wird durch die Hoffnung und die Hoffnung heilsam gemäßigt wird durch die Furcht vor den göttlichen Strafgerichten, da tritt jene heilige Zer-

knirschung in die Seele, von welcher der königliche Sänger singt: „Ein zermalmtes, gedemutigtetes Herz wirst Du nicht verachten, o Gott.“ Ein solches Herz besaß Maria nach ihren eigenen Worten: „Denn Er hat angeblickt die Demut seiner Magd.“ Und von woher floß die Quelle dieser Demut, wo entsprang die heilige Stärke in der Jungfrau, welche von der Kirche als Turm Davids, als elfenbeinerer Turm angerufen wird, welche Salomon preist als „den Turm, wo tausend Waffenrustungen hängen?“

„Die Erbarmungen des Herrn will ich in Ewigkeit besingen.“ „In Ewigkeit,“ d. h. ununterbrochen; „lobsingen“ bedeutet den innersten Herzensjubel; „Erbarmung“ setzt „Armut“ voraus; der „Herr“ wird „arm“ mit uns, er betrachtet unsere Armut, unser Elend gleichsam als das seinige, wenn Er sich unserer „erbarmt.“ Maria allein kann in aller Wahrheit sagen: „Die Erbarmungen des Herrn will ich in Ewigkeit besingen.“ Denn niemals hat sie der innere Herzensjubel verlassen, da das vielfache Elend der Natur in ihr selber sie sah, aber auch um so heller strahlend die Barmherzigkeit Gottes. Darin besteht gerade der einzig leuchtende Glanz der unbefleckten Empfängnis, daß „Gott ihrer Seele zuwortlam in den Segnungen der Süßigkeit und ihr (vom Beginne an) auf das Haupt setzte die Krone von kostbarem Edelgestein.“ „In der von Gott ihr verliehenen Kraft durchströmte die reinste Freude ihr Herz; und wegen des ihr gewordenen Heiles jubelte sie laut auf.“ Niemals trennte auch nur für einen Augenblick etwas sie von ihrem Gotte; niemals hielt ein Leid oder ein Elend, so groß es sein mochte, sie im geringsten zurück vom Eifer des Verlangens ihres Herzens nach Gott oder maigte ihre Lippen, „daß nicht das Lob des Höchsten von selber floß.“ Ohne Unterbrechen tonte in ihrem Innern das Lobpreisen der Erbarmungen des Herrn: „Die Erbarmungen des Herrn will ich besingen in Ewigkeit.“

Ober war in ihrer Natur kein Elend? Sie war Tochter Adams wie wir; dem Tode verfallen wie wir; konnte sündigen wie wir! Galten etwa nicht auch von ihr die Worte des Propheten (Jsa. 41.): „Siehe, ihr seid aus dem Nichts, und euere Werke aus dem, was nicht ist;“ und Ekkli. 14.: „Das Eine erstieht, das Andere vergeht, so ist das Erzeugen von Fleisch und Blut.“ „Der Mensch vom Weibe geboren lebt kurze Zeit und ist angefüllt von vielfachem Elend; wie eine Blüte sprot er auf und verdorrt und niemals bleibt er in demselben Zustande,“ klagt Job (14). „Unser Elend ist so reich und erstreckt sich so weit, daß in demselben nichts festgehalten werden kann.“ (Ps. 139.) Dies Alles galt auch für Maria. Aber es vermehrte nur kraft der Gnade der unbefleckten Empfängnis im selben Maße ihre Stärke. Denn ihr Vertrauen auf die göttlichen Erbarmungen wuchs; und je weiter das Elend in der Natur vor ihren geistigen Blick trat, desto unermesslicher dehnte sich in ihr aus die Kraft der göttlichen liebevollen Allgewalt. „Die Erbarmungen des Herrn will ich besingen;“ so ertönte ohne Unterbrechen der geistige Gesang aus ihrem Herzen.

Gerade dabur aber tritt Maria an die Spitze aller Auserwählten als Königin aller Heiligen, als Königin selbst der Engel. Der Schmerz, das Leid, das Elend ist seit seiner Existenz der Eckstein aller geschöpflichen Entwicklung geworden. Die Natur des Menschen war gefallen im ersten Stammvater. Jeder Mensch, welcher kraft der Natur von Adam kam, verdiente insofe dieser seiner Natur den Tod, muevolle Arbeit, Schmerz und Leid; er hatte nicht die mindeste Macht in sich, das eigene ewige Wohl verdienen zu können; rein die Barmherzigkeit des Herrn konnte für das Gewicht

des unnennbarsten Elends das siegende Gegengewicht herstellen. Und was thun die Menschen?

Anstatt die göttliche Erbarmung anzurufen und sich ihr zu überlassen, vermehren sie das Gewicht des Elends in ihrem Innern, sie murren gegen die von Gottes Gerechtigkeit verhängten Strafen und fügen immer mehr zu dem hinzu, was Strafe verdient. Deshalb gestalten sich die Erbarmungen Gottes für uns in anderer, viel beschränkterer Weise wie für Maria.

„Sieben Erbarmungen,“ so beschreibt dieselben der heilige Bernardus, „finde ich in mir. Die erste ist, zwar nicht die erste von allen, aber unter diesen sieben die erste, daß Gott mich in der Welt vor vielen Sünden behütet hat; denn er entzog mich der sündhaften Gelegenheit, gab die Kraft zum Widerstande, heilte das durch schlechte Reigungen verwundete Herz. Die zweite Erbarmung war die Langmut Gottes, der die Bethätigung seines Jornes aufschob, weil Er Nachsicht üben und seine liebevolle Vorherbestimmung erfüllen wollte, kraft deren Er uns liebte in überaus großer Güte. Die dritte Erbarmung war, daß der Herr mein Herz zur Buße belehrt hat, indem er mein Herz erschütterte, daß es fühle die Wunden seiner Sünden; indem Er es schreckte und zu den Thoren der Hölle führte, damit Er mir besseren Trost einlöse und die Hoffnung auf Verzeihung mich belebe. Die vierte Erbarmung war, daß Er erbarmend aufnahm den reuigen. Denn in so hohem Grade verzieh Er ganz und gar, so freigebig ließ Er nach alle Beleidigung, daß Er nicht mehr im Zorne verdammt, nicht durch Strafgerichte demütigt, daß Er nicht minder liebt, weil Er die Schuld nicht mehr anrechnet. Die fünfte Erbarmung ist die, daß Er mir die Kraft verlieh, nun besser zu leben, das Fleisch zu zertreten mit seinen Begierlichkeiten, die gegenwärtige Zeit zu verachten mit den wechselnden Reizen der Reueit und über den Satan selbst mit seinen Versuchungen zu triumphieren. Die sechste Erbarmung ist die Gnade, ewige Güter zu verdienen; nämlich zu hassen die vergangenen Sünden, den Rücken zu kehren den zeitlichen Gütern, zu ersehnen einzig die zukünftigen. Die siebente Erbarmung ist die feste Hoffnung, die da stark ist durch die Liebe der Gotteskindschaft, durch die Wahrheit der Verheißungen, durch die Macht, die da geben kann, was sie verheißt, nach 2. Tim. 1.: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe; und ich bin gewiß,“ „weil Er in überaus großer Liebe mich als Kind angenommen“ (Eflk. 4.), weil Er wahrhaft ist im Verheißten, mächtig im Leistenden. Das ist das dreifach gewundene Seil, welches schwer reißt, das uns der Herr vom Himmel in diesen unseren irdischen Kerker hinabläßt; ich will es festhalten, es soll mich erheben, mich ziehen bis zum Anschauen der Größe Gottes.“

Da, wo die anderen Heiligen enden, im festen, freudevollen Vertrauen auf die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit, da war das Fundament für die Vollkommenheit Marias: „Ihr Fundament ist auf den heiligen Bergen.“ Nie hat Sünde oder sündhafte Reigung ihr Herz berührt; nie eine böse Gelegenheit die Erhebung ihres allerreinsten Herzens zu ihrem Gott hin im geringsten aufgehalten; nie ward dieses Herz verwundet durch irgend welche Anhänglichkeit an ein zeitliches Gut; kein Schreden vor Strafgerichten des Herrn machte sie erbeben; keine Beleidigung Gottes hatte sie zu bereuen. In keiner Weise ward je der Jubel des Herzens Marias beschränkt durch etwas außen Liegendes. Ihre Freude an den Erbarmungen des Herrn ward nie von keinem Geschöpfe irgendwie gestört und danach war die Verbindung Marias mit der Quelle aller Kraft und alles Lichts, mit der göttlichen

Barmherzigkeit, inniger und vollkommener wie die irgend eines anderen Heiligen; und doch besaß sie in sich die Kraft aller anderen beschränkteren Erbarmungen Gottes und konnte somit dieselben für alle anderen ausgewählten Seelen vermitteln.

Aber auch hoch erhaben über alle Engel war Maria, weil Gottes Barmherzigkeit in der unbesleckten Empfängnis allem und jedem für die Person der seligsten Jungfrau verderblichen Einflüsse der in Adam schuldigen Natur zuvorgekommen war. „Meine Blüten sind Früchte der Ehre und der Ehrbarkeit,“ läßt in den kirchlichen Tagzeiten die heilige Kirche die Mutter Gottes sprechen. Nicht die Wurzel des menschlichen Handelns in Maria war Ehre und Ehrbarkeit vor Gott. Soweit ihre Natur, die natürliche Wurzel des Handelns in ihr, von Adam kam, war sie keine Frucht der Ehre und Ehrbarkeit; da war dieselbe wie in den anderen Menschen die Frucht des Todes und der Verdammnis. Nicht nach der Natur in Maria ward die Gnade der unbesleckten Empfängnis bemessen; wie in den Engeln die Stufen der Natur in ihnen maßgebend waren für die jedem zu verleihende Gnade, so daß kein Engel eine höhere Stufe wie der andere einnahm durch die Gnade, während er in seiner Natur tiefer gestanden hätte. Nicht nach ihrer Natur, die sie von Adam empfangen, ward für Maria die Gnade bemessen, wie dies bei den Menschen der Fall gewesen wäre, wenn Adam nicht gesündigt, sondern in allen seinen Nachkommen die Natur als Kraft zum Handeln stark und unverfehrt geblieben wäre. Nein! Der Maßstab für die Gnade der unbesleckten Empfängnis war einzig das Erbarmen und die Liebe Gottes. Und deshalb ward Maria höher gestellt durch das Erbarmen Gottes wie die höchsten Engel; denn je höher die Quelle und die Richtschnur, desto höher die Frucht.

Den Engeln allen ward Gnade gegeben nach der Richtschnur der Natur in ihnen; und so hoch und erhaben diese Natur war, so blieb sie doch immer etwas für das göttliche Erbarmen Außerliches und sonach Beschränkendes. In Maria aber war nur allein die Liebe des Unendlichen maßgebend. „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt,“ so heißt es für sie im besonderen Sinne, „deshalb zog ich dich an mich in Erbarmung.“ Maria war „voll der Gnaden“ von der wirkenden Ursache aller Gnade aus, die in all ihrer unendlichen Fülle und nur gemäß der in ihr lebenden Liebe in Maria wirkte.

Noch mehr! Von außen her kam bei Maria nur das, was noch mehr das göttliche Erbarmen anzuregen bestimmt war. Die Natur in jedem Dinge ist ein Werkzeug für dessen Thätigsein. Wie schön war diese Natur in den Engeln! Reinste natürliche Liebe Gottes stieß aus ihr; Licht ging von da aus in die ganze sichtbare Schöpfung; bewegende Kraft in alle stofflichen Dinge; Sehnucht nach oben, Mittheilung des erhaltenen Glanzes nach unten; dies war das Siegel der ewigen Weisheit in den Engeln. Für die Macht, für die Weisheit Gottes bestand da zweifellos ein größerer Anlaß, um zu helfen, um das hinzuzufügen, was fehlte: nämlich jene Kraft, welche die ewige, über alles natürliche Vermögen erhabene Seligkeit verbietet. Aber nicht die Allmacht, nicht die Weisheit Gottes ist die Quelle der übernatürlichen Gnaden; das All-Erbarmen ist es. Und das ward mehr erweckt von der gefallenen Natur, wie solche von Adam auf Maria überging, als von der erhabensten Geistnatur. Hier, bei der gefallenen Natur, mußte das göttliche Erbarmen nicht nur helfen, sondern auch heilen. Der Gnade mußte, um den nämlichen übernatürlichen Zweck zu erreichen, nicht nur die Kraft

innewohnen, das Fehlende auszufüllen, sondern die Hindernisse zu überwinden. War in der Hand der seligsten Jungfrau das eine Werkzeug, die Natur, insoweit sie von Adam kam, schwach und von vornherein dem Verderben überantwortet, so mußte das andere Werkzeug, die Gnade, um so stärker sein; und weil dieses Verderben ein unenbliches war in dem einen Werkzeuge, deshalb mußte das andere, die Gnade, unendlich kraftvoller sein wie in allen jenen Geschöpfen, die mit ungeschwächter Natur die Gnade erlangt hatten. Aus der vergifteten Wurzel sollten in Maria „Früchte der Ehre und Ehrbarkeit“ hervorgehen; dies sollten die einzig herrlichen „Blüten“ der Tugenden sein, die Maria als die ihrigen bezeichnete. Kraft der Gnade, kraft des göttlichen Erbarmens allein erhielt Maria die alles Geschöpfliche überwiegende Macht, diejenigen „Früchte der Ehre und Ehrbarkeit“ vor Gott und den Menschen ihre „Blüten“ nennen zu können, welche nicht dem Boden ihrer Natur oder vielmehr trotz desselben ihrer Seele entproßten.

Zeigt uns so der Gegenstand oder die Materie, auf welche die Gnade der unbefleckten Empfängnis sich richtet, wie hoch über alles Geschöpfliche, selbst über die reinen Geister erhaben diese Gnade ist; so thut dies nicht minder oder vielmehr in noch weit höherem Grade die bestimmende Art und Weise dar, wie sie gegeben worden. „Der Herr hat mich in Besitz genommen,“ so Maria in den kirchlichen Offizien (Prov. 8.), „im Anfange seiner Wege; bevor Er vom Beginne an etwas machte; von Ewigkeit her bin ich vorherbestimmt, bevor die Erde war; noch nicht waren die Abgründe und ich war bereits empfangen.“ Ehe noch „die Erde“, d. h. die irdische Natur in Maria, in Wirklichkeit war, ehe sie nämlich irgend welchen Einfluß entfalten konnte, da bestand schon die Gnade der unbefleckten Empfängnis; und nahm, wahrhaft im Anfange der Wege Gottes, der Wege der erlösenden Barmherzigkeit, Besitz von allen Kräften und Vermögen der menschlichen Natur. Bei allen anderen reinen Menschen öffnen sich sogleich nach der Empfängnis die Abgründe der Trennung von Gott. Raum hat die von Adam abgeleitete schuldige Natur Platz genommen, so folgt auch schon die Trennung der menschlichen Person von Gott. In Maria stand der Herr kraft seiner Barmherzigkeit da, ehe diese Abgründe sich öffneten. Er verbot dem Feuer zu brennen; der giftigen Wurzel ihr Gift einzulösen. Er „schieb“ nach dem Psalmisten (Ps. 28.), „das Feuer von der Flamme;“ die „Blüten“ Marias waren von Anfang an „Früchte der Ehre und Ehrbarkeit.“ Hat sonach bei allen anderen Menschen die schuldige Natur ihren Einfluß in traurigster Wirksamkeit geltend gemacht — mochte es auch nur für einen Augenblick sein — und die Trennung der Seele von Gott zur Folge gehabt; hat sie somit in jedem bloßen Menschen die bestimmende Gewalt der göttlichen Gnade gehindert und beschränkt; — so war das Gegenteil in Maria der Fall. Die Gnade der unbefleckten Empfängnis hatte bereits das Thor der Seele geöffnet und als das Gift der Natur dahinein dringen wollte, da galten die Worte des Propheten: „Dieses Thor wird geschlossen sein; es wird nicht geöffnet werden; der Mann (von dem aus die Schuld fortgepflanzt wird) soll nicht hindurchschreiten; denn hineingetreten ist der Herr, der Gott Israels; für Ihn, den Fürsten, ist sie geschlossen. Der Fürst selber wird in ihm seinen Thron aufschlagen.“

Aber auch die heiligen Engel alle überragt Maria durch diese Art und Weise des bestimmenden Einflusses der Gnade. Freilich wurden sie in der Gnade geschaffen, oder wurde „die Weisheit zugleich mit ihnen geschaffen.“ Jedoch war dies in solcher Weise „zugleich“, wie das Licht zugleich ist mit der

blauen Farbe, wo die bestimmte Farbe zwar vom Gegenstande kommt, daß die Sehtätigkeit aber bestimmende Leuchten vom Lichte; zugleich wirkte da die bestimmbare Natur und die durch ihre bestimmende Kraft sie zu höherer Thätigkeit erhebende Gnade. Dagegen bestimmte in Maria die Gnadenkraft der unbesleckten Empfängnis, wie etwa der befruchtende Regen oder der Tau des Himmels das trockene Erdreich belebt und da den verdorrten Samen reinigt, kräftigt, zur Blüte treibt. Alle Frucht kam da von der Gnade des Allerbarmenten; nur daß dies eine menschliche Frucht war, eine Frucht auf verdorrttem Boden, das kam von der Natur. Und je mehr Maria im Lichte solcher Gnade auf ihre eigene von Adam abgeleitete arme menschliche Natur sah; desto heller stand vor ihr die natürliche Ohnmacht und desto mehr drangen die Wasser ihrer Sehnsucht zum Ewigen und riesen von neuem dessen Barmherzigkeit hinab, so daß die Fülle der Gnade, nicht zwar mit Rücksicht auf die Natur in Maria aber im Vergleiche zur unendlichen Liebesfülle in Gott immer gewaltiger wurde. „Diese Wasser“ der Sehnsucht in Maria „drangen mit ihrem Ungeköm immer heftiger und verlangensvoller an die Mauern der heiligen Stadt Gottes,“ an die heiligen Engel „und erfreuten im Innersten und heiligsten diese reinen Geister.“ Denn „Gott war inmitten des Herzens Marias; deshalb war sie unbeweglich: Gott war in seiner Gnade ihr zuvorgekommen am ersten Morgen“ ihrer Erschaffung, als Er ihr die Gnade der heiligen unbesleckten Empfängnis verlieh.

Maria ist wie kein einziges anderes Geschöpf ein reines Werk der Barmherzigkeit Gottes. Sie kann in vollster Wahrheit wie kein anderes bloßes Geschöpf die Worte des Psalmisten auf sich anwenden (Ps. 118.): „Deine Hände haben mich gemacht und geformt.“ In ihr war die Anerkennung der Barmherzigkeit Gottes niemals eine irgendwie gezwungene; sondern immer „sang sie voll Freude die Erbarmungen Gottes.“ Und gerade deshalb ist sie das vollkommenste unter den bloßen Geschöpfen. Denn je näher Gottes Einflüsse; desto lebendiger, freier, vollendeter ist das Geschöpf. Alles, was Maria hatte, war ihr Eigen geworden unmittelbar durch die Barmherzigkeit und Liebe Gottes; der Anteil, den die Natur an ihrem Wirken befaß, hatte von sich aus nicht einmal die entfernte Möglichkeit, positiv und entscheidend zu etwas Gutem beizutragen; er ward erst gut, insoweit die Gnade heilte, belebte, kräftigte. Also war Maria das „beste Zeichen zum Allguten hin.“ Das zeigt noch und ganz besonders der Zweck der menschlichen Natur, wie er in dieser selbst lag.

Man kann dem Vogel die Flügel beschneiden, sie binden; aber immer bleibt er „geboren zum Fliegen.“ Man kann das Feuer aufhalten; aber immer bleibt es ihm Natur, in die Höhe zu steigen. So bleibt es der Mensch Natur, so verdorren sie sein mag, eigen, in der seligen Anschauung Gottes allein, in nichts Natürlichem ihren einzigen Zweck zu haben. Welche Erhabenheit und welches Elend zugleich! Mit den reinen Geistern hat der Mensch den nämlichen Zweck; denn er hat mit ihnen die Vernunft gemeinsam, die nicht ruht, bis sie den Grund aller Gründe schaut und nicht mehr nach einem anderen Grunde fragen kann. Teilnehmen soll der Mensch am Schauen des von Natur ewigen glückseligen Wesens. Sein ganzes Herz soll angefüllt werden mit unendlicher himmlischer Wonne. Sein Sinn ist so weit, daß nichts, was er sieht, ihn füllen kann; „nicht wird das Auge gesättigt durch das Sehen.“ Seine Vernunft ist so umfassend, daß alles Wissenswerte hier auf Erden ihn nur immer wieder von neuem in den Durst

versenkt noch mehr zu wissen und daß nach dem Worte des Predigers, „wer Wissen erwirbt, seine Qual vermehrt;“ da ihm das Feld dessen, was er nicht weiß und wissen möchte nur immer größer und umfassender erscheint. Alles Glück, nichts ausgenommen, möchte sein Wille. Und wie lebt trotzdem der Mensch am Boden; „meine Seele hastet am Erdboden,“ klagt der Psalmist! An wie ärmliche Güter versenkt er sein Herz! „Wie die Blume des Feldes geht er auf und verdorrt.“ Und trotzdem vertändelt er die kostbare kurze Zeit, die ihm gegeben ist, mit vergänglichen Dingen. Bunten Schmetterlingen jagt er nach, während ewiges Gut ihn einladet. Sinken will er, während ihm der barmherzige Gott Flügel verliehen, um sein volles unbeschränktes Heil in Besitz zu nehmen. Eitler Blumenduft lockt ihn, während unendliche Süßigkeit ihm zu Gebote steht.

In keinem Geschöpfe ist die Erhabenheit des Zweckes mit solch schwachen natürlichen Mitteln für dessen Erreichung verbunden wie im Menschen. Hunger verzehrt ihn nach dem höchsten Zwecke, Hunger, wie er ihn sich selber nicht zu gestehen vermag; — und er hat kaum Kraft in sich, das Niedrigste zu erwerben und noch weniger es festzuhalten. Von woher soll ihm die Kraft kommen?

Maria zeigt den Weg. O, schließen wir uns ihr in Liebe an! Sie hat in Fülle bekommen, damit wir alle an dieser Fülle Anteil haben. Der Zweck ihrer von Adam geerbten Natur war der gleiche wie der Zweck der Engel. Aber die dieser Natur gegebene Kraft war gleich Null. Zeigen konnte wohl mit ihren natürlichen Vermögen eine solche Natur das Unendliche in unbestimmter Weise; aber um dahin zu fliegen war ihr wegen ihrer natürlichen Schwäche und wegen der Sünde unmöglich, die Flügel waren ihr beschnitten, „sie lag am Boden.“ Je größer und umfangreicher diese Unmöglichkeit für die Natur war, desto glanzvoller leuchtete dagegen die Barmherzigkeit Gottes. Stärkere Kraft wie den höchsten Engeln wurde der allerseligsten Jungfrau gegeben. „Flügel erhielt sie von der ewigen Barmherzigkeit wie die des Ablers, damit sie fliege und nicht müde werde.“ Königin ward sie bei ihrer unbefleckten Empfängnis über alle Engelchöre, damit wir mit ihr herrschen, mit ihr uns erheben; sie aber als die wahrhaft Starke ununterbrochen vom Beginne ihres Lebens bis in Ewigkeit jubel: „Die Erbarmungen des Herrn will ich in Ewigkeit singen.“

Gehen wir nun mehr ins Einzelne dieses Lobsingens ein, gemäß der Einteilung, welche oben der heilige Bernarbus andeutete auf der siebenten Stufe der Barmherzigkeit. Es kommt da 1. der Preis Gottes, soweit er uns zu Kindern angenommen, bis Vers 6.; — 2. die Beschreibung seiner Kraft als wirkende Ursache, bis Vers 19.; — 3. die Verheißungen, wie sie sich a) in Christo erfüllen, bis Vers 30.; b) wie die verdorbene Natur ihnen widersteht, bis Vers 50.; c) wie sie sich geistigerweise in den Gliedern Christi erfüllen.

1. Der Preis Gottes von seiten der zur Gotteskindschaft auserwählten Seelen.

„Von Geschlecht zu Geschlecht: werde ich verkünden Deine Wahrheit in meinem Munde.“

Dst gebraucht die heilige Schrift diese Redeweise „von Geschlecht zu Geschlecht“ mit Bezug auf Gott. So Ps. 44.: „Und sie werden Deiner gedenken von Geschlecht zu Geschlecht;“ oder Ps. 71.: „Er wird bleiben mit der Sonne und mit dem Monde von Geschlecht zu Geschlecht;“ Ps. 78.: „Von Geschlecht zu Geschlecht werden wir Dein Lob verkünden;“ Ps. 99.:

„Und seine Wahrheit von Geschlecht zu Geschlecht;“ Ps. 144.: „Geschlecht für Geschlecht werden sie Deine Werke loben;“ Ps. 144.: „Dein Gott, Sion, von Geschlecht zu Geschlecht;“ ebenso Isai. 51.: „Meine Gerechtigkeit von Geschlecht zu Geschlecht;“ Isai. 60.: „Du wirst zur Freude sein von Geschlecht zu Geschlecht;“ Thren. 5.: „Dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht;“ 1. Makk. 2.: „Und so denket von Geschlecht zu Geschlecht.“

Es bezeichnet dieser Ausdruck immer das Bild der Ewigkeit. Dies ist das Los des Vergänglichen, daß das Vergehen des Einen das Entstehen des Anderen ist, soweit es auf die Einzeldinge ankommt: „Ein Geschlecht vergeht,“ heißt es im Prediger (1, 4.), „das andere kommt;“ und dadurch gerade wird die unveränderliche Dauer der Gattung verbürgt: „Die Erde aber bleibt in Ewigkeit.“ Gott allein ist es eigen, mit seinem ewigen Blicke alles Vergängliche zu leiten, daß es je nach seiner Beschaffenheit am Ewigen teilnehme. Vor seinem Blicke steht noch das Vergangene und ist bereits gegenwärtig das Zukünftige. Alle zeitliche Entwicklung umfaßt in einem Augenblicke der Anblick seiner Wahrheit. „Die Wahrheit Gottes von Geschlecht zu Geschlecht preisen,“ heißt also nichts Anderes als das im Vergänglichen erfassen, was der Wahrheit des Herrn entspricht, seinen Willen in Allem schauen, wie derselbe in der ewigen Vorherbestimmung verborgen nun nach und nach den geschöpflichen Widen offenbar wird. „Die Wahrheit Gottes von Geschlecht zu Geschlecht preisen,“ heißt nichts Anderes als mit grenzenlosem Vertrauen in Gottes allgerechte Vorsehung bereits im voraus Ihm für Alles danken, was der irdische Wechsel bringen wird. „Im Munde“ bleibt dieser Preis. Denn ertönt er auch nach außen hin, er erweitert doch im preisenden selber das Herz; und die Worte, welche gesprochen werden, bleiben „mehr als Honig süß“ im Munde das Ergötzen des preisenden.

Das hat an erster Stelle Maria gelernt, in der barmherzigen Gnadenkraft, welche ihr die unbesleckte Empfängnis verlieh, jenem Gott, der sie im ersten Augenblicke ihres Seins zu seinem Kinde angenommen, in Allem zu vertrauen was der Wechsel der Zeiten mit sich bringen könnte; in Allem, „von Geschlecht zu Geschlecht“ nur seine Wahrheit zu sehen, diejenige Wahrheit, welche Alles zusammenhält und in Allem Gottes Ähnlichkeit wiederstrahlen läßt. Nicht ein leeres Phantasiegebilde ist die unbesleckte Empfängnis; nicht ein uns ferne liegendes Geheimnis. Es regelt vielmehr wie von selbst kraft der Barmherzigkeit Gottes alles Wechselvolle so, daß der Geist es nur als das klare große Wasserbecken des ruhigen Meerespiegels betrachtet, in welchem überall das Auge der ewigen Wahrheit durchscheint und den zitternden Wogen einen für die Ewigkeit andauernden Bestand giebt.

Jedoch hat gerade in Verbindung mit der unbesleckten Empfängnis dieser Ausdruck „von Geschlecht zu Geschlecht“ noch eine tiefere Bedeutung, welche zumal der Verlauf des Psalms immer glänzender hervortreten lassen wird. Zu leicht wird die Wahrheit vergessen, daß die in endloser Reihe sich folgenden Geschlechter der Menschen, daß das ganze Menschengeschlecht eine großartige Einheit ist. Wie in allen Weinpflanzen nur eine einzige Gattung, die des Weines nämlich ist; so ist in allen Menschen eine durchaus einige Gattung, die der Menschatur. Jeder Mensch von den Millionen, die existieren, ist nichts mehr und nichts weniger, ist seiner Natur nach Mensch und nie etwas Anderes. Nur eine Menschatur giebt es. Und ist diese Menschatur nur in einem Menschen der Zahl nach, giebt es also

nur einen Menschen; so hat dieser Mensch mit seinem freien Willen die Verfügung über sie.

Jede Natur ist ja nur ein Mittel, ein Werkzeug in der Hand des Einzelbingses, das sie hat. Sie ist nicht der Zweck; sondern kraft ihrer ist ein Mittel geboten, um zum Zwecke zu gelangen. Nicht ist der Zweck des einzelnen Weinstockes seine eigene Natur; diese ist vielmehr die Grundlage seines Seins. Sein Zweck ist, kraft dieser Natur Früchte hervorzubringen; und da er eben keine andere Natur hat als diese, so wird er nur Weintrauben hervorbringen und zwar je nach den Verhältnissen seiner Natur schlechte oder gute. Sind mehrere Weinstöcke, so können gemäß den verschiedenen Verhältnissen die Früchte des einen mehr oder minder gut sein wie die des anderen, wenn sie auch immer Trauben bleiben. Ist aber nur ein einziger da, so hängt die ganze Weinfrucht ganz und gar von diesem einen ab.

Da also in Adam die Verfügung über die ganze Menschnatur lag, denn auch von Eva war er das Princip, wurde sie doch aus der ihm entnommenen Rippe gebildet; so pflanzte er mit Notwendigkeit die Menschnatur in der Weise fort wie sie in ihm war. Das ist gar nicht anders möglich. Es liegt keine Möglichkeit für einen freien Willensakt vor, womit Adam etwa einen irgendwelchen Pakt angenommen hätte und in ihm alle seine Nachkommen, die Menschnatur im gegebenen Falle als eine gute fortzupflanzen oder im Falle er sündigte als eine verdorbene. Adam war nicht Herr darüber, daß er der erste Mensch war und daß somit von ihm alle Menschen kommen mußten. Dies war er nicht. Aber er war Herr darüber, zu sündigen oder nicht, d. h. die Gnade des barmherzigen Gottes zu verlieren, welche alle Kräfte der in ihm befindlichen Menschnatur zusammenhielt, oder nicht; also, seine Natur zu verderben oder nicht. Aber nichts Anderes war er Herr. Sie anders seinen Nachkommen zu überliefern als sie in ihm war, das konnte er nicht.

Oder kann ein Besitzer, der sein Gut verdorben, seinen Erben dieses Gut als ein unverdorbenes hinterlassen? Diese Erben werden nicht arm sein, weil sie durch persönliches Verschulden dies verdient hätten; sondern weil sie ein armes, ein verdorbenes Gut besitzen, welches ihr Erblasser verdorben hat. Wäre dasselbe Gut ein fruchtbares, gebührend unterhaltenes gewesen, so würden sie mit der nämlichen Notwendigkeit als Erben persönlich reich sein. Oder kann etwa Gott machen, daß ein solches Gut als kein verdorbenes die Erben bekommen, nachdem es sich beim Tode des Besitzers als verdorben vorfindet? Gott müßte dann Sich selbst, seine eigene Wahrheit verleugnen, müßte machen, daß etwas ist, insoweit es nicht ist.

„Von Geschlecht zu Geschlecht,“ d. h. bis noch ein Geschlecht der Menschen dem anderen folgt, „werde ich verkünden Deine Wahrheit in meinem Munde.“ Mit festem Blicke schaute die Jungfrau diese Wahrheit. Welche? „Das ganze Menschengeschlecht eine verworfene Masse,“ wie Augustin sagt. Warum? Adam kann kraft der Zeugung nichts Anderes fortpflanzen, wie er in sich hat. Er hat eine verdorbene, ungeordnete Natur in sich. Es giebt keinen anderen Menschen wie er. Von ihm kommen alle Menschen. Unmöglich kann — und mag der Menschenstolz sich sträuben wie er will — auf dem Wege der Natur der Mensch anders sein wie verdorben. Ist denn der Mensch noch etwas Anderes wie Mensch? Kann er durch etwas Anderes handeln und thätig sein wie durch die menschliche Natur? Nein; ebensowenig wie Disteln Feigen hervorbringen. Aber seine Freiheit? Seine

Freiheit kommt eben und schöpft allein aus dieser Natur. Alle die Kräfte, über welche die Freiheit verfügt, haben ihren Bestand in dieser Natur. Durch die natürlichen Kräfte — und diese hat der Mensch von Adam als verdorbene überkommen, weil sie in Adam als vergiftete waren — sieht er, hört er, urtheilt er, denkt er, will er, behält er.

Also sind kraft der verdorbenen Natur, die sie haben, alle Menschen Sünder? Ohne Zweifel, wie der Maler, der einen fehlerhaften Pinsel hat, nur Fehlerhaftes malen kann; nicht weil nicht in ihm die Anlage und Beziehung wäre zu guten Gemälden, sondern weil ihm das notwendige Mittel fehlt. Man kann aber nicht Sünder sein, ohne es verdient zu haben! Nicht weil sie persönlich gefehlt hätten, sind alle Menschen persönlich Sünder; sondern weil sie eine schuldige verdorbene Natur besitzen und diese Natur ihnen persönlich gehört, sind sie persönlich Sünder. Wo ist da die für die Sünde notwendige Freiheit? In Adam, dem ersten Princip der menschlichen Zeugung. Oder war der Mensch, ehe er war, frei, Mensch zu werden und nicht Stein? Ist nicht jener Erbe persönlich arm, dessen Erbschaft als eine verwüsthete hinterlassen worden ist und muß er nicht alle Folgen davon tragen? Der Mensch überkam eine von Gott getrennte, gegen Gott gefehrte Natur; der Mensch als solcher kann durch nichts Anderes thätig sein wie durch seine Natur; er hat von Natur nichts Anderes; — also ist er persönlich von Gott getrennt; nicht weil, wir wiederholen, er so es persönlich gewollt, sondern weil das Mittel für all sein Thätigsein von Gott abzieht, Gott fremd ist.

Es ist eine harte Wahrheit; aber hart nur für den, der sie nicht anerkennen will, hart nur, weil der Mensch Gott fremd geworden. Verkünde diese Wahrheit mit Maria in ihrer ganzen schrankenlosen Weite; einige dich mit Maria und gieb Gottes Gerechtigkeit die Ehre, welche einer jeden von Ihm geschaffenen Natur zukommen läßt was ihr gebührt; sprich mit Maria offen und frei: „Von Geschlecht zu Geschlecht will ich Deine Wahrheit künden in meinem Munde!“ Wahrheit ist, daß das Äußere dem Inneren entspricht; Wahrheit ist, daß der Schein das Sein ausdrückt. Wahrheit ist, daß dem Verdienste der Lohn, der Sünde je nach deren Schwere die Strafe werde. Diese Wahrheit sollen wir nach dem Beispiele der Unbefleckten preisen. Gott hat seiner Engel nicht geschont, sondern sie gemäß ihrer unveränderlichen, unverrückbaren Natur in den Abgrund gestürzt; denn sie wollten lieber auf diese ihre glänzende Natur sich stützen wie auf das lebendige ewige Wort. Gott hat den ersten Menschen, als dieser gemäß seiner sinnlichen, dem Entstehen und Vergehen zugänglichen Natur sündigte, bestraft, wie diese Natur es verlangte, soweit sie der Fortpflanzung von Adam aus unterliegt. Soweit also „von Geschlecht zu Geschlecht“ Adams bewegende Kraft waltet, ist die Menschennatur, die er in sich trug und fortpflanzte, vom Heile entfernt. Adam wollte mehr seiner sinnlichen Natur folgen wie dem lebendigen Worte Gottes; diese ganze Natur ward also soweit sie in Adam war und von ihm abhing, verkehrt, wie der Wille Adams es war.

Dieses Gesetz waltet auch in Maria. Oder kam das Heil für sie von der Natur? Ward sie empfangen in der Ungerichtigkeit? Lebte sie im Glücke, in der Unsterblichkeit des Paradieses? Nein; von oben kam ihr Heil seit dem ersten Augenblicke ihres Lebens, nicht von unten. „Der Herr,“ so konnte sie mit dem Psalmisten sagen, „ist mein Helfer und mein Schützer: auf Ihn hat mein Herz gehofft und ich ward unterstützt.“ Von oben, von den Erbarmungen Gottes aus kam neue Kraft selbst in die

fleischliche Natur: „Und es blühte wieder auf mein Fleisch: und von meinem Willen aus will ich Ihn preisen (nicht weil die Natur von selbst in ihr dazu trieb). Der Herr ist die Stärke seines Volkes: und Er ist der Schützer dessen, was sein Christus geheilt hat.“ (Ps. 27.)

Deshalb fährt der Psalmist fort: „Denn Du hast gesagt: In Ewigkeit wird Barmherzigkeit auferbaut werden in den Himmeln: Deine Wahrheit wird vorbereitet werden in ihnen.“ Das lebendige Wort Gottes, die Quelle alles Guten und alles Heils, hatte der Mensch mit seinem verkehrten Willen verlassen und die ganze menschliche Natur kraft „der Wahrheit Gottes“ nach sich gezogen. Nur Disteln und Dornen konnte fortan die Erde mehr hervorbringen, solange sie fleischlich fortgepflanzt wurde. „Das Wort Gottes aber ist nicht gebunden.“ „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit.“ Das allmächtige, frei wirkende Wort im Himmel wollte, daß „die Barmherzigkeit überrage den gerechten Ratsschluß.“ Und deshalb giebt hier der Psalmist den Grund an, in Folge dessen zu preisen ist „die Wahrheit des Herrn, wie sie sich gerechterweise offenbart von Geschlecht zu Geschlecht.“ Wie der Grund immer hervorragender ist als die Wirkung, so steht die Barmherzigkeit des Herrn hoch über dem Offenbarwerden seiner Gerechtigkeit. Darum fängt dieser Vers an: „Denn du hast gesagt.“ Nicht aus Freude an dem Strafgerichte der ersten Sünde hat Maria „gepriesen die Wahrheit des Herrn von Geschlecht zu Geschlecht.“ Nein; ihr Jubel hat begonnen mit der Freude an den Erbarmungen Gottes; und der Anblick selbst der verderbten Natur im Menschen zeigt ihr nur in strahlenderem Glanze das göttliche Erbarmen. Deshalb preist sie auch die göttliche Gerechtigkeit, so umfassend immer in der Menschennatur deren Wirkung erscheint. Gott hat nämlich seine volle Gerechtigkeit walten lassen, weil Er noch tiefer seine Barmherzigkeit offenbaren wollte.

Zwei Worte hatte der Psalmist gehört. „Diese zwei habe ich gehört, da der Herr einmal gesprochen, daß Gott die Macht gehört und Dir, o Herr, die Barmherzigkeit; denn jedem wirst Du vergelten nach seinen Werken.“ (Ps. 61.) In der Ewigkeit hatte der Vater das ewige Wort gesprochen; und in diesem Worte war so die Macht enthalten, daß sie umschlossen, durchdrungen und getragen wurde durch die Barmherzigkeit. Dieses Verhältnis zwischen der Macht Gottes und seiner Barmherzigkeit drückt im 88. Psalm der königliche Sänger offen aus. „Denn Du hast gesagt: In Ewigkeit wird auferbaut werden die Barmherzigkeit in den Himmeln: Deine Wahrheit wird in ihnen vorbereitet werden.“

Wer kann mit mehr Recht Gott in solcher Weise preisen wie die seligste Jungfrau in ihrer unbesleckten Empfängnis! Ihr hatte der Herr im ersten Augenblicke ihres Seins neben der von Adam abgeleiteten verderbten Natur eine um so kräftigere Gnadenkraft als Werkzeug und Mittel des Heiles verliehen. Nicht einen Augenblick machte die verderbte Natur Maria zur Sünderin vor Gott; nicht einen Augenblick trennte sie das Gewicht der Natur von ihrem Herrn. Sie hatte durch die Erbarmung Gottes ein über alle Naturkraft erhabenes Werkzeug in der Hand, kraft dessen sie zuvörderst sich über alle Natur hinaus zu Gott erhob und kraft dessen sie sodann die einzelne Natur in ihr selber durchdrang, vom Gewichte der Verderbtheit befreite und zu Gott aufrichtete. In ihr ward der Aufbau der göttlichen Barmherzigkeit, welcher in den Propheten begonnen hatte, vollendet; der barmherzige Ratsschluß Gottes, dem Verderben der Menschennatur ein

mächtiges Heilmittel gegenüberzustellen, nahm in ihr Fleisch an, nachdem er im Paradiese zuerst mit den Worten: „sie wird der Schlange den Kopf zertreten“ geoffenbart und in den Patriarchen und Propheten, im Schicksale des ganzen jüdischen Volkes durch Figuren und Weissagungen näher bestimmt worden war. „In Ewigkeit“ ward dieser Bau ausgeführt. Denn vom ewigen Ratschlusse begann er und in die Ewigkeit hinein ragt er. Maria ward unbesleckt empfangen; nicht sowohl zu gunsten ihrer Person, sondern zu unserem Heile; — als Beginn der Verwirklichung im Fleische jenes Erlösungswerkes, welches der ganzen von Adam kommenden verdorbenen Natur die neue aus der reinsten Erbarmung fließende Natur der Gnade entgegenstellte. „Himmel“ werden die Propheten und Patriarchen, „Himmel“ wird Maria genannt, in ihnen wird der Bau der Erbarmung aufgeführt; denn Nicht quillt und entgegen aus diesen auserwählten Seelen, Fruchtbarkeit strömt von ihnen aus, Beruhigung der Stürme in unserer Seele, wie von den hellleuchtenden Sternen am Firmamente reiches Licht ausgeht, Fruchtbarkeit und Ruhe in die sichtbare Natur.

„Deine Wahrheit wird in diesen Himmeln vorbereitet!“ Welche Wahrheit? Nicht mehr die des Strafgerichtes, sondern jene unennbar geheimnisvolle Wahrheit, welche die Strafe selber zu Freude, den Tod zu Leben, die Disteln und Dornen zu Trost, die Ohnmacht zu Gewalt, die Trauer zu Jubel macht. Jene Wahrheit wird hier genannt, von der es Ps. 84. heißt: „Die Wahrheit ist der Erde selber entsprossen: und die Gerechtigkeit hat vom Himmel geschaut;“ denn „die Barmherzigkeit und Wahrheit sind sich begegnet, die Gerechtigkeit und der Friede haben sich geküßt.“ Warum? „Der Herr hat seine Güte walten lassen: und unsere Erde hat ihre Frucht gebracht.“ Der Aufbau der göttlichen Barmherzigkeit auf Erden mündet dahin, daß die menschliche Natur selber aus reinster Liebe die Sühne zahlt für das, was sie verbrochen. Ein Mensch wird kraft der menschlichen Natur in diesem Menschen, die ganz und gar seinem, dem Willen des ewigen Wortes unterliegt und an keinerlei Band der Notwendigkeit geknüpft ist, das gutmachen, was ein anderer Mensch, zu dessen Verfügung ebenfalls die ganze menschliche Natur stand, gesündigt hat. Aber in anderer Weise stand zur Verfügung die ganze menschliche Natur dem ersten Adam und in anderer Weise dem zweiten.

Die Gewalt des zweiten Adam war die heilige Liebe mit ihrer Freiheit: „Er konnte seine Seele dahingeben und sie wieder an sich nehmen.“ „Nur weil Er wollte, hat Er Sich dargebracht.“ Die Gewalt des ersten Adam aber war die ihm gegebene Natur mit deren Notwendigkeiten. Frei von aller Notwendigkeit stand Christus da; als Herrscherin über alle von Adam ererbten Notwendigkeiten Maria. Kraft der Gnade der unbeslekten Empfängnis hatte sie die sinnliche Natur in sich selbst durch die Liebe zu Gott gereinigt und geheiligt, als die ewige Wahrheit aus ihr Fleisch annahm und den reinsten Körper in Maria sich bildete, dessen Blut alle Unreinheit und alle Makel von der menschlichen Natur abwaschen sollte. Woburch?

Der Psalmist antwortet und weist damit auf die schließliche Vollendung der Wahrheit, die in den Propheten und in Maria vorbereitet worden.

„Im Testamente habe ich meine Auserwählten zu Erben eingesetzt; geschworen habe ich David, meinem Knechte: Bis in Ewigkeit werde ich deinen Samen vorbereiten. Und aufbauen werde ich von Geschlecht zu Geschlecht deinen Sitz.“

So antwortet durch den Psalmisten die ewige fleischgewordene Wahrheit

selber. Durch seinen Tod hat Christus das in Maria begonnene Werk der göttlichen Erbarmungen, welches die Propheten vorgebildet hatten, vollendet. Denn, sagt Paulus, „das Testament wird befestigt durch den Tod; es gilt nicht, wenn der noch am Leben ist, welcher es gemacht.“ Mit seinem Blute hat der Herr die Schuld abgewaschen, mit welcher die menschliche Natur besleckt war; „denn ohne Blutvergießen giebt es keinen Nachlaß.“

Wollen wir dem Wege folgen, den Maria in ihrem Preise Gottes hier uns zeigt? Soll dieser Preis als Preis der Kinder Gottes auch unserem Munde fließen? Es giebt nur ein Mittel. „Christus hat uns in seinem Testamente, im Neuen, das Er mit dem eigenen Blute und nicht mit dem von Böcken und Rindern bekräftigt hatte, zu Erben eingesetzt.“ Er selber hat es übernommen „vorzubereiten den Samen, der in die Ewigkeit hinein bauern soll.“ Soll dieser Same der guten verdienstvollen Werke von uns ausgehen, so müssen wir zuallererst dadurch uns heiligen, womit einzig der Herr die menschliche Natur geheiligt hat, durch die heilige Liebe Gottes, durch das Vertrauen auf die göttlichen Erbarmungen. Nicht auf dem Fleische muß unser Wirken gegründet sein; das Fleisch ist und bleibt, soweit es von Adam kommt, in uns verdorben; es zieht von Gott ab zur Hölle. Aber durch das Fleisch hindurch müssen wir den Anker unserer Hoffnung in die reinsten Barmherzigkeit Gottes werfen; dann wird auch unser Fleisch selber, nach dem Ausdruche des Psalmisten, „wiederaufblühen“ und Früchte der Tugend, Samen für das ewige Leben hervorbringen.

Die Barmherzigkeit Gottes wird uns die Waffen liefern, mit denen wir das neue übernatürliche Leben in uns gegen die verdorbene Natur verteidigen können, wie solche Waffen Christus und die Apostel benutzten. Der heilige Paulus beschreibt diese „Waffen der neuen von Christo geerbten Gerechtigkeit, mit denen wir nach rechts und links,“ nach allen Seiten, wo die verdorbene Natur sich geltend macht, kämpfen sollen. „Seien wir in Allem Diener Gottes in vieler Geduld, in Trübsalen, in Notwendigkeiten, in Bedürfnissen, in Schlägen, in Kertern, in Feindseligkeiten, in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten, in Keuschheit, in Wissenschaft, in Langmut, in Sanftmut, im heiligen Geiste, in aufrichtiger Liebe, im Worte der Wahrheit, in der Kraft Gottes.“ (2. Kor. 6.) Und wie sollen Fasten, Geduld, Mühen, Gefängnisse, Anfeindungen, Nachtwachen uns Waffen sein gegen die Ungerechtigkeit? Kraft der Barmherzigkeit. „Weil unsere Kraft in der Schwäche vollendet wird . . . weil wir uns nur gefallen sollen im Offenbarwerden der Barmherzigkeit Gottes mitten in unseren Schwächen, in Schmähungen, in Verfolgungen, in Beängstigungen für Christo; denn sind wir uns selber schwach, so sind wir stark.“

Dies ist der Same jener guten Werke, den der Herr in der Ewigkeit für uns vorgesehen hat. In solchen guten Werken „hat Gott aufgebaut von Geschlecht zu Geschlecht den Sitz seines menschengewordenen Wortes.“ Und wer soll dieser Sitz anders sein wie die Unbefleckte? In ihr hat Er zuerst seine Barmherzigkeit offenbar gemacht. Sie war zuerst der Sitz seiner Güte; jener Thron, von dem der weise König schreibt: „Es machte sich der König einen Thron von Elfenbein und bekleidete ihn mit dem reinsten Golde.“ Denn fest war dieser Sitz wegen seiner Matellosigkeit und seiner Reinheit von aller Anhänglichkeit an das Vergängliche; bedeckt und umkleidet war er mit dem Golde der lautersten Liebe. Von „Geschlecht zu Geschlecht“ ist dieser Sitz, die seligste Jungfrau, aufgebaut; nicht mehr so, wie die Wahrheit der Gerechtigkeit Gottes „von Geschlecht zu Geschlecht,“ d. h. in

aller Reihenfolge der Geschlechter unter den Menschen erscheint, sondern vom Geschlechte derer hier auf Erden, „die den Herrn suchen“ (Ps. 23.) bis zum Geschlechte derer, „die den Herrn im Himmel fürchten“ (Eflk. 24.); vom Geschlechte der in der Gnade lebenden hier auf Erden bis zum Geschlechte, von welchem der Prophet Jsaia schreibt (51, 8.): „Mein Heil wird in Ewigkeit sein und meine Gerechtigkeit in die Geschlechter ohne Ende. Stehe auf, stehe auf, umkleide dich mit Stärke, Arm des Herrn; stehe auf wie in den alten Tagen, wie in den Tagen der Ewigkeit, in den Geschlechtern unvergänglicher Herrlichkeit.“

So ist die Gnade der unbefleckten Empfängnis, kraft deren Maria ohne Grenzen die Erbarmungen des Herrn besang, der Ursprung geworden des menschlichen Heiles. Denn in ihr heiligte die allerseeligste Jungfrau das Strafgericht Gottes; reinigte ihre eigene Natur; schlug im ersten Augenblicke ihres Seins den Goliath der Sünde in ihr mit der Demut Davids, der die Verheißung empfangen; ward sie würdig, der reine Tempel des menschengewordenen Gottes und so die Mutter aller auserwählten zu werden; jener Sitz, auf dem sich auferbauen die lebendigen Steine des ewigen Tempels.

2. Die wirkfame Kraft des allmächtigen Gottes. Es ist eitle Furcht, daß man durch zu großes Hervorheben der Gnadenvorzüge der Heiligen und zumal der Mutter Gottes die Ehre Gottes vermindern könne. Je mehr Gnade eine Seele im Gegenteile hat, desto höher steht für sie da die Allgewalt des Schöpfers. Denn was thut die Gnade in einer Seele anders, wie das Nichts des Geschaffenen vor der unenblichen Fülle Gottes anerkennen! Und je höher die Gnade ist, desto mehr erscheint vor der betreffenden Seele die einzig große Unenblichkeit der göttlichen Vollendung. Deshalb geht der Psalmist, nachdem er die Werke der Allbarmherzigkeit in der Seele gepriesen, nun wie von selbst dazu über, die allgewaltige Macht des Schöpfers und Erlösers zu pfeifen. Die Gnade treibt eben die Seele fort aus ihr selbst zu Gott hin.

Um wie viel mehr aber ist dies der Fall, wenn es sich um die hochbegnadigte, um die einzig unbefleckte unter allen auserwählten Seelen, handelt. Sowie sie einst selber, als Elisabeth sie pries, sogleich in den Lobgesang ausbrach: „Hochpreise meine Seele den Herrn;“ so folgt auch hier, wenn wir die Worte des vorstehenden Psalmes auf sie und ihre unbefleckte Empfängnis anwenden, sogleich auf die Lobpreisung der Werke des Allbarmherzigen in ihrer Seele der erhabenste Lobpreis, der sich überhaupt in den heiligen Psalmengesängen findet, auf die Allmacht des Herrn:

„Es sollen pfeifen die Himmel Dein Wunderbares, o Herr: denn sie haben gepriesen Deine Wahrheit in der Versammlung der Heiligen.“

Was heißt denn das: ein Wunder? Etwas, was man anstaunt; etwas, wovon man nicht einmal den Grund kennt; etwas was über die eigene Macht durchweg hinausgeht! Wir staunen die Sterngebilde bewundernd an und ihre Wirkungen; denn wenig kennen wir sie. Und das, was vom Lichte dieser himmlischen Körper hier unten herorgebracht wird, dient nur dazu, unser Staunen zu vermehren, je mehr wir es betrachten; daß nämlich ein solch einförmiges, stets in seiner sanften Milde dasselbe bleibendes Element so Großes und Vielfaches hier in den leblosen und lebenden Dingen, seien leßtere Pflanzen oder Tiere, erzeugen, so viele Veränderungen zur Folge haben kann. Es zeigen uns diese Wirkungen nämlich, daß wohl überaus

gewaltig und schön das innere Sternwesen sein muß, wie aber sein eigentlicher Inhalt unserem Verständnisse fernsteht. Wir bewundern da nur.

In ähnliche und bei weitem höhere Bewunderung aber würden diese Sternbilder ausbrechen, falls sie die Macht ihres Schöpfers betrachten könnten. Was du da, will der Psalmist sagen, an den Himmelskörpern Großes und Wunderbares siehst, also an den erhabensten Körpern des All, die aller sichtbaren Entwicklung hier unten leitend vorstehen; das ist nichts im Vergleiche zu der inneren Allgewalt Gottes. Was sind denn die erhabensten Körper gegenüber dem niedrigsten Geiste, der das Vermögen besitzt, Alles vernünftig zu erkennen und so das All in seiner Vernunft zu einen! Und was ist der Menscheng Geist gegenüber dem Engelgeiste, der frei von stofflichen Schranken von seinem Entstehen an stets erkennt, stets sein Vernunftlicht bethätigt und gegen den der größte Weise unter den Menschen nichts Anderes ist als trüber Lampenschein im Vergleiche zur hellleuchtenden Sonne! Und was ist der niedrigste Engelchor gegenüber dem höheren und in jedem einzelnen Engelchor der tiefer stehende Engel gegenüber dem höher stehenden! Nun giebt es in ein und demselben Engelchore Millionen von Geistern; und der Engelchöre selber giebt es in immer aufsteigender Ordnung neun. Der eine betrachtet staunend den Glanz des anderen. Je höher sie aber stehen; desto voller tönt es aus ihnen, diesen geistigen Himmeln, daß wunderbar, staunenswert allein der Herr ist.

Zinferniss, Nacht ist jedoch im Vergleiche zur geringsten Gnade der natürliche Glanz des höchsten Engels. Ein Nachtwissen nennt ja Augustin dieses natürliche Engellicht für sich allein betrachtet. Mit wie vollem Herzen und wie in Alles laut hineintönender Stimme sonach wird durch alle Natur hindurch jene ausrufen: „Die Himmel sollen preisen Dein Wunderbares,“ die da vom ersten Augenblicke an „voll aller Gnaden war“, in welcher der tiefste Grund alles Lichtes, die ewige Barmherzigkeit rein leuchtete, so rein, daß allein sie mit Übergehen der verdorbenen Natur alle Wirksamkeit der so begnadeten Seele bestimmte.

Wie ist es nur möglich, im Lobe der seligsten Jungfrau auch nur von ferne einen Schatten von Verminderung der Ehre Gottes zu finden! Rein, gerade im Gegenteil. In Maria ist es gleichsam sichtbar geworden, wie Alles was von Gott absieht nichts vermag; und wie das Verächtlichste, wenn Gott es erwählt und durch dasselbe wirkt, allvermögend wird, „Alles kann in dem, der es stärkt!“ Jegliche Bevorzugung, welche Maria zu teil geworden, dient nur dazu, daß sie an der Spitze der Schöpfung steht wenn es gilt, die Krone vom Haupte zu nehmen und im Bekenntnisse des eigenen Nichts auszurufen: „Es sollen Dein Wunderbares preisen die Himmel.“ Ihr reinen Seelen, in denen Gott wohnt, ihr seid in dem Grade rein und schließt euch in dem Grade Maria an, in welchem ihr erkennt, wie nichts imstande ist, euch Gottes Geheimnisse zu enthüllen. Wie wir, je mehr wir die großen Wirkungen der Sonne durchdringen, desto mehr staunen über die innewohnende Kraft, und immer mehr erkennen, wie unsfaßbar sie für uns ist; — so bringt wer mehr von Gottes Gnade in sich besitzt und mehr Gottes Werke begreift, auch mehr ein in sein eigenes Nichts und in das Nichts der ganzen Natur. Und je größer die Geheimnisse sind, welche ihm enthüllt werden; desto mehr senkt sich sein Blick in den Staub, um die eigene Ohnmacht zu erkennen und staunend sich klar zu werden, wie um so größer und unnahbarer sein muß die innere Herrlichkeit seines Gottes.

Das war der Weg, auf dem einer dieser geistigen Himmel das Wunder-

bare Gottes bekannte, als er ausrief: „D unerforschliche und undurchbringliche Rathslüsse der Weisheit Gottes! Wer hat Ihm je beigestanden oder wer war sein Ratgeber! Aus Ihm, durch Ihn, zu Ihm hin ist Alles!“ Auf diesem Wege rief ein anderer dieser klaren, hellen Himmel aus: „Zu wem sollen wir gehen, Du hast Worte des ewigen Lebens.“ Alle diese lebensvollen Himmel sind deshalb so hell, so erhaben, so schönheitsreich, weil sie in Anerkennung ihres Nichts Platz gewähren dem Ewigen, um hindurch zu scheinen; weil sie und an ihrer Spitze Maria „die Wahrheit Gottes preisen in dem, was Er in der Versammlung, was Er in den Seelen der Heiligen wirkt;“ weil sie mit dem Psalmisten ausrufen: „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern Deinem Namen gieb die Ehre.“ Deshalb folgt in unserem Psalm: „Denn wer in den Wolken wird dem Herrn gleich sein: wer wird unter den Kindern Gottes ähnlich sein Gott dem Herrn?“

Wer nämlich anders sind diese Wolken wie jene, die eben „Himmel“ genannt worden sind! Die Wolken ziehen zu sich heran die Feuchtigkeit der Erde, die Dämpfe, welche zum Firmamente aufsteigen; sie verdichten diese Feuchtigkeit, durchbringen sie mit der befruchtenden Kraft des Lichtes der Himmelskörper, das da oben reiner ist, und senden sie dann hinab, damit „die Erde Frucht gebe zu ihrer Zeit.“ So wird, was hier auf Erden wächst und gedeiht, vermittelt des Regens ähnlich jener Kraft, welche in den Himmelskörpern da oben waltet. Der Regen entfernt die Hindernisse für das Wachstum und das Gedeihen; das Licht bewirkt dieses Wachstum und Gedeihen selbst. Aus Himmel und Erde aber wird so ein harmonisch zusammenwirkendes Ganze.

Ähnlich verhalten sich die geistigen Wolken, die Seelen der Auserwählten. Wie zieht nicht vor Allem Maria die Seelen hier auf Erden an sich! Wo ist eine solche Seele, die nicht den Schutz Mariens erfahren! Wie reinigt sie mit ihrem Beispiele und mit ihrer Fürbitte unsere Verlangen und Wünsche, beruhigt unsere Leidenschaften, durchbringt unsere Seele mit Himmelsmanna und himmlischem Lichte; auf daß wir dann Frucht bringen in guten Werken und selber solche Wolken werden, die anderes trockenes Erdbreich erquiden und befruchten können durch Beispiel und Lehre! Wie war eine solche Wolke Paulus, der die Wasser seiner heiligen Lehre auf die Heidenvölker niederträufeln ließ; zusammen mit den anderen Aposteln: er sagt ja selber: „Oder haben sie nicht gehört? In alle Welt ist ihr Apostolisches Wort des Glaubens an Christum gedrungen; und ihr Schall gelangte bis an die äußersten Grenzen der Erde!“ Wie waren solche Wolken die Gregor, die Augustin, die Chrysostomus, alle die heiligen Väter, welche mit den Wassern ihrer Lehre wuschwemmten die Disteln und Dornen, das Unkraut der Häresien! Solche Wolken waren, immer ihr Wasser entlehrend aus Maria, die heiligen Ordensstifter, welche den Ernst des christlichen Lebens Tausenden für Jahrhunderte hindurch mitteilten. Solche Wolken waren die heiligen Blutzengen, die frommen Jungfrauen, die seligen Einsiedler. Aus ihnen allen strömte heilbringender Regen auf das in Leidenschaften verborrte Erdbreich. Hinter ihnen insgesamt erglänzte das himmlische Licht und „leuchtete wie der Morgenstern auf am Firmamente der Seele.“ Aber welche dieser Wolken kann Gott gleichgeachtet werden; welche unter diesen Kindern Gottes war an Macht, an Licht, an Fruchtbarkeit ähnlich Gott dem Herrn?

Einer nur — und hier geht der Psalmist über auf die Beschreibung der Nacht des Erlösers, des fleischgewordenen, dem Vater wesensgleichen ewigen Wortes, des Sohnes Marias.

„Gott,“ so lautet die Antwort, „Gott, der verherrlicht wird im Ratschlusse der Heiligen: Groß und erschrecklich ist Er, erhaben über alle, die in seinem Umkreise sind.“

„Er, unser Heiland, muß herrschen, bis Er alle Feinde legt zu den Füßen des Vaters. Alles ist Ihm unterworfen, Ihm, dem Erstlinge der Erstgeborenen; mit Ruhm und Herrlichkeit ist Er gekrönt.“ Und worin besteht die erste Herrlichkeit? „Er leitet die Herzen der Menschen wie Wasserbäche.“ „Das Herz des Königs ist in seiner Hand, wohin Er will wird Er es richten.“ „Zwei mahlen an der Mühle; der eine wird aufgenommen, der andere zurückgelassen werden; — zwei werden auf dem Acker sein; der eine wird aufgenommen, der andere zurückgelassen werden.“ Er verläßt Petrus; und der erste unter allen Aposteln verleugnet Ihn schmähhlich; — Er blickt Petrus an; und der Ihn eben verleugnet hatte, „geht hinaus und weint bitterlich.“ Paulus „verfolgt über alle Maßen die Kirche Christi und bekämpft sie und beobachtet mit größerem Eifer wie die übrigen die zu Tode getroffenen Gesetzesüberlieferungen;“ — „es gefällt Christo und Er ruft ihn durch seine Gnade, daß der Apostel enthülle den Sohn Gottes, Ihn predige unter den Völkern;“ Er schlägt Paulus mit Blindheit und dieser ruft im Innersten tief erleuchtet aus: „Herr, was willst Du, daß ich thue?“ Das ist die höchste Ehre des Herrn, unseres Erlösers. Er steht vor, Er wird verherrlicht in den Ratschlüssen der Heiligen. Die Apostel erfüllen die Welt mit dem Samen des göttlichen Wortes; weil der Herr ihr Denken und Wollen, ihren Ratsschluß leitet. Petrus geht nach Rom und legt da das Fundament zu jenem Bau, gegen den die Pforten der Hölle ohnmächtig sind; weil der Herr im Ratschlusse seines Heiligen den Vorſitz führt. Augustin zerreißt die Ketten jahrelanger schwer sündhafter Gewohnheit mit überwältigender Kühnheit und wird der hervorragende Vorkämpfer christlicher Weisheit und Heiligkeit; — der Herr ward verherrlicht im Ratschlusse des Heiligen.

Wie aber wird erst die Unbefleckte all ihr Sinnen und Denken dem Ratschlusse ihres gebenedeiten Sohnes unterworfen haben. Ihre Seele erfüllte das beständig, was sie in der Hochzeit zu Kana den Dienern sagte: „Was Er euch sagen wird, das thuet.“ Sie sprach beständig und selbst mit Rücksicht auf die geringsten Dinge: „Es geschehe mir nach seinem Worte.“ So nahe sie der menschlichen Natur in Christo stand, so sehr fühlte sie mit dieser die undurchbringliche, Alles aber durchbringende Herrlichkeit des Ratschlusses der Gottheit, so sehr war sie angefüllt von dem, was ihr göttlicher Sohn aussprach: „Meine Nahrung ist es, den Willen des Vaters zu thun, der im Himmel ist;“ „Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Reichthum vorüber; nicht mein Wille aber geschehe, sondern der Deinige;“ „Alles was der Vater thut, das thut ähnlich auch der Sohn.“

Dies ist ja die erste Frucht „der Wahrheit Gottes in der Versammlung der Heiligen,“ daß diese ihr Herz, ihren innersten Willen Gott zu Füßen legen, damit Er ihn bethätige, Er ihn belebe, Er ihn überall und durch Alles führe. In Maria aber war diese Wahrheit niemals getrübt. Nie entbehrte sie da ihres Glanzes und deshalb führte sie diese unbefleckte, vor allen auserwählte Seele dadurch zu stets innigerer Einigung mit Gott, daß sie dieselbe immer mehr vor sich selbst demütigte nach Ps. 118.: „In Deiner Wahrheit hast Du mich gedemütigt“ und danach immer mehr zur Freude an der Ehre und Herrlichkeit des Herrn erhob: „Gott, der Du verherrlicht wirst im Ratschlusse der Heiligen: groß bist Du und erschrecklich über alle erhaben, die in Deinem Umkreise sind.“

Und wie denn im Umkreise Gottes, der doch überall gegenwärtig ist? fragt Augustin. Es ist eben der menschengewordene Gott hier gemeint; und der Psalmist drückt hier einen der erschreckendsten Ratschlüsse aus, welcher die allerhabene Größe des Erlösers in der Führung seiner Auserwählten kennzeichnet. In Judäa erschien der Herr. In seinem von Abraham her auserwählten Volke lehrte Er. „Es schiedt sich nicht,“ so sprach Er selbst, „das Brot den Kindern wegzunehmen und es den Hunden zu geben;“ indem er so die Erhabenheit jenes Volkes ausdrückte, in welchem so viele Propheten gewirkt hatten, und zugleich die Niedrigkeit der Heiden, die Er im Verhältnisse zu den Juden, deren Vernunft durch das Gesetz erleuchtet war, mit vernunftlosen Tieren verglich. In Judäa predigten zuerst die Apostel. Die Juden aber kreuzigten Christum, verboten den Aposteln die Predigt des Evangeliums; da sang an „der Herr groß und schrecklich zu werden vor denen, die im Umkreise waren:“ „Euch mußten wir zuerst,“ sagten Paulus und Barnabas standhaft zu den Juden (Act. 13, 46.), „das Wort Gottes predigen; ihr aber weist es zurück und macht euch nach euerem eigenen Urteile unwürdig des ewigen Lebens; sehet, wir wenden uns zu den Heiden.“

Und nun begann der Ratschluß Gottes, „der da schrecklich ist mit Bezug auf die Menschenkinder,“ offenbar zu werden: „Denn ich will nicht,“ so Paulus zu den Heiden (Röm. 11.), „daß ihr in Unkenntnis seiet betreffs dieses Geheimnisses (damit ihr euch nicht vor euch selber weise vorkommt). Verblendung hat die Juden ergriffen, damit die Fülle der Heiden (in das Reich Gottes, die heilige Kirche) eintrete . . . Um des Evangeliums willen sind sie verworfen, Feinde geworden wegen eurer; gemäß der Auswahl aber sind sie höchst teuer wegen der Väter. Denn wie einmals ihr (die Heiden) Gott nicht geglaubt habt, jetzt aber euch Barmherzigkeit zu teil geworden wegen des Unglaubens jener (der Juden); so haben auch diese letzteren (die Juden) nicht geglaubt, daß ihr Barmherzigkeit erlangen werdet, damit auch ihrer Gott sich erbarme. Denn Gott hat Alles eingeschlossen im Unglauben, auf daß Er Aller sich erbarme.“

O wahrlich! „Herr, Gott der Tugenden, wer ist Dir ähnlich: Mächtig bist Du, Herr, und Deine Wahrheit ist in Deinem Umkreise.“

So kann die vor allen durch die göttliche Barmherzigkeit erwählte fleckenlose Jungfrau mit vollem Herzen ausrufen. In ihr tritt das Geheimnis der Barmherzigkeit des Herrn in all seiner Bedeutung hervor. Im Glanze der unbefleckten Empfängnis ward sie in ihrer Natur zu einem Nichts vor sich selber und die Schätze der Erbarmungen ließen sich in sie nieder. Sie ward die Führerin auf dem Wege des Geheimnisses der Erbarmung Gottes.

Der Engel blickte wohlgefällig auf die glänzenden Kräfte seiner Natur; er flehte nicht aus vollem Herzen zum Vater der Erbarmungen, bereit dessen Willen zu thun; und im Augenblicke stürzte er hinab in die Tiefe. An seiner Stelle erhob sich der Mensch im Paradiese. Der Engel stürzte in ewige Qual; Gottes Herrlichkeit aber litt darunter nicht, sie offenbarte sich nur strahlender. Als Herrscher der Natur stand unversehrt in allen seinen Kräften, aufrecht durch die Gnade Gottes, der erste Mensch da. Er wollte sich und was er gethan rechtfertigen vor Gott. Adam sprach: „Das Weib, das Du mir gegeben, gab mir von der Frucht und ich aß;“ Eva sagte: „Die Schlange täuschte mich.“ Der erste Mensch ward gestürzt. Der Tod für alle Menschen war die Folge.

Die Juden pochten auf ihre Gesetze; sie seien das auserwählte Volk; ihnen seien die Verheißungen geworden. Ähnlich wollten auch sie Gott sein, d. h. etwas in sich haben, unabhängig von Gottes Kraft, wonach sie vom Herrn die Seligkeit fordern könnten, wie Gott selig ist durch seine Natur. Aber „Herr, Gott der Tugenden, wer ist Dir ähnlich?“ Die Juden wurden verworfen und die Heiden erwählt. Und wollen diese sich rühmen, daß „die alten Äste abgehauen worden seien, damit sie in den Baum des Lebens eingesezt werden,“ „so wird kommen aus Sion, der da Israel rettet und seine Sünden tilgt,“ so werden nämlich die Juden darüber erleuchtet werden, daß nicht die Natur, nicht das Gesetz, sondern einzig die Gnade, d. h. die Anerkennung des eigenen Nichts und der Lobpreis des einzig mächtigen Herrn, mit Gott vereint; „sie wollten nicht glauben an die Barmherzigkeit Gottes den Heiden gegenüber,“ denn sie hielten sich selbst für etwas; — aber nur deshalb ließ Gott dies zu, damit sie sehen, wie Gott „keiner Güter in uns bedarf,“ wie Er „groß und schrecklich ist in seinen Ratschlüssen über die Menschenkinder“ und sie so gebemüht als Kinder der demüthigten Jungfrau Gottes Barmherzigkeit als die alleinige Rettung preisen. Der Herr war unter den Juden; und diese Wahrheit leuchtete auf „in seinem Umkreise,“ unter den Heiden. Der Herr ist jetzt bei den Heiden; und diese Wahrheit wird aufleuchten eines Tages unter den Juden, die jetzt der Umkreis sind, wenn „ganz Israel heil werden wird.“ (Röm. 11.) Und so wird das ganze Menschengeschlecht einbegriffen sein in dem Worte des Psalmisten: „Herr, Gott der Kräfte, wer ist Dir ähnlich? Mächtig bist Du, Herr, und Deine Wahrheit in Deinem Umkreise.“ Nichts ist ähnlich dem Herrn, kein Geschöpf, auch nicht das Erhabenste in der Weise, als ob es wie Gott etwas in sich hätte, um seinen eigenen Weg zu gehen oder Glück und Heil kraft seiner Natur zu fordern, oder als ob Gott Rücksicht nehmen müßte in seinem Ratschlusse auf etwas außerhalb Seiner selbst. Wohl aber sollen alle Geschöpfe Gott ähnlich sein in der Weise, daß Gott in ihnen wirkt, daß Gott ihnen von seinen Vollkommenheiten gemäß seinem heiligen, nur von seinem Willen geregelten Ratschlusse, mittheilt, daß Gott sie teilnehmen läßt je in ihren Grenzen an seiner eigenen Seligkeit.

Und weil der ewige Sohn Alles, die einige göttliche Natur selber, vom Vater erhalten und so die schlechthin und von Natur notwendigste Ähnlichkeit mit dem Vater ist, deshalb erstreckt sich seine Gewalt gerade so weit wie die des Vaters; und ist Ihm unterthan alle Kreatur. Deshalb heißt es weiter im Preise der Macht unseres Herrn:

„Du bewältigst die Macht des Meeres: das Stürmen seiner Fluten mäßigest Du.“

Denn was ist dieses Meer und seine Macht anderes, wie die gesamte vergängliche, dem Sein und Nichtsein zugängliche, stets unruhige Kreatur, soweit sie nicht in Gott gefestigt ist? Vom Herrn nämlich heißt es Ps. 73.: „Du hast mit Deiner Kraft das Meer gefestigt.“ Im besonderen aber ist dieses Meer unsere menschliche Natur, die nur jener frei abschließend bewältigen kann, welcher ihr letzter allumfassender Endzweck ist. In diesem Meere sind eingeschlossen alle anderen Kreaturen; denn, wie Gregor der Große sagt, „es hat der Mensch einen Umfang gleich den leblosen Dingen, wächst er wie die Pflanzen, empfindet mit den Tieren, kann vernünftig verstehen mit den Engeln.“ Dieses Meer hat nur „Macht“, nur Vermögen; es schließt in sich weder das Gute noch Böse mit Notwendigkeit ein; kann vielmehr sowohl dem Guten wie dem Bösen dienen. Nur der Herr kann das Meer unserer

endlos weiten Natur bewältigen und beruhigen, indem Er es zu Sich zieht; die Leidenschaften können es wohl in Unruhe setzen, aber nicht befähigen. Und wie übt der Herr seine Gewalt über solches Meer aus?

„Du hast gedemütigt wie einen verwundeten den stolzen: mit dem Arme Deiner Kraft hast Du zerstreut Deine Feinde.“

„Der Herr hat sich selbst gedemütigt, Er ist gehorsam worden bis zum Tode und bis zum Tode am Kreuze.“ In dieser Demut liegt seine Kraft; denn es erscheint darin vor aller Welt sichtbar, wie Gottes Macht im Herrn wohnte. Wunderbarer Kampf! „Der Herr Jesus Christus,“ sagt Leo der Große, „hat sich dem stolzen gegenübergestellt nicht in der Majestät der Gottheit, sondern in der Knechtsgestalt des Fleisches.“ In unserer durch die Sünde verursachten Dohnmacht hat Er den stolzen gedemütigt, der da durch die Erbsünde und die darauffolgende Todesfurcht nach Hebr. 2. alle in Knechtschaft hielt und der ganzen Natur das Siegel des Fluches aufdrückte; den stolzen, der bereits im Beginne gesagt: „Ich will nicht dienen.“ Der Drache saß in den Tiefen unserer Natur. Und wodurch herrschte der stolze? Durch den Stolz. In Stolz versunken entschuldigten Adam und Eva ihre Sünde vor Gott und gerade dieser ihr Stolz war das Werkzeug, wodurch die Schlange sie in Knechtschaft hielt. Der Stolz war das Mittel, wodurch der Drache die Fluten in der Menschennatur bis in das tiefste Innere aufregte, daß sie nimmer Ruhe fand, um an den Gott ihres Herzens zu denken. Der Heiland demütigte in seiner Demut den stolzen und ward so für die ganze Welt das Beispiel und unerreichtbare Muster der Demut, das Pfand des Triumphes über den stolzen Feind.

„Was knirschen die Völker und denken die Heiden an Eitles? Es stehen auf die Könige der Erde und die Fürsten kommen in eins zusammen gegen den Herrn und seinen Heiligen.“ Das Meer tobt, wild schlagen die trotzigern Meeresfluten an die Gestade? Schau', wie sie Christus in seinen Heiligen in der Gewalt hat! Mit ruhiger Sanftmut legt der Märtyrer seinen Kopf unter das Henkersbeil. Das ist die Ruhe, in welche die Verfolgungen des Stolzes enden. Stephanus wird vor die Thore der Stadt geführt; in blinder Wut fliegen die Steine gegen die heiligen Glieder. Er aber dämpft die wilden Fluten; „demütigt den stolzen;“ er sinkt auf die Kniee und die zer schlagenen Hände gefaltet, die blutenden Augen zum Himmel gerichtet fleht er: „Herr, verzeihe ihnen; sie wissen nicht, was sie thun.“ Das ist das Ende des Wütens und Tobens der Fluten: die Sanftmut, die Geduld, die Demut des Schülers Christi. Der Herr bestätigt, daß dies das Ende ist, mit den Worten: „Fürchtet nicht diejenigen, welche den Leib töten, und nachher nichts mehr haben, was sie thun können.“ Man brannte den heiligen Laurentius. Aber all die Fluten des Hochmutes fanden ihre Ruhe in dem heiligen Frieden des Jüngers Christi: „Es scheint mir, daß ich auf Rosen liege; wende um, diese Seite ist schon gebraten.“ „Weiter hatten sie (diese wilden Fluten) nichts mehr zu thun.“ Den Leib konnten sie töten. Aber die Demut Christi aus der Seele nehmen und so den herrlichsten Triumph hindern, das konnten sie nicht.

„Sie möchten so gern zerreißen die Bande,“ welche die äußere Dohnmacht an die Kraft Gottes knüpfen. Aber es sind dies die Bande der Barmherzigkeit, Bande, auf denen alles Sein wie auf seiner tiefsten und sichersten Grundlage ruht: „Der da im Himmel wohnt, verspottet sie, der Herr verlächt sie.“ Durch seine Demut hat der Herr den stolzen verwundet; denn gerade mit dieser Demut vor sich selbst ist verbunden „der Arm der x

Allgewalt, mit dem Er zerstreut seine Feinde.“ Nicht töten kann Er den Stolz mit seiner Demut; aber Er verwundet ihn, d. h. Er macht ihn so schwach, daß er nicht mehr kämpfen kann. Wollen wir mit dem demütigen Herrn den stolzen verwunden; oder zusammen mit dem stolzen verwundet werden? Ein Mittelglied ist nicht möglich. Die Wahl wird uns leicht gemacht, wenn wir die schöpferische Kraft im Herrn erwägen, weshalb der Psalmist fortfährt:

„Dein sind die Himmel und Dein ist die Erde: den Erdkreis und seine Fülle hast Du gegründet: den Norden und das Meer hast Du gemacht. Thabor und Hermon werden in Deinem Namen frohlocken: Dein Arm ist mit Macht ausgestattet.“

Wozu in der That führt der Kampf Christi gegen den „stolzen“? Zu nichts Anderem als daß die Wahrheit offenbar werde. Der „stolze“ wird eben dadurch verwundet, daß die Lüge vor aller Augen steht. „Alle Reiche der Welt will ich Dir geben, wenn Du niederfällst und mich anbetest,“ sprach Satan zum Heilande. Und wer war dieser Heiland? Eben der Herr und Schöpfer alles dessen, was in der Welt ist. Die Herrschaft des Teufels besteht nur im Täuschen; sie wird nur durch leere Verheißungen aufrechtgehalten. „Den Vater der Lüge“ nennt ihn deshalb der Erlöser. Vergnügen verspricht dir der Verführer? Aber er selber besitzt nur Dual; er kann doch nichts geben, was er nicht besitzt. Geld und Gut verheißt er dir, großen Reichtum und äußeren Glanz? Aber er ist bettelarm; sein Glanz ist in Finsternis gelehrt, sein Reichtum Schmutz geworden, nach Job 40.; all sein Gut ist seine Sünde, die ihn von Gott, dem Urquell und Inbegriff alles Guten trennt. Ehre, Herrschaft, Berühmtheit stellt er dir vor? Aber er selbst ist der niedrigste Sklave. Er will dich sättigen und hat selber Hunger. Er will dir Sieg über deine Feinde verleihen und ist selber schmächtig in die Tiefe gestürzt. Wissenschaft will er dich lehren und wohin hat ihn sein eigenes Wissen geführt? Nur für die Zukunft spricht er: „Ich werde dir geben u.“ Armlicher Mensch, wenn du ihm glaubest! Was hat er dir jemals für Bürgschaft gegeben, daß seine Verprechungen etwas wert sind? Das ganze Reich der Sünde steht auf Lüge und Täuschung, ist auf dem Nichts begründet, was etwas sein will. Es fällt zusammen, der „stolze“ wird verwundet, wenn die Wahrheit gegenübergestellt wird.

Das thut hier der Psalmist. So sprach immer im Herzen Maria und ward damit die erhabenste Überwinderin der höllischen Mächte: „Dein sind die Himmel,“ sprach sie zum Herrn, „Dein ist die Erde.“ Was sind denn die Himmel anderes als die leitende, bestimmende Kraft; — und was ist die Erde anderes wie das zu leitende, bestimmbare Vermögen. Vom Himmel, von der Sonne, Mond und den Sternen strömt das Licht auf die Erde und wird maßgebend für das Wachstum hier unten. Vom Firmamente herab strömt der Regen und macht fruchtbar die Felder und Wiesen. Von den geistigen Himmeln der Apostel, der gottbegeisterten Prediger geht aus das belebende Wort und gebiert die Seele wieder im Glauben. Von dem geistigen Himmel der Heiligen fließt herab der heilsame Regen befruchtender Beispiele und die Felder der Herzen bringen Früchte der Tugenden hervor. Alle solche Himmel, die körperlichen wie die geistigen, hat der Herr gemacht. Er wirkt durch sie an erster Stelle. Er bemißt in der zu bearbeitenden Erde die Art und Weise wie die von oben kommende Kraft aufgenommen werden soll. „Ich habe gepflanzt, Apollo bewässert, Gott aber hat das Gedeihen gegeben;“ so drückt dies Paulus aus; und an einer anderen Stelle: „Mehr

als alle habe ich gearbeitet; nicht ich aber, sondern die Gnade Gottes mit mir.“ So sprich du immer und so denke in Wahrheit, mein Christ. Daß du das Wort Gottes in deinem Herzen aufnimmst; davon ist Gott die erste Ursache. Er hat zuvörderst dieses gute Erdreich vorbereitet und erst kraft dieser Vorbereitung nimmst du selber in eigener Thätigkeit den köstlichen Samen auf. Daß dem Prediger heilige Kraft entströmt, dies kommt zuvörderst von Gott, der diese Kraft belebt und bethätigt; und erst vermöge dessen ist der Prediger selber mit Herz und Mund thätig: „Dein sind die Himmel; Dein ist die Erde.“ Stelle die Wahrheit stets gegenüber den Eingebungen des Versuchers, und du hast ihn in Gottes Kraft verwundet. So that Maria, als der Engel sie lobpries. „Sie ward verwirrt und von Furcht erfüllt.“ Gott alle Ehre, dachte sie; wie kann mir solches Lob zukommen! Und als der Engel geendet, sprach sie nicht: „Ich nehme an, was du sagst,“ sondern „Ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach seinem Worte.“ „Er hat die Himmel gemacht“: Soweit also die Worte, die der Engel gesprochen, in Gott ihren Ursprung, von Gott ihre Bestimmung haben, so weit nahm sie Maria an. Und dieses Annehmen von ihrer Seite; diese Demut auf ihrer Seite war wieder ein Werk Gottes. Denn: „Dein sind die Himmel und Dein ist auch die Erde, die da empfängt.“ Maria kannte den Psalm, wo der gottgefüllte Sänger uns diese Kampfesweise zeigt: „Denn mir zwar haben sie Friedliches ins Angesicht gesprochen: aber im Zorne der Erde sprachen sie und List dachten sie. Und sie machten ihren Mund auf über mir und sagten: Wohl, ganz gut, unsere Augen haben es gesehen. Du hast es gesehen, o Herr: Herr, weiche nicht von mir.“ (Ps. 34.)

„Den Erdkreis und seine Fülle hast Du gegründet.“ „Die gottlosen wandeln ebenfalls im Umkreise.“ (Ps. 11.) Aber nicht diesen Kreis hat der Herr gegründet. Denn die gottlosen sind nach ihrer Sünde immer wieder da, von wo sie ausgegangen. Sie wollten ihre Begierden sättigen; und nachdem sie „weite Wege gewandelt“ und „viel Schwieriges ertragen,“ kommen sie am Ende wieder an beim grenzenlosen, unbefriedigten Hunger. Der Grund liegt auf der Hand. Der Mittelpunkt ihres Kreises steht nicht fest; er ist Lüge und Unwahrheit; „wie der Mond wechselt der Thor.“ Somit kann ihr Herumwandeln im Kreise zu nichts führen.

„Gott aber hat den Erdkreis gegründet mit seiner Fülle.“ Er hat dem Wirken der Geschöpfe einen festen, unverrückbaren Zweck angewiesen. Der Geist ist der Zielpunkt der Körpergewalt; diese dient der Vollendung des Geistes und ist ein Werkzeug für dessen Thätigkeit, sowie ein Gegenstand seiner leitenden Kraft. Für die vernünftigen Geister hat der Herr in Sich selber den letzten Zielpunkt bestimmt. Welches ist nun die Fülle des Erdkreises? In immer engeren Kreisen bewegt sich der vernünftige Geist und von ihm geleitet die Körpurnatur um Gott herum als den letzten Endzweck, bis „der Herr sich Alles unterworfen haben wird; dann wird auch der Sohn selbst unterworfen sein dem, der Ihm Alles unterworfen hat; daß Gott, die ewige Fülle, sei Alles in Allem.“

Damit begnügt sich aber noch nicht der Psalmist. Er will ganz und gar das Richtige des Feindes enthüllen, damit wir furchtlos mit den Waffen Christi unter der Führung Marias ihn verwunden: „Den Nordwind und das Meer hast Du geschaffen.“ Von wem hat der Teufel selber seine Kraft? Von wem hat solche Kraft sein Werkzeug, das Meer unserer inneren verdorbenen Natur? Er gesteht es gezwungen selber ein: „Fürchtet denn Job,“ so spricht er (Job 1.) zum Herrn, „umsonst Gott? Hast Du nicht ihn und sein

haus wie mit einer Mauer umgeben und all seine Habe im Umkreise, und die Werke seiner Hände hast Du gefegnet, und sein Besitz ist angewachsen auf Erden? Strecke aber nur ein wenig Deine Hand aus und rühre an Alles, was er besitzt, ob er Dir nicht ins Angesicht hineinfluchen wird. Und es sprach der Herr zu Satan: Siehe; Alles, was er hat, sei in deiner Hand; nur an ihn selbst sollst du nicht rühren.“ Nur so viel Gewalt hat der Teufel, der da gesprochen hatte: „Zum Norden will ich hinaufsteigen und da meinen Thron aufschlagen und ähnlich will ich sein dem Höchsten;“ — nur so viel Gewalt hat er zum Versuchen, wie Gott ihm zum Besten seiner Auserwählten giebt, nicht mehr und nicht weniger; wie ein Hund ist er an der Kette, der gerade so viel Freiheit in seiner Bewegung hat, als sein Herr die Kette mehr an sich zieht oder weiter gehen läßt. Deshalb sagt ja auch Paulus: „Gott läßt nicht zu, daß ihr über das Maß hinaus versucht werdet, sondern Er macht mit der Versuchung einen Ausgang, daß ihr es aushalten könnt.“

Oder sollen wir das Meer der verdorbenen Natur in uns fürchten? So viel Weite und Kraft der Gnade hat Maria erhalten in ihrer unbesleckten Empfängnis bereits, wie weit und verdorben war die menschliche Natur durch die Erbsünde. Halten wir uns an Maria, blicken wir zu ihr auf in den wilden Begierlichkeiten unserer Natur, folgen wir ihrer Demut; sie wird uns immer von neuem zum Bewußtsein bringen die Ohnmacht des geschöpflichen Nichts und so wird unsere Seele immer stärker hingezogen werden zur demütigen Unterwürfigkeit unter die Macht des Herrn.

Denn warum erlaubt der Herr den Kampf der Versuchung? Damit wir durch Ihn recht groß dastehen vor aller Welt; und daß so recht es erscheine, wie tief das Elend der Sünde und der Trennung von Gott ist. Würden wir etwa heute den Apostel Paulus so loben können, wenn er nicht so viele Versuchungen bestanden hätte? „Was weiß der Mensch denn, der nicht versucht worden,“ ruft der heilige Geist in den Sprichwörtern aus. Und wie elend erscheint uns gegenüber, die Gott stärkt, die Macht des Versuchers! Der hohe, stolze Engel, dessen Wissensglanz in unverrückbarer Unvergänglichkeit über die ganze Welt hinstrahlte und dessen Willen die allgemeinsten und gewaltigsten Naturkräfte unterthan waren; dessen Kleid die kostbarsten, strahlendsten Edelsteine bildeten; — er kann nichts, er ist ohnmächtig gegenüber einem Erdenwurme, der heute ist und morgen vergeht. Ist das nicht ein Jubel, daß wir einen so starken Gott haben, dessen geringste Kraft sich nur zu zeigen braucht, damit der „stolze“ verwundet hinsinke, auch wenn ein so schwaches Geschöpf wie der Mensch diese Kraft offenbar macht und benützt! Ist das nicht ein Jubel vom Himmel und von der Erde, vom Erdteufe und seiner Fülle her, den der höllische Drache selbst und seine Werkzeuge nicht hindern, sondern nur vermehren können; daß unser Gott auch in seinem sichtbaren Erscheinen, auch im demütigsten Aukeren und mit der Schwäche als Waffe ausgerüstet, seine Feinde zerstreut, die seine eigenen Gaben zu ihrem Verderben gemißbraucht: „Es erhebt sich Gott und zerstreut sind seine Feinde.“ Diesen Jubel drückt der Psalmist in seiner treffenden, Alles kurz zusammenfassenden Weise mit den Worten aus:

„Thabor und Hermon werden in Deinem Namen frohlocken: Dein Arm ist mit Macht ausgestattet.“ Thabor bedeutet „das erscheinende Licht;“ Hermon „das von Ihm Getrennte.“ Thabor also bezeichnet diejenigen, zu denen der Herr gesagt: „Ihr seid das Licht der Welt“ oder im Allgemeinen alle Glieder Christi, von dem es heißt Joh. 1.: „Der da erleuchtet

alle, die in die Welt kommen.“ Hermon aber sind jene, die noch Glieder des Teufels sind, getrennt von Christo, die aber, wenn sie sehen, daß ihr Gebieter verwundet daniederliegt, wie der verlorene Sohn sich aufmachen und zum Vater, d. h. zu ihrer eigenen Ehre und Wohlfahrt, zurückkehren. Oder Thabor sind die bereits im himmlischen Lichte jubelnden; und Hermon jene, die noch getrennt hier sind von der Herrlichkeit, aber im Glauben und in der Liebe bereits eins mit ihren Brüdern im ewigen Hain, eins mit ihrem Haupte Christus. Deren „Leben ist noch verborgen in Christo; wenn aber Christus erscheinen wird, ihr Leben, dann werden auch sie erscheinen mit Ihm in Herrlichkeit;“ um nämlich zu preisen den siegreichen Arm der göttlichen Allgewalt, nachdem sie derselbe hier gehalten hat inmitten aller Arten von Kämpfen und Versuchungen. In der Hoffnung auf diesen glückseligen Ausgang stehen sie:

„Fest werde Deine Hand und es erhebe sich hoch Deine Rechte: Gerechtigkeit und Rathschluß die Vorbereitung Deines Sitzes. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden vorausgehen Deinem Antlitz: selig das Volk, welches zu jubeln weiß.“

So tief schwankend scheint den Auserwählten manchmal der Schutz und die Führung des Armes Gottes; so dunkel seine Rathschlüsse! Maria selbst „fürchtet und ist verwirrt;“ Paulus „schreit zum Herrn, daß Er von ihm nehme den Stachel des Fleisches.“ Wie oft kommt uns die Entfernung bis zur Todsünde höchst gering vor; wie ein Schritt, den wir im Augenblicke machen können! Wir müssen eben gegen die verdorbene Natur kämpfen. Die Sicherheit des Paradieses wohnt nicht mehr in uns; sein Glück hat uns verlassen; jeden Augenblick sind wir den inneren Störungen ausgesetzt. Nur die Barmherzigkeit Gottes ist uns treu. Alles was das Paradies für uns Glückliches und Angenehmes besessen hat, muß ersetzt werden durch das Erbarmen Gottes; und eben eine Wirkung dieses Erbarmens ist es, daß wir uns jeden Augenblick wie ein verdorrtes Blatt vorfinden, das der Wind vor sich hinträgt, wie ein Häufchen Staub, das der Sturmwind aufbläst und, ohne Widerstand zu finden, in alle Richtungen hinsetzt. Unser Heil ist eben nur im innigsten Flehen: „Es werde fest Deine Hand und hoch erhebe sich Deine Rechte;“ nicht als ob in Gott ein Schwanken wäre, sondern damit Er in uns bleibe und uns hoch über die Fluten der Vergänglichkeit hinwegtrage. Es steht ja geschrieben: „Im Meere ist Dein Weg und Dein Pfad in den vielen Wassern.“ Er weiß in allen den endlos verschiedenen Verhältnissen und Versuchungen unseres Lebens den Weg zu finden zu der uns bestimmten ewigen Ruhe; durch alle Wasser unserer sinnlichen Reigungen und Anhänglichkeiten findet Gott immer den richtigen Pfad, der zum Gestade der Ewigkeit führt. Jetzt sind noch seine Rathschlüsse uns unbekannt; „im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen.“ Aber in Allem, was von Gott kommt — davon müssen wir überzeugt sein — geht seinen Werken und seinem Einsprechen immer vorher die Gerechtigkeit und der in heilige Liebe getauchte Rathschluß. Soll der Herr in uns seinen festen unverrückbaren Sitz aufschlagen, so dürfen wir in festem Glauben daran nie zweifeln, daß „Er in Gerechtigkeit und mit göttlichem Gleichmaß richtet die Völker“ und daß selbst die Haare auf unserem Haupte gezählt sind; daß nämlich auch das Geringste erst dann von seiner ewigen Vorsehung ausgeht, nachdem es geregelt worden nach Gerechtigkeit und entschieden worden in Barmherzigkeit. Dieser selige Glaube, diese Zuversicht auf unseren Gott bewirkt bereits hier den reinsten Herzensjubel, nicht einen Jubel, der vergeht, der da leer

vorbeirauscht; sondern einen Jubel, dessen Grund so fest und unperrückbar ist, wie etwas, was man als zuverlässig kennt. Dies ist das Licht, welches bereits hier auf Erden von Gottes Kraft im Glauben in unsere Seelen schießt. Von diesem Lichte spricht der Psalm:

„Herr, im Lichte Deines Antlitzes werden sie wandeln und in Deinem Namen werden sie jubeln den ganzen Tag: und in Deiner Gerechtigkeit werden sie erhöht werden. Denn die Herrlichkeit ihrer Kraft und ihrer Tugend bist Du: und in Deinem Wohlgefallen wird erhöht werden unsere Macht. Denn dem Herrn ist unsere Erhebung geschuldet: und unserem Könige dem Heiligen Israels.“

Hier schließt der Psalmist den zweiten Teil seines heiligen Liedes, indem er uns darthut, wozu der wahre Herzensjubel führt. Er führt wieder zurück zur Kraft Gottes, zum Heiligen Israels, der ihn verursacht. „Selig das Volk, das da weiß d. h. es wahrhaft versteht, zu jubeln.“ Und wer versteht dies? Wer den Grund seines Jubels kennt. Deshalb jubelst du, Christ? Etwas weil du plötzlich viel Geld gewonnen hast? Du weißt nicht den Grund deines Jubelns. Oder weißt du denn, was dieser Gewinn für Folgen haben wird? Weißt du, ob der reiche Besitz dir zum Besten oder zum Übel gereichen wird? Jedenfalls jubelst du doch nur deshalb, weil dir etwas Gutes widerfahren ist. Wie viele aber hat nicht der Reichtum verdorben, die in der Armut gut und zufrieden lebten! Und was bezeichnet der Psalmist als das Ende des Reichtums? „Fürchte nicht, wenn ein Mensch reich geworden ist; denn wann er sterben wird, wird er nicht Alles mit sich nehmen; ihre Gräber werden ihre Häuser sein fortan.“ Siehst du wohl, daß du nicht zu jubeln verstehst, wenn du dich über den plötzlichen Zuwachs an zeitlichem Besitze übermäßig freust.

Oder jubelst du darüber, daß Dir eine hohe Stellung geworden ist? Höre den Psalmisten, ob dein Jubel Grund hat: „Ich sah den stolzen erhoben wie die Ceber des Libanon . . ., und ich ging vorüber, und siehe, er war nicht mehr.“ Gereichte etwa dem Aman seine hohe Stellung und die vom Könige ihm gewordenen Ehrenbezeugungen zur Zufriedenheit? Alle im Reiche, selbst die Hochgestellten, ehrten ihn; nur ein geringer Jude wollte sich nicht erheben, wenn er vorüberging, um ihn zu grüßen; — und siehe; der stolze Aman quälte sich Tag und Nacht und konnte vor Qual nicht schlafen, bloß weil ein einziger, ein tiefstehender Mann, ein armer Jude, ihn nicht ehrte. Kann also solche Ehrenstellung wahre Befriedigung gewähren und somit Grund zum Jubeln sein?

Prüfe alle diese zeitlichen Güter der Reiche nach, niemals weißt du, wozu sie führen; niemals weißt du, ob sie Frieden oder Unruhe bringen. Oft ist ein Bettler zufriedener wie ein König und ein schwer kranker hat nicht selten mehr innere Ruhe, wie ein allen Lüsten fröhnender Mensch. Das will nicht heißen, daß diese Dinge in sich selber schlecht sind. Nein; das will sagen: Folge dem Wink des Psalmisten! Bringe alle die zeitlichen Dinge, die anscheinend guten und die äußerlich schlechten, unter das Licht des Wortes Gottes. Gebrauche sie nach dem Lichte des Glaubens. Wandle in dieser Welt „im Lichte des göttlichen Antlitzes,“ wie dieses Antlitz uns im Heilande, in seiner gebenedeiten Mutter, in den Heiligen erscheint, wie es uns in der geoffenbarten Lehre vorgestellt wird; und dein wird werden die Gerechtigkeit Gottes, wie der Psalmist sagt: „In Deiner Gerechtigkeit befreie mich.“ Nicht an der von der Natur kommenden Gerechtigkeit, nicht

an der Gerechtigkeit deiner guten Werke freue dich; sondern lasse dich erheben durch die Gerechtigkeit Gottes, daß sie zugleich deine Gerechtigkeit, daß sie dir zu eigen werde. Der Arm des Höchsten soll dich tragen, dann wirst du beim Höchsten Wohlgefallen finden; denn Gott freut sich nur an sich selber und seiner eigenen Kraft. „Gehe aus,“ kannst du dann mit dem Psalmisten zum Herrn sagen, „in meinen Kräften;“ „der Herr wird ausgehen, d. h. wirken in unseren Kräften.“ Gott selber in uns wird abmessen den Gebrauch des Zeitlichen. Er wird uns gerade so viel Besiß, gerade so viel Ehre vor der Welt, gerade so viel fühlbare Freude geben, wie hinreicht, auf daß unser Wohl dadurch bewirkt werde. Die innere Freude unseres Geistes aber wird ohne Grenzen sein; denn „der Herr, der Unendliche, die Freude selbst, hat uns zu sich aufgenommen; wir sind heilig, weil Er heilig ist; wir herrschen, weil Er herrscht; wir gehören zu Israel, zur Schar der Auserwählten, weil Er uns auserwählt hat.“ So ward vor Allem Maria heilig, weil der Herr ihr Heiligkeit mittheilte; so ward sie Königin, weil der Herr allein ihr König war; sie ward die Führerin der Auserwählten, weil sie nie, auch nicht einen Augenblick, aufhörte, in einzig voller Hingabe an den Allbarmherzigen seit ihrer unbefleckten Empfängnis zu jubeln: „Der Herr hat mich aufgenommen, Ihm gehört meine Erhebung an, dem Heiligen Israels, unseres Königs.“

3. Die Verheißungen Gottes, soweit sie in Christo erfüllt sind.

„Da hast Du gesprochen in der Erscheinung Deinen Heiligen und hast gesagt: Den Mächtigen habe ich zum Beistande bestimmt und erhoben habe ich den aus meinem Volke Auserwählten.“

Wenn das Herz gelernt hat, die göttliche Barmherzigkeit anzuerkennen und zu preisen, wenn es zudem gefestiget ist durch die Kraft Gottes; da hört es die Stimme Gottes im Innern; da fängt Gott an, seine Geheimnisse zu offenbaren. So sprach der Herr zu Abraham: „Gehe hinaus aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters: und komme in das Land, welches ich dir zeigen werde. Und ich werde dich machen zu einem großen Volke und ich werde dich segnen und herrlich will ich machen deinen Namen und du wirst gesegnet sein. Segnen will ich die dich segnen und fluchen denen, die dir fluchen; und in dir werden gesegnet sein alle Geschlechter der Erde.“ (Gen. 12.) Und als Abraham den Sohn der Verheißung auf Gottes Gebot opfern wollte, sprach Gott von neuem zu seinem Heiligen: „Bei mir selbst habe ich geschworen, sagt der Herr; weil du dies gethan und nicht geschont hast deines eingeborenen Sohnes wegen meiner, so will ich dich segnen und zahlreich machen deinen Samen wie die Sterne am Himmel und wie die Sandkörner, welche am Ufer des Meeres sind . . . und in deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet sein, weil du gehorcht hast meinem Worte.“ (Gen. 22.) Ebenso sprach der Herr zu Isaak, seinem Heiligen (Gen. 25.): „In deinem Samen sollen gesegnet sein alle Völker der Erde, weil gehorcht hat Abraham meinem Worte und meine Vorschriften und Gebote beobachtet hat.“ Dasselbe wiederholte der Herr seinem Knechte Jakob (Gen. 28.): „Ich bin der Herr der Gott Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaaks . . . Dein Same wird sein zahlreich wie der Staub auf der Erde; du wirst dich ausdehnen nach Osten und Westen, nach Norden und Süden, und gesegnet werden sein in dir und in deinem Samen alle Völkerstämme der Erde.“

Hier aber spricht der Herr in der vergangenen Form: „Ich habe den mächtigen zum Beistande bestimmt,“ während Er in den eben angeführten Worten die zukünftige Form gebraucht, trotzdem die beiderseitigen Ausdrücke für uns auf die Zukunft gehen. Denn für Gott ist die Zukunft ebenso gegenwärtig seinem Blicke, der Alles umfaßt, wie die Vergangenheit; was für uns noch weit in der Zukunft ist, das schaut Gott in seiner Ewigkeit bereits als gegenwärtig und kann es sonach mit Rücksicht auf etwas Folgendes als vergangen bezeichnen.

Wie Gott aber „den mächtigen“ zu seinem Beistande genommen, geht aus den Worten des Apostels über Christum hervor (Phil. 2.): „Für Ihn war es kein Raub, Gott gleich zu sein; da Er die Natur Gottes hatte. Aber Er hat Sich selbst zu einem Nichts gemacht, als Er Knechtsgestalt annahm, den Menschen ähnlich wurde und in Allem, was Er hatte, erfunden ward wie ein Mensch. Er hat sich selber gedemüthigt und ist gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze.“

Darin war Christus der Beistand des Vaters. Denn was will heißen der Ausdruck, Er habe sich zu einem Nichts gemacht als daß die Macht Gottes und seine Weisheit und Ewigkeit in Ihm nicht erschien, daß nach dem ewigen Rathschlusse des Herrn die Allgewalt vielmehr als Ohnmacht erschien, die Allweisheit als Thorheit, die Ewigkeit als Tod! Und es war dies kein bloßer äußerer Schein, wie die Sünde bloß scheint zu sein das was sie nicht ist; es war Wirklichkeit. Wahrhaft Mensch ist der Sohn Gottes geworden. Was an Ihm nach außen erschien, war Wirklichkeit und Wahrheit, aber es war die Hülle für die innere Herrlichkeit der göttlichen Majestät. Darin war Christus ein Beistand gleichsam für den Vater. Denn dieser wollte in seinem ewigen Rathschlusse nicht, daß das innere Elend der Sünde und die allwaltende Ehre der Gottheit durch einen Macht-spruch enthüllt werde. Nein; es sollte der „stolze“ tödlich verwundet werden. „Durch Gerechtigkeit und Wahrheit“ sollte er überwunden werden, nicht durch bloße Allgewalt. Der Teufel hatte die Menschen durch äußeren Schein, durch lügenhafte Versprechungen getäuscht; er hatte ihnen verheißen, daß sie Gott gleich sein sollten, er, der von Gott so unendlich entfernt war; — und die Menschen hatten gesündigt, weil sie solchen Verheißungen geglaubt. Gott stellte dem gegenüber ebenfalls äußeren Schein; aber dieser Schein war Wahrheit und Wirklichkeit. Wahrheit zeigte Christus, als Er dem Teufel seine menschliche, niedrige Natur, als Er dem stolzen Demut und Gehorsam, dem gewaltigen in der sichtbaren Natur Ohnmacht, der Gottlosigkeit fromme Hingebung, dem Reibe und Hasse Sanftmut und Liebe entgegenwarf. Und doch war dies nur äußerlich. Das ewige Wort hatte sich zu nichts gemacht, aber so, daß es das ewige Wort geblieben war; in der Knechtsgestalt diente Christus, als ewiges Wort herrschte Er; in der Knechts-gestalt betete Er um Hilfe, als ewiges Wort erhörte Er; in der Knechtsgestalt litt und starb Er, als ewiges Wort versöhnte Er mit Sich und mit dem wesensgleichen Vater. So war in der Knechtsgestalt nach außen der Kampf mit dem „stolzen“ ein völlig gleicher; und innen leitete in Ihm diesen Kampf nicht die Macht, nicht die Weisheit, nicht die Ewigkeit, sondern alle diese göttlichen Vollkommenheiten dienten gleichsam der Liebe und Barmherzigkeit. Die Liebe verbot der Allmacht am Kreuze zu erscheinen. Die Liebe wollte, daß die Allweisheit als Thorheit verspottet wurde. Die Liebe schritt voran, als die Ewigkeit die Hülle des Todes annahm. Es war ein Vernichten der höchsten Vollkommenheiten, daß dieselben nicht sich nach außen geltend

machten, welches allein von der Liebe kam. Deshalb hatte der Apostel, ehe er dieses Zunichtemachen von seiten Christi beschrieb, vorangeschickt: „Wenn ein Trost in Christo, wenn eine Gemeinschaft der Geister besteht, wenn in irgend welchem Grade ihr ein erbarmendes Herz habt, erfüllet meine Freude, strebet nach Ein und demselben, haltet fest an der nämlichen Liebe, seid einträchtig, stimmt überein in eueren Meinungen . . . Das fühlet in euch, was auch in Christo Jesu.“

Die Niedrigkeit des Herrn gerade war der Beistand des Vaters für das Erlösungswerk; denn der Vater hatte in nichts Niedrigkeit. Aber diese Niedrigkeit blieb „im mächtigen“ d. h. im schlechthin mächtigen, im allseitig mächtigen; nicht in einem, der mächtig gewesen wäre nur bis zu einem gewissen Grade oder in einer bestimmten Eigenschaft. Nein! „Den Beistand habe ich bestimmt im mächtigen und erhoben habe ich den aus meinem Volke auferlesenen.“ Erhoben ward der Herr in der Niedrigkeit des Kreuzes; zuerst nämlich ward erhoben vor der Welt die Gewalt seiner Liebe, wie Er selbst sagte: „Wenn ich von der Erde werde erhoben sein, will ich Alles an mich ziehen.“ Dann aber ward erhoben in der Auferstehung und Auffahrt zum Himmel in sichtbarer Weise auch die Macht und Weisheit und Ewigkeit Christi. Denn so spricht der Apostel: „Deshalb hat Jhn Gott erhoben und Jhm einen Namen gegeben, der da ist über alle Namen, daß im Namen Jesu alle Kniee sich beugen derer, die auf Erden, und die im Himmel oder die unter der Erde sind; — und jede Zunge bekenne, daß der Herr Jesus Christus ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters.“

So hat der Psalmist in wenigen Worten das Geheimnis der Menschwerdung beschrieben; und geht nun dazu über zu zeigen, wie Christus unser Beistand ist. Er zeigt die der Menschheit Christi verliehenen Gaben: „Ich habe gefunden meinen Knecht David: mit meinem heiligen Oel habe ich Jhn gesalbt.“

Damit ist die freie Vorherbestimmung unseres Herrn aus dem Geschlechte Davids angegeben. Wenn vorher der Psalmist gesagt hat: „den aus meinem Volke erwählten,“ so sagt er jetzt, um noch mehr die durchaus freie Vorherbestimmung zu kennzeichnen: „Ich habe gefunden.“ Nichts hat das Fleisch oder die Natur beigetragen, daß ein Heiland, der Gott zugleich war, sie erlöste. Kein Verdienst in der Familie Davids oder in dem Geschlechte Abrahams war die etwa vorhergewußte Ursache, daß aus ihr der Erlöser genommen wurde. Nicht dargeboten ward dem himmlischen Vater ein von der Natur gewählter oder durch seine Verdienste hervorragender; nein; „gefunden habe ich“ heißt es, oder: „erwählt habe ich“, mit anderen Worten: von Gottes Liebe und Gnade allein hing die Auswahl ab.

Und hier erscheint so recht bereits die einschneidende Bedeutung der heiligen unbefleckten Empfängnis für die Lehre der Erlösung. In Maria kam die Gnade durchaus aller und jeder Thätigkeit der Natur zuvor; und diese Natur mußte die verdorbene, die von Adam ererbte sein. Sonst wäre kein Grund gewesen, ihr vorzuzukommen. Sie hätte als Gottes Geschöpf ein Recht gehabt, selbständig, wenn auch unter dem bestimmenden Einflusse der Gnade, mitzuwirken und so der letzteren ihr Maß vorzuschreiben; wie ja der Lichtstrahl in seiner Bethätigung und Gestaltung abhängt von dem Gegenstande, auf den er fällt. Nein; die verdorbene Natur war in Maria, die keinerlei Maß für die Einwirkung der Gnade vorschreiben konnte, die vielmehr nur Barmherzigkeit und immer wieder nur Barmherzigkeit ohne Maß verlangte. Ihrer Thätigkeit, dem thatsächlichen Eingreifen dieser verdorbenen Natur,

kam die Gnade der unbefleckten Empfängnis, die göttliche Barmherzigkeit und Liebe, zuvor und zwar ganz in dem Maße, wie diese Liebe selber wollte. Die göttliche Liebe „sah“ Maria, um sie mit Gnaden zu überschütten und sie so geeignet zu machen, dem „auserwählten“ die menschliche, leidensfähige Natur in aller Wahrheit zu geben. Kein Verdienst seitens der Natur in Maria konnte auch nur vorhergehen; denn die unbefleckte Empfängnis besagt: Gnade, Barmherzigkeit, Liebe von seiten Gottes im ersten Augenblicke des Daseins. So konnte Paulus schreiben (Röm. 1.): „Über seinen Sohn, der Ihm geworden ist aus dem Samen Davids gemäß dem Fleische, der vorherbestimmt worden als Sohn Gottes in der Kraft gemäß dem Geiste der Heiligung.“

Das Letzte drückt der Psalmist aus mit den Worten: „Mit meinem heiligen Öle habe ich Ihn gesalbt“ und giebt damit die zweite Gabe der heiligen Menschheit Christi an: die Vollendung in allen Gnaden und Tugenden.

Von der Wurzel Jesse, nämlich von der Barmherzigkeit Gottes, war ausgegangen der Stengel jener wunderbaren Unbefleckten und als Blüte an diesem Stengel findet sich der Erlöser. Merkwürdigerweise sagt aber der Prophet nicht, aus dem Stengel sei die Blüte gekommen, sondern „aus der Wurzel“ (Jai. 11, 1.) wieder. Denn in der Barmherzigkeit, in der Liebe Gottes hatte Maria ihre Wurzel, und aus dieser selben Liebe Gottes, „aus dem Geiste der Heiligkeit“ kam ihre Frucht. Und diese Frucht gehörte trotzdem ihr an; denn nur die Liebe kann wahrhaft zu eigen geben und nur die göttliche Liebe kann unverrückbar, auf immer zu eigen geben. Deshalb fährt auch der Prophet sogleich fort, die Früchte oder Gaben dieses allheiligen Geistes der Liebe zu beschreiben, sowie hier der Psalmist sogleich zum Geschlechte Davids hinzufügt: „Mit meinem heiligen Öle werde ich Ihn salben.“ Dieses heilige Öl war: „Der Geist der Weisheit und des Verständnisses, der Geist des Ratschlusses und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Hingebung wird auf Ihm ruhen und anfüllen wird Ihn der Geist der Furcht des Herrn.“ Das beschreibt Paulus (2. Kor. 1.): „Der aber uns mit euch in Christo befestigt und der uns gesalbt hat, ist Gott; denn Er hat uns gezeichnet und uns gegeben das Pfand des Geistes in unseren Herzen.“ Und was thut dieser heilige Geist in unseren Herzen? „Die Liebe ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Geist, der uns gegeben worden.“ Da aber dieser Geist der göttliche, Gott selbst ist, so macht Er uns zu Kindern Gottes: „Nicht gab uns Gott den Geist der Knechtschaft und der Furcht, sondern den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater.“ Diesen Geist mit allen Gnaden und Tugenden empfing die heilige Menschheit Jesu in aller Fülle und „von seiner Fülle haben wir alle empfangen.“

„Meine Hand nämlich wird Ihm helfen: und mein Arm wird Ihn stärken.“ Die Hand Gottes ist seine Weisheit; denn mit der Hand vollendet der Künstler gemäß seiner Kunstidee das Kunstwerk, weshalb geschrieben steht: „Seine Finger haben die Himmel geformt;“ und: „Alles hast Du in der Weisheit gemacht.“ Der Arm Gottes aber ist seine Macht; denn der Arm führt die Waffen und schlägt die Feinde nieder. Christi Menschheit also ist unterstützt durch die Hand und den Arm Gottes, weil sie in persönlicher Einheit mit dem göttlichen Worte, der Weisheit und der Macht des Vaters ist. Die hypostatische Vereinigung mit der zweiten Person in Gott ist die dritte Gabe der heiligen Menschheit Christi.

„In Nichts wird der Feind in Ihm Fortschritte machen: und der Sohn der Bosheit wird nicht hinzufügen, Ihm zu schaden.“

Die ewige Weisheit und Macht offenbart sich in der heiligen Menschheit Christi anders wie im „Es werde“ der Schöpfung. „Lernet von mir, wie ich sanftmütig bin und demütig von Herzen;“ so sagte der Erlöser selbst. „Ich verlange nicht Opfer, sondern Barmherzigkeit.“ Es war jene menschliche Natur, welche in der seligsten Jungfrau, dem vornehmsten Zeichen der reinen göttlichen Barmherzigkeit, angenommen worden war. Bereits der Prophet hatte so vorhergesagt. Der heilige Geist, mit dem Christus gesalbt worden, goß Weisheit, Verständnis und die anderen erhabenen Gaben aus im Inneren. Nach außen aber trat Er hervor in der Sanftmut und Geduld: „Nicht nach dem Schauen der Augen wird Er urteilen, und nicht nach dem Hören der Ohren wird Er richten; sondern die armen wird Er in gerechtem Rat schlusse schützen und für die sanftmütigen der Erde wird Er mit Billigkeit eintreten.“ (Jesai. 11.) „Er wird das glimmende Docht nicht auslöschten und das schwanfende Rohr nicht zerbrechen.“ Und in welcher mannigfachen Weise wird diese seine Geduld angefochten werden! „Oft haben sie mich bekämpft,“ konnte der Herr mit dem Psalmisten sagen (Ps. 128.), „oft haben sie mich bekämpft von meiner Jugend an . . .; aber sie wurden meiner nicht Meister.“ „Für das Gute, das ich ihnen erwies, haben sie mich verfolgt.“ Er kam vom Himmel herab, um die Menschen zu retten und sein auserwähltes Volk zu heiligen; vom Firmamente her erklang das Zeugnis der Engel; von der Erde her kamen die Hirten, um Ihn anzubeten; von fernem Ländern Könige, um Ihn als König, als Hohepriester und Opferlamm zu grüßen. Aber das Volk der Juden trieb Ihn von sich unter der Führung seiner Fürsten und Priester. „Er durchzog das Land Wohlthaten spendend,“ heilte ihre Kranken, belehrte die unwissenden, tröstete die traurigen, weckte auf die toten; — und Verleumdung, Schmach, die bittersten Beschuldigungen waren sein Lohn. Dasselbe Volk, dessen blinde Er mit dem Augenlichte beschenkt, dessen tauben Er das Ohr geöffnet, dessen befehlene Er vom Teufel befreit, schrie: „Kreuzige Ihn, Kreuzige Ihn.“ Hat jemals der Feind Fortschritte in Jesu gemacht; ward etwa seine Geduld, ward seine Sanftmut jemals erschüttert? „Vater! verzeihe ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun.“ Das war sein letztes Wort gegenüber seinen Feinden. Fürwahr; Er konnte vor den versammelten Volksscharen, die Ihn immer unter sich gehabt hatten, vor denen Er von seinen Feinden verfolgt worden, sagen: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“

Aber auch „der Sohn der Ruchlosigkeit,“ das „Kind des Verderbens“ vermochte Ihm nicht zu schaden. Sein eigener Apostel, „der an seinem Tische gegessen,“ den Er bevorzugt hatte durch Übertragung der Verwaltung der für alle Apostel gegebenen Almosen, trat gegen Ihn auf; Er ward sein Verräter; um dreißig Silberlinge gab er preis den Sohn Gottes! Was war der Erfolg? Jesus offenbarte nur noch mehr seine Sanftmut. Diesen „Sohn der Bosheit“ küßte Er mit den Worten: „Freund; um dreißig Silberlinge verrätst du den Menschensohn?“ In Demut und Untertwürfigkeit neigte Er sein Haupt am Kreuze und sprach: „Vater; in Deine Hände befehle ich meinen Geist.“ So bezeugte der Herr selber die vierte, seiner heiligen Menschheit verliehene Gabe: die Geduld und Sanftmut. Und was folgte auf diese aus göttlicher Weisheit fließende Beweise der Geduld und Sanftmut? Die Erlösung der Welt, der Sieg über alle Feinde:

„Und zertrümmern werde ich vor seinem Antlitze seine Feinde: und die Ihn hassen, werde ich in die Flucht schlagen.“

Es ist dies eine des Gottmenschen würdige Siegesgabe, die seiner heiligen Menschheit verliehen worden. Die Sünde wird durch die Scham vor sich selbst gerichtet, so daß der Sünder als solcher zertrümmert, d. h. befehrt oder bestraft wird und die Sünde fliehend in ihr Nichts zusammensinkt. „Und sie brachten ein ehebreecherisches Weib vor Ihn, indem sie fragten: Meister, was soll mit diesem Weibe geschehen . . . Er aber bückte sich zur Erde nieder, erhob sich dann wieder und sprach: Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie. Und Er schrieb von neuem auf die Erde. Dann entfernten sich die Ankläger einer nach dem anderen. Jesus aber sprach zum Weibe: Wo sind die dich anklagen? Niemand ist mehr da, o Herr, der mich anklagt. Und der Herr sprach: So will auch ich dich nicht verwerfen; gehe hin und sündige nicht mehr.“ Das war das Zertrümmern der Sünder, das Fliehen der Sünde. Die neidischen Judenfürsten gingen fort mit Scham bedeckt; sie hatten ja Jesum nur versuchen wollen und nicht die Sünde gehaßt. Das Weib aber ward eine bußfertige. Die Sünde war nach allen Seiten hin geflohen. „Dich hat Gott gesalbt, Dein Gott, mit dem Ole des Frohlockens vor Deinen Freunden.“ Wie süß floß dieses Öl aus dem ruhigen Herzen Jesu in das reuige Herz. Wie brannte es „in den Gebeinen der Sünder.“ (Ps. 108.) Er hatte ja gesagt: „Und ihr werdet Ruhe finden in euren Herzen.“ So zertrümmerte Er das Herz der sündigen Magdalena, daß es in Zerknirschung zerfloß und vom Heilande selber zu hören verdiente: „Sie hat viel gesündigt und viel ist ihr vergeben worden.“ So zertrümmerte Er am Kreuze in Demut und Geduld das Herz des Hauptmanns, der Blut und Wasser hatte fließen sehen aus seiner heiligen Seite, so daß er ausrief: „Wahrlich; Er war der Sohn Gottes.“ So zertrümmerte er das stolze Herz Pauli mit den Worten: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich,“ daß Paulus ausrief: „Herr; was willst Du, daß ich thue.“ Aber Er zertrümmerte auch die Herzen der Pharisäer, als sie zusammenkamen und in voller Ratlosigkeit ausriefen: „Wir bringen es (mit allen Verleumdungen und Verfolgungen) nicht weiter; die ganze Stadt läuft Ihm nach;“ und als der Hohepriester aufstand, weil die Zeugen nichts hatten gegen Jesum beweisen können, und sprach: „So beschwöre ich Dich bei dem lebendigen Gotte, daß Du uns sagst, ob Du bist der Sohn Gottes.“ Also alle ihre teuflischen Bemühungen waren vergeblich gewesen. Weder daß „sie den Herrn fangen wollten in der Rede,“ noch daß sie das ganze Volk aufbeizten gegen Ihn, noch daß sie Ihn einen Sabbathschänder nannten, hatte gegenüber der Sanftmut und Demut Jesu etwas gefruchtet. In ihren eigenen Schlingen waren sie stets gefangen worden. Der Sünder ist als solcher immer ein Selbstmörder; er behält nur ein in etwa scheinbares Leben durch den Gegensatz zu anderen Sündern. Tritt ihm schlicht die Ruhe der Jugend, der Friede der Demut, die Majestät der Sanftmut entgegen, so fällt er in sich selbst zusammen. Das ist die Wahrheit und Barmherzigkeit, von welcher der Psalmist nun spricht:

„Und meine Wahrheit und Barmherzigkeit sind mit Ihm: und in meinem Namen wird seine Macht erhöht werden.“

„Mit dem heiligen wirst du heilig sein und mit dem verkehrten wirst du verkehrt sein.“ Jene Geschöpfe und Kräfte, welche sowohl in sich selber als auch außerhalb seiner der Sünder gemißbraucht, lehren durch Christum zu ihrem wahren Heim in ihrem Schöpfer, zum Dreimalheiligen, zurück. Es ist dies die sechste Gabe, welche der Menschheit Christi innewohnt und womit seine Erhöhung vor aller Welt, auch als Mensch, beginnt. Er drückt

dies aus mit den Worten: „Siehe, Vater; Du hast sie mir gegeben, ich biete sie Dir dar; bewahre sie in der Welt, daß sie eins seien wie Du und ich eins sind.“ Der Herr ist der Wiederhersteller der Schöpfung. Durch seine Demut in seinem ganzen Leben und zumal durch seinen Tod hat Er den Fluch vernichtet, welcher auf der Schöpfung lastete: „Er hat den Schuldbrief vernichtet, indem er ihn ans Kreuz nagelte.“ „Was mein ist, das ist Dein,“ spricht Er selbst zum Vater, „und was Dein ist das ist mein.“ In Ihn tritt alle Wahrheit und Barmherzigkeit, welche die Sünde, in ihrer eigenen Scham und Schande verzehrt, nicht mehr mit Gewalt festhalten kann. Die zum Herrn bekehrten herrschen mit seiner Barmherzigkeit. Die von Ihm beschämten und in ihrer Bosheit verharrenden treten in seine Wahrheit ein und werden seinem Richteramt überliefert. Der Triumph ist ein durchaus vollendeter; die Sünde legt die fremden Gewänder ab und steht da in ihrem abscheulichen Nichts. Oder wer wollte heute ein Judas genannt werden, trotzdem Judas ein Apostel des Herrn war? Die Sünde hat all seinen Vorrang und die ihm verliehenen Gaben verzehrt; er ist nur Gegenstand des Abscheues geworden. Die Wahrheit triumphiert in ihm. Und wer beweinte und betrauerte nicht mit Petrus dessen tiefen Fall? Niemand denkt daran, seinen Namen mit Abscheu zu nennen. Die Barmherzigkeit hat in ihm triumphiert; er herrscht mit Christo. So senden alle Kreaturen ihre Strahlen zum preiswürdigen Heilande und verkünden sein Liebesherz oder seine richterliche Strenge. Aus beiden heraus fließt die Macht, welche der Psalmist nun beschreibt:

„Und in das Meer will ich seine Hand legen: und in die Flüsse seine Rechte.“

Christus „hat hinweggenommen die Sünde der Welt“ (Joh. 1, 29.); die Erbsünde. In das Meer reicht die Hand, nämlich die Thätigkeit Christi, darin, daß Er die Schuld der Natur abwäscht. Oder wer könnte anders bis zur Schuld des Todes, welche die ganze menschliche Natur trug, hinabreichen als derjenige, der persönlich über aller Natur ist und sonach diese allein in ihrer Tiefe allumfassend ermessen kann! Wer könnte anders diese Schuld hinwegnehmen, welche der Stolz nach sich gezogen, als jener, der wirklich vom innersten Herzen aus, seiner ganzen menschlichen Natur demütig war. In das Meer unserer Natur mit ihrem grenzenlosen Verlangen nach Glück und Wohl reicht nur jener, welcher in sich Alles trägt, um alles Verlangen zu befriedigen. Mit der Natur des Menschen ist verbunden die irdische wechselvolle sichtbare Natur; denn sie ward mit verflucht um des Menschen willen. Mit der irdischen vergänglichen Natur stehen wie wirkende Kräfte auf Grund der Naturnotwendigkeit verbunden da die Gewalten der Himmelskörper. Nur aus den sichtbaren Geschöpfen kann der menschliche Geist die vernünftigen Ideen schöpfen und sein Wille wird quallererst in Thätigkeit gesetzt durch sinnlich wahrnehmbare Gegenstände. Die Dämonen vollenden, nachdem der erste angefangen, durch die mit der Sünde verbundene Bosheit gezwungen, vermittelt der Sinnlichkeit ihr Werk in uns. Die Engel ebenso können uns an ihrem Lichte und an ihrer Stärke nur Anteil nehmen lassen durch die Thore der sichtbaren Schöpfung, durch unsere Sinne hindurch. Die ganze sichtbare und unsichtbare, vergängliche und unvergängliche Natur also ist gebeugt unter den Fluch, soweit der Einfluß und das Einwirken der Erbsünde auf die menschliche Thätigkeit in Betracht kommt. Nur jener allein hat da Macht, durchzugreifen, ohne daß unserer Natur irgend welche Gewalt geschieht, der zuvörderst selber

Mensch ist und sonach mit der ganzen Gesamtnatur und allen ihren allgemeinen und besonderen Kräften in notwendiger Verbindung, resp. Abhängigkeit steht; der aber zugleich Gott ist und sonach übernatürliche Kraft, übernatürliche Güte, Freude, Demut, Siegesgewißheit mit natürlicher Notwendigkeit besitzt, so nämlich, daß Ihm diese Vollkommenheiten nie fehlen können. Er ist in der menschlichen Natur, aber zugleich über derselben. Seine Hand ist im Meere, wird aber von diesem nicht verschlungen. Sie greift hinunter bis auf den für alle natürliche Kraft unerreichbaren Meeresboden, bis zu dem Punkte nämlich, wo die Natur von unendlichem Verlangen nach Wahrheit und Seligkeit getragen und durchdrungen wird. Da beginnt das menschgewordene Wort zu wirken. Da schlägt der Herr Töne an, welche der Mensch lange nicht gehört. „Eure königliche Herrschaft ist in euch,“ sagt Er zur slavisch gebeugten Natur. „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist,“ so spricht Er zu der in Sünde versenkten Natur. Er setzt in Bewegung alle jene weiten, von Natur in den Menschen gelegten, aber von der Sünde überwucherten sehnsüchtigen Verlangen, welche dem tief vergrabenen, von Schmutz entstellten Bilde Gottes entquillen. Das ewige wesensgleiche Bild selber des barmherzigen Vaters reinigt und gräbt hervor aus dem Sündenschutte die mit dem Bilde des Dreieinigen gezeierte Natur des Menschen und macht es dem Menschen möglich, durch Gotteskenntnis und durch Tugendübung dem Ewigen wieder ähnlich zu werden.

Und in welcher wunderbar starker Weise geschieht dieses Ausgraben des Ebenbildes Gottes in unserer Natur?

„Und in den Flüssen seine Rechte!“ Durch dieselbe Kraft wird die Sünde zunichtegemacht, durch deren Mißbrauch sie stark geworden war; und dadurch beweist der Schöpfer am besten, wie gut sein Werk, wie sehr gut die Kräfte waren, welche Er der Schöpfung eingepreßt hatte! Durch welche Kraft war die Sünde Adams stark geworden? Durch die Kraft der Fortpflanzung. Sie war die Strömung, in welcher nach unendlich vielen Seiten hin sich das Gift der Sünde in die Natur ergoß. Sie bildete die Flüsse, vermittelst deren vom Vater zum Sohn, von einem Geschlechte zum anderen, aus einem Jahrhunderte in das andere, von Volk zu Volk, von Land zu Land, von Meer zu Meer, ohne je Schranken zu finden, sich ungestört die Sünde mittheilte und immer größere Verheerungen anrichtete. Vom Gottesfrieden war der Mensch im Paradiese ausgegangen; und wohin hatte ihn seine Sünde geführt? „Lug und Trug, Mord und Ehebruch hat die Erde erfüllt und Blut berührt das Blut,“ klagt der Prophet. Es standen verständige Männer auf. Sie sahen wohl den Sumpf, in dem das Menschengeschlecht herumirrte und immer tiefer einsank. Das Licht der Vernunft war ja nicht ausgelöscht. Es wurden hier und da einzelne Tugenden geübt. Was der Mensch thun sollte und mußte, wurde wohl gelehrt. Aber was konnte das nützen! Die Grundlage war verdorben; und die wenigen seltenen Tugenden, die man übte, waren immer von noch größeren Lastern im verborgenen Innern getragen. „Der Herr hielt seine Rechte in diese unreine Strömung selber hinein.“ Er allein, der seiner Natur nach über aller geschaffenen Natur war, konnte übernatürliche Kraft mittheilen. Er trat selber in die menschliche Natur und siehe da; zurückströmte die Strömung zum Gottesfrieden, zur Reinheit, zur Gottähnlichkeit. Das schaute im Geiste staunend der Prophet (Ps. 113.) und rief aus: „Das Meer sah es und stoh; der Jordan hat die umgekehrte Richtung eingeschlagen. Die Berge frohlocken wie die Widder; und die Hügel wie die Jungen der Lämmer. Was ist dir, Meer, daß du

geflossen bist; und dir, Jordan, daß du zurückgeflossen? Und ihr, Berge, habt frohlockt wie die Widder: und ihr, Hügel, wie die Zungen der Lämmer? Vor dem Angesichte des Herrn ist bewegt worden die Erde: vor dem Antlitze des Gottes Jakobs."

Die nämliche Fortpflanzungskraft, dieselbe Jordanströmung, welche die Sünde zu größter Ausbreitung gebracht hatte, sie wird vom Heilande benützt, um das größte aller Werke zu vollbringen; um das Menschengeschlecht zurückzuführen zur Glückseligkeit des Paradieses und zu noch höherer. Sie fließt unter der Rechten des Herrn zurück und bringt die Menschheit zum Gottesfrieden. Nichts sollte im Werke der Erlösung gewaltfam geschehen. Soweit die Sünde vermöge der Kräfte, die sie gemißbraucht und sich zu eigen gemacht, ein Recht geltend machen konnte, wurde solches gewahrt. Adam hatte die ganze Menschnatur in sich; er bestimmte über sie mit allen ihren Kräften; es gab keinen anderen Mann auf Erden. Er aber verkehrte diese Natur durch seine Sünde. Es ward nun der Sünde, die eine solche Natur in Besitz genommen, nichts entzogen. Sie pflanzte fort durch die Jahrhunderte und sie wird fortpflanzen durch noch weitere Jahrhunderte ihr Gift bis ans Ende der Zeiten, bis nichts mehr unter der von Adam erhaltenen Kraft steht; — so lange wird sie fortpflanzen als Menschen gezeugt werden, das Gift jenes Widerspruches, von dem Paulus sagt: „Was ich nicht will, das thue ich; und nicht was ich will, thue ich; o ich unglücklicher sterblicher Mensch!“ Es wird immer wahr bleiben, was der nämliche Apostel sagt (Röm. 5.): „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt getreten und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil alle in dem einen gesündigt haben.“ Was der Mensch in unglücklicher Verblendung einstmals der Sünde mit freier Selbstbestimmung übergeben; darin bleibt die Sünde gerechterweise in Besitz, soweit das Verfügungsrecht des Menschen reicht. An diesem Rechte rührt der Allmächtige nicht. Der „Jordan“ der menschlichen Fortpflanzungskraft wird, soweit er im verkehrten Willen Adams seine Quelle hat, immer seinen Namen rechtfertigen; er wird immer „hinabströmen“ zum Tode und Verderben.

Aber hat damit die Sünde ein Recht erhalten über die Barmherzigkeit Gottes? Keineswegs. Keine geschaffene Natur, mag sie noch so sehr gemißbraucht sein, hat irgend welchen notwendigen Zusammenhang mit der Natur Gottes. Gott aber wollte nicht seine Barmherzigkeit so ohne weiteres walten lassen; Er wollte, daß auch die Gerechtigkeit in all ihrer Bedeutung, soweit sie in die Naturen niedergelegt ist, vollauf walte. Und damit gab Er nur ein höheres Zeugnis seiner Barmherzigkeit. Er „legte die Rechte seines Eingeborenen direkt in die Strömung der Natur.“ Gerade diese Strömung, welche der Sünde diene, sollte das Mittel werden; nicht nur um die Sünde zu zerstören, sondern um dem Menschen in dauernder Weise wie eine zweite Natur das Mittel in die Hand zu geben, um zu diesem Zurückflauen der Sünde und somit zur Reinigung seiner eigenen Natur selber mitbeizutragen. Von Adam reichte die Strömung bis Maria. Maria erhielt Alles, was die anderen Menschen, insoweit diese von Adam abhängig waren, erhielten; in nichts wurde dem Rechte der Sünde, welches diese durch die freie Verfügung Adams in Besitz genommen, etwas vergeben. Auch in Maria fand sich wie in den anderen Menschen das, was den Zorn und die Feindschaft Gottes von sich aus verdiente. So weit drang die Strömung; aber weiter konnte sie kein Recht beanspruchen. Ob Gott solchem Verdienste freien Lauf ließ und somit die Feindschaft mit Ihm wirklich eintrat; das lag an

Gottes Barmherzigkeit, die eben zu ihrem Gegenstande hat das, was man nicht verdient. War die so beschaffene, von der ersten Sünde her fließende Natur einmal mit ihrem thatsächlichen Einflusse da, so konnte auch die Sünde in der Person nicht fehlen; denn der Drang in der Natur, von Gott sich abzuwenden, war da und mußte seinen Erfolg haben, wenn nichts Gegenteiliges sich vorfand.

Hier ist nun zuerst „die Rechte des Herrn,“ welche in die Strömung gelegt wird. Es ist die Kraft dieser einzig dastehenden Gnade eben der unbefleckten Empfängnis. Noch nicht hatte die von Adam ererbte Natur in Maria thatsächliches Sein — und thatsächliches Sein zu geben ist allein eigen dem Allmächtigen, der dem Wesen nach thatsächliches Sein ist; von der Natur kommt bloß das Möglichsein, das Verdienst für etwas —; da stand die Gnade der unbefleckten Empfängnis bereits da. Stark stand da die „Rechte des Herrn“ und zurückstieß der Jordan; was die Natur an sich verdient hatte, ward aufgehalten. Es war jene Kraft gepflanzt auf Erden, welche unbeschadet der Gerechtigkeit überallhin die Fluten der Barmherzigkeit ergießen und die Gerechtigkeit selber damit durchbringen sollte.

Aber nur die „Rechte“ stand da; für die Person Marias allein war der Jordan der Sünde zurückgeflossen. „Es werde Deine Hand,“ so konnte Maria jetzt stehen mit dem Psalmisten (Ps. 79.), „über den Mann Deiner Rechten: über den Menschensohn, den Du Dir gefestigt hast.“ Die Kraft der unbefleckten Empfängnis sollte eine überaus große Gnade zum Besten aller sein und nicht allein zum Besten der seligsten Jungfrau. „Im Anblicke der Verdienste Christi,“ intuitu meritorum Christi, war sie von Gott gewährt worden, wie die Kirche erklärt. Wie von Adam allein Eva genommen worden und so in einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht in seiner Natur gefestigt worden war; so wurde, als es galt, die Flut der menschlichen Natur zurückzutauen, aus dem Weibe allein „der Mann der Rechten“ genommen als einziges Princip für den Aufbau der neuen Natur, damit nichts an dem sichtbaren Erscheinen der göttlichen Barmherzigkeit fehle. Wie die Sünde eine dauernde geworden war, weil die menschliche Natur immer mitgeteilt wurde, so wurde im Menschen Christus das Heilmittel der übernatürlichen Kraft der Gnade ein dauerndes; denn es war begründet in unauflöslicher Verbindung mit der zweiten Person, deren innere notwendige Natur das ist, was wir, wenn es in uns ist, Gnade nennen. Die Liebe Gottes konnte nun fortwährend überfließen in alle jene, welche Christo in Liebe anhängen; und sie stieß im selben Grade über als sie Christo anhängen, so daß, „wo überfließend gewesen war die Sünde, da nun auch überstieß die Gnade.“

„Es stand die rollende Woge“ konnte man nun mit dem Propheten (Ezob. 15.) ausrufen: „Führer warst Du in Deiner Barmherzigkeit dem Volke, das Du erlöset hast. Und Du hast es getragen in Deiner Stärke: zu Deinem heiligen Wohnsitze;“ denn darin allein besteht eben die Gnade Christi, daß wir Anteil haben an der göttlichen Natur. Der göttlichen Natur wohnt die übernatürliche Kraft mit Naturnotwendigkeit inne. Naturnotwendig vermittelst der Person ist, soweit die Vereinigung thatsächlich besteht, die göttliche Natur verbunden mit der menschlichen in Christo. Also brauchen wir nur an Christo Anteil zu haben, um mit voller Notwendigkeit an Gottes Natur Anteil zu besitzen. Und wie allein können wir an Christo wirkamen Anteil haben? Durch Maria ist der Leib des Herrn mit dem Jordan der menschlichen Natur verbunden. Nur Maria

kann unbesleckt empfangen sein; nur sie besitzt einzig und allein durch die reine und bloße Barmherzigkeit Gottes und nicht auf Grund ihrer Person unbeschränkte Herrschaft über die Natur. Denn nur deshalb ward sie unbesleckt empfangen, damit aus ihr der Träger und selbständige Quell aller übernatürlichen Kraft hervorgehe und so sich aus ihr die zweite neue Natur ergieße. Also in ihr sind wir vereint mit Christo wenn wir durch sie die Zuversicht auf die Barmherzigkeit, welche in aller Fülle sich in ihr offenbarte, lebendig in uns erwecken. Die unbesleckte Empfängnis steht so als erleuchtender Mittelpunkt zahlreicher Geheimnisse da. Der Psalmist zeigt das sogleich im Verfolge seines heiligen Liebes: „Er wird mich anrufen: Mein Vater bist Du: mein Gott, der Schlußpunkt meines Heiles.“

So ruft der Herr nun tief in den Fundamenten der menschlichen Natur stehend und sie empfortragend; seine Rechte setzt in deren stets fließenden Kräften, um sie zurückzuleiten zum Paradiese der Wonne: „Mein Vater bist Du.“ Keinen Augenblick ist durch die Entfernung der Menschennatur die Einheit mit dem Vater gemindert. So spricht Er selbst (Joh. 17.): „Vater; es kommt die Stunde; verherrliche Deinen Sohn, damit Dein Sohn Dich verherrliche; wie Du Ihm gegeben hast die Macht über alles Fleisch, damit Er Allem, was Du Ihm gegeben, das ewige Leben verleihst. Dies aber ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesum Christum.“ Das sprach der Herr, als Er den Mittelpunkt der Sakramente, das Sakrament aller Sakramente, eingesetzt hatte. Vom Vater kommt seine Gewalt; und sie führt wieder mit Rotwendigkeit zum Vater. Deshalb haben auch alle Sakramente, die aus den Verdiensten und Werken Christi entspringen und den Leib Christi sichtbar durch die Zeiten hindurch umgeben und fortsetzen, ihre Wirksamkeit in unfehlbarer Weise, unabhängig vom Empfänger und Spender, rein aus sich heraus. Denn der Vater verherrlicht damit den Sohn; und der Sohn will damit nichts Anderes erreichen, als daß „alle den Vater erkennen und preisen den wahren Gott.“ Aus dieser untrennbaren Verbindung der von Christo als Heilmittel gegen die verdorbene Natur eingesetzten Sakramente mit der Natur Gottes, mit Gott dem Vater, entspringt die letzte Gabe, welche der Menschheit Christi, soweit der Psalmist hier diese Gaben erwähnt, verliehen worden ist: der unabänderliche Einfluß seiner Gnadenmittel: „Und ich will Ihn hinstellen als den Erstgeborenen: hochhaben über die Könige der Erde. In Ewigkeit will ich Ihm meine Barmherzigkeit bewahren: und mein Testament bleibt Ihm treu. Und sein Same soll dauern in Ewigkeit: und sein Thron leuchtend sein wie der Tag am Himmel.“

Das ist das Band, welches niemand lösen kann. „Zerreißen wir dieses Band,“ schreien die gottlosen. Ihr Bemühen ist vergeblich. Christus herrscht durch die Sakramente. Die Sakramente werden gespendet in der Kirche Gottes. Niemand kann das Werk Christi, die heilige Kirche, vernichten. Niemand kann jemals die Wirkung der Sakramente hindern. Der „Jordan“ unserer Natur fließt noch immer nach unten. Aber wir haben nur mit Christo zusammenzustehen; und wir treiben die Wasser der Begierlichkeiten zurück, daß ihr Ansturm vielmehr unsere Liebe zum einzigen Helfer, zu Christo, vermehrt und so uns dem Throne der göttlichen Barmherzigkeit nähert, als daß er uns von der Gnade zu trennen vermöchte. Die Sakramente festigen unsere Seele, vorausgesetzt daß Maria vorausgeht, d. h. die innige Zuversicht auf die Barmherzigkeit Gottes, die Anregung der Gnade.

Empfangen wir sie nicht mit dieser Vorbereitung, stützen wir uns einzig auf die eigene Kraft, so können wir auch so nicht die Wirkung der Sakramente hindern; aber anstatt daß sie dann die Fluten des Jordans zurückfließen lassen, vermehren sie deren Ansturm; anstatt unser Leben in Christo zu sein, sind sie Gift.

Darauf geht der Psalmist jetzt ein. Er schildert:

4. Die Erfüllung der Verheißungen in Christo gegenüber seinen Feinden.

„Wenn aber seine Kinder mein Gesetz verlassen: und in meinen Rathschlüssen nicht wandeln: Wenn sie meine Gerechtigkeiten entweihen und meine Gebote nicht halten: Dann werde ich mit der Kute ihre Bosheiten heimsuchen: und mit Schlägen ihre Sünden.“

„Und da ihr tot waret in eueren Sünden und in den Begierden eueres Fleisches, hat Er euch belebt und euch alle Sünden vergeben . . . und beraubt hat Er die Fürstentümer und Gewalten und mit Zuversicht hat Er sie hinübergeführt mit offenbarem Triumphe in Sich selber.“ So beschreibt Paulus den Teil des Psalms, der mit den eben angeführten Worten beginnt. Er enthält die Größe und Ausdehnung des Triumphes Christi nach allen Seiten hin. Der Herr beraubt die geistigen Gewalten, welche durch die Sünde sich die Herrschaft über die menschliche Natur angemaßt hatten, ihrer Beute. Zuerst schlägt Er die inneren Feinde der menschlichen Natur; und dann wird dargelegt, wie Er die äußeren vernichtet.

Welches sind die inneren Feinde? Der Psalmist giebt sie der Reihe nach an: Das Verlassen des Gesetzes Gottes, das Verachten der göttlichen Rathschlüsse, das Entweihen der göttlichen Gerechtigkeiten oder Rechtfertigungsmittel, der Mangel an Beobachtung der göttlichen Vorschriften.

„Languor naturae,“ ein Hinsiechen der Natur nennt Thomas die Erbsünde. In solchem Hinsiechen ist zweierlei zu beobachten: Die Zuwendung zu etwas und die Abwesenheit der natürlichen Ordnung darin. Wenn der Löwe alle Kräfte, die er hat, auf die Erreichung der Beute, auf die Befriedigung des Nähr- und Fortpflanzungstriebes richtet, so ist kein Übel darin; denn er folgt seiner Natur. Wendet aber der Mensch ebenso all sein Denken und Trachten, seine gesamten Kräfte solcher Thätigkeit zu, so ist dies eine Krankheit für ihn; denn es fehlt da die Regelung der in ihm bestehenden Vernunft. Deshalb heißt es Ps. 31.: „Wollet nicht sein wie der Esel und Ochs, die keine Vernunft haben.“ Was nämlich für diese Tiere kein Übel ist, wenn sie sich dem zuwenden; das ist eine Krankheit für den Menschen, der seiner Natur nach durch die Vernunft all sein Begehren regeln muß. So ist es für den Stein kein Übel, wenn er keine Augen hat. Wohl aber ist dies der Fall bei dem Menschen, wenn ihm die Augen fehlen; seine Natur nämlich verlangt die Augen.

Darin also gerade besteht der Charakter der Sünde, daß man verläßt die von Gott in die Natur niedergelegte Ordnung. „Nicht haben sie verlassen,“ das hebt der Prophet als das maßgebende, an der Spitze stehende Moment der Sünde hervor „den Quell lebendigen Wassers;“ — und erst dann kommt wie eine Folge davon: „Sie haben sich Cisternen gegraben, die kein Wasser geben können,“ die Zuwendung nämlich zu vergänglichem Gütern.

So ist zumal in der Erbsünde das Haupt-, das wahrhaft bestimmende, wesentliche Moment: die Abwesenheit der regelnden Vernunft; der

Mangel also der natürlichen Ordnung, nach welcher alle niederen Kräfte zu gehorchen haben der Bestimmung und Anordnung der Vernunft und in nichts dieser Anordnung zuvorkommen dürfen. Unter diesem wesentlich bestimmenden Elemente findet sich das bestimmbare oder materiale Element: die Zuwendung zu zeitlichen, vergänglichen Gütern. In soweit also von der Natur des Menschen es herrührt, daß diese sich vergänglichen Gütern zuwendet, ohne die Bestimmung der Vernunft und des von dieser geleiteten Willens abzuwarten, insoweit ist in der Natur des Menschen die Erbsünde. Wie aber ist dies in der menschlichen Natur begründet? Einzig und allein durch die thatsächliche, von seiner persönlichen Entschließung ausgehende Sünde Adams. „Wie wir sagen,“ so Thomas, „der Fuß sündigt, das Auge sündigt, die Hand sündigt und wie diese Glieder oft dafür bestraft werden; nicht weil in ihnen der erste Grund der Sünde wäre, sondern weil sie unter dem Willen stehen und vom Willen aus in Bewegung gesetzt werden und somit kraft des Willens thätig sind; — so ist in allen Menschen die Erbsünde; weil in allen Menschen die Natur von der zeugenden, in Bewegung setzenden Kraft Adams herkommt. Wäre deshalb ein Mensch gebildet ohne diese Abhängigkeit von Adam oder würde ein solcher jetzt geschaffen, so hätte er die nämliche menschliche Natur, aber nicht die Erbsünde.“ Die Natur des Menschen hat sonach an und für sich keine Sünde; diese wohnt derselben nur inne, insoweit der betreffende einzelne Mensch, so zu sagen, ein Glied des von Adam als erstem Erzeuger sich ableitenden Menschengeschlechtes ist. So ist das Glied im menschlichen Körper, welches der Sünde dient, wahrhaft schuldig; aber der bestimmende Grund der Schuld ist nicht in ihm. Der bewegende Grund also in der Natur des Menschen, weshalb diese schuldig ist, besteht in Adam allein. Das formale Wesen der Schuld aber oder der Krankheit liegt vor in allen von Adams Zeugungskraft abstammenden Menschen.

Adam allein hat mit der Thatsache seiner Sünde die Hölle verdient kraft seines persönlichen verkehrten Willens, nicht wegen eines Mangels in seiner Natur. Die von ihm abstammenden Menschen verdienen die Hölle wegen der in ihnen befindlichen, von Gott getrennten Natur, kraft deren allein sie sind und außer der nichts in ihnen ist als Mittel und Werkzeug für das Thätigsein. So etwa verdient jener, der seine Gesundheit durch Ausschweifungen verwüstet hat, auf Grund seiner eigenen schlechten Thätigkeit Schmerz und Leid. Seine Nachkommen aber, denen er eine den Keim der Krankheit in sich tragende Natur überliefert, verdienen Leid und Schmerz auf Grund der überkommenen Natur. Soll Leid und Schmerz, Jenes nämlich, was die Krankheit in ihrer Natur verdient, vermieden werden, so kann das nicht geschehen, wenn die Natur so bleibt wie sie ist; es muß dann ein der betreffenden einzelnen Natur fremdes Princip in den Körper geleitet werden.

Daß also aus der in den Menschen von Adam abgeleiteten Natur die Trennung von Gott folgt, hat nur Geltung, soweit die Kraft und der Reich der Natur sich erstreckt; während die persönliche Verkehrtheit des Willens, wie bei Adam für die erste Sünde, die Abwesenheit aller Gnade und somit die Trennung von Gott notwendig voraussetzt. Stellt Gott also neben die von Adam ererbte Natur eine höhere übernatürliche Kraft, die einzig kraft reinsten göttlicher Barmherzigkeit und Liebe thätig ist, so bleibt die Natur mit ihrem in Adam verschuldeten Hinsiechen dem Wesen nach; aber die daraus herfließende Folge, die persönliche Trennung von Gott, bleibt nicht. Eine solche Seele ist mit Gott verbunden trotz des Gewichtes der schuldigen Natur in ihr. Drücken wir uns mit Paulus aus, so müssen wir sagen:

„Unser alter Mensch ist gekreuzigt,“ d. h. das natürliche Gewicht der Sünde in ihm zieht den Menschen nach unten und die gegenüberstehende übernatürliche Kraft der Gnade Christi zieht nach oben; das Gewicht der Sünde in der Natur zieht nach links und die übernatürliche Kraft nach rechts; „zerstört soll werden der Körper der Sünde und nicht sollen wir weiterhin der Sünde dienen.“ Das nennt der Apostel „gestorben sein“ und dadurch ist jemand „gerechtfertigt gegenüber der Sünde. . .“ „Nicht also herrsche in euerem sterblichen Leibe die Sünde, daß ihr gehorchet ihren Begierden.“ Die Gnade Christi verhindert das Aufleben der Sünde in unserer Natur; ohne die Gnade tritt das Verdienst der Naturfünde wieder ein: der Tod der Seele.

Besteht deshalb diese „Sünde in unserer Natur,“ der „*langvor naturae*“ in der bloßen Begierlichkeit? Durchaus nicht. Diese ist bloß das materiale, bestimmbare Element, welches mit persönlichen Sünden ebensogut verbunden sein kann (auch ohne das Bestehen einer Erbsünde; freilich dann erst nach der ersten persönlichen Sünde) wie mit der Erbsünde. Rein; diese Begierlichkeiten zusammen mit dem bestimmenden formalen Momente machen das Wesen der Erbsünde aus und bilden somit in unserer Natur das Verdienst der ewigen Verdammnis. Dieses bestimmende Moment ist wie in jeder Sünde „das Verlassen Gottes“ oder hier speciell der Mangel der natürlichen Ordnung und Vollendung, der Urgerechtigkeit; und dieser Mangel ist verschuldet allein von Adam, besteht aber als ein das Verderben verdienender in jedem von Adam abstammenden Menschen.

Augustin drückt dies mit den Worten aus, der „*reatus*“ des *peccatum originale* falle fort nach der Taufe, also ihre Folge, ihr „Herrschen“, wie Paulus sagen würde; nicht aber ihr „*actus*“ d. h. ihr wirkliches Bestehen; — dieses bleibe auch in den getauften.

Der Psalmist aber bezeichnet dieses selbe hier mit den treffenden Worten: „Wenn seine Kinder mein Gesetz verlassen und in meinen Rathschlüssen nicht wandeln . . . meine Barmherzigkeit aber werde ich nicht zurückziehen.“ Auch unter der Herrschaft Christi „begehrt das Fleisch gegen den Geist,“ macht sich bemerkbar „das Gesetz der Sünde;“ die Natur verläßt das Gesetz der natürlichen Vollendung, indem die sinnlichen Regungen dem Gebote der Vernunft nicht selten vorangehen; — aber daneben steht die Kraft Christi, die Barmherzigkeit Gottes und drückt nieder jene Regungen.

In Maria bestand ebenfalls diese Natur, deren Verderbtheit verschuldet war in Adam. Aber nie machte sie sich in dieser ihrer Verderbtheit auch nur bemerklich, geschweige denn daß sie geherrscht hätte; nie war da ein tatsächliches „Begehren des Fleisches gegen den Geist.“ Die Kraft der unbefleckten Empfängnis stand, weil bereits vor allem tatsächlichen Geltendmachen der menschlichen Natur gegeben, so herrschkräftig da, daß jede Empörung von vornherein niedergebrückt ward. In ihr war niemals ein tatsächliches „Verlassen meines Gesetzes“; wohl aber war die Möglichkeit dazu in ihr und die Natur trug in sich das Verdienst dazu. Nie war in Maria die geringste läßliche Sünde. In allen anderen Menschen bestand die tatsächliche Geltendmachung der von Adam ererbten und verderbten Natur vor der Gnade und deshalb waren auch in ihnen allen läßliche Sünden. In Christo allein schloß die menschliche Natur keinerlei Verdienst eines Übels in sich ein; weder den Tod noch irgend welches Leid verdiente Er. Denn in Ihm trug das ewige Wort, also die Liebe selbst und somit die göttliche Natur, die Menschennatur. Notwendig war Er der „mitten im Tode Freie.“

Ebenso wenig wie das Feuer kalt, das Licht Finsternis verbreiten kann, konnte in Ihm eine Schuld Zutritt haben. Und eben weil Ihm die Freiheit der Liebe Natur ist; deshalb war von Ihm ausgeschlossen mit Notwendigkeit jede Möglichkeit der Sünde, denn „wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in Ihm.“ Es war für Ihn nicht möglich, irgendwie das göttliche Gesetz zu verlassen.

Wer sonach an Christum sich anschließt, der erhält in selbem Maße jene Liebe, mit welcher er das Gegengewicht zu halten vermag dem Gewichte der Schuld der Natur in ihm. Dies erläutert der Psalmist im einzelnen:

„Wenn seine Kinder mein Gesetz verlassen.“ Die Möglichkeit davon ist bei allen Kindern Christi, selbst bei seiner heiligen Mutter gegeben. Deshalb steht ohne Ausnahme „seine Kinder.“ Das „Gesetz“ verlassen heißt hier: die Ordnung der Vernunft verlassen, wie solche in die Natur niedergelegt worden und wonach alle niederen Kräfte im Menschen in vollständigem Gehorsam das Gebot der Vernunft abzuwarten haben, ehe sie in Thätigkeit treten können. Der Heiland brüdt das mit den Worten aus: „In der Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen;“ und der Apostel Jakobus: „Die Geduld hat ein vollkommenes Werk.“ „Wenn sie in meinen Ratschlüssen nicht wandeln.“ Wie die Vernunft als Quelle des Gesetzes im allgemeinen den Weg zu zeigen hat, so gehört es dem Willen an, die Thätigkeit aller Seelenkräfte auf ein einzelnes besonderes Gut zu richten; und dazu muß der innere Anstoß vom göttlichen unveränderlichen Ratschlusse ausgehen, „nach welchem die Schritte des Menschen gelenkt werden“ und der „die Zeit und die Stunde“ der betreffenden Thätigkeit bestimmt; wie der Heiland sagt: „Nicht eure Sache ist es, zu wissen die Zeit und die Stunde, die der Vater einzig in seine Gewalt gelegt hat“ oder ein anderes Mal: „Meine Zeit ist noch nicht gekommen, eure Zeit ist immer da.“

„Wenn sie meine Gerechtigkeiten entweihen,“ die Heilmittel der Sakramente nämlich nicht recht benützen, durch welche ihre Rechtfertigung herbeigeführt oder vollendet wird und welche zumal gegen die Unbotmäßigkeit der sinnlichen Begehrkraft unmittelbar sich richten, da sie ja selber sichtbar sind und somit den Feind auf seinem eigenen Boden angreifen.

„Und wenn sie meine Vorschriften nicht beobachten,“ die der Heiland selbst zusammenfaßt in der einzigen: „Das schreibe ich euch vor, daß ihr euch einander liebet.“ Dadurch wird zumal der Feind bekämpft, welcher in der Abwehrkraft seinen Sitz hat und den Menschen schwächt. Denn was stärkt mehr als die Liebe, von der das Hohelied sagt: „Stark wie der Tod ist die Liebe;“ nämlich fähig, Alles zu trennen.

„Dann werde ich mit der Rute ihre Bosheiten heimsuchen: und mit Schlägen ihre Sünden.“ Mit welcher Rute? Der Psalmist spricht von ihr: „Deine Rute und Dein Stock, sie selber haben mich getrübet.“ (Ps. 22.) Mit welchen Schlägen? Der heilige Paulus erwähnt sie (Hebr. 12, 5.): „Mein Sohn; verachte nicht die Zucht des Herrn; und werde nicht müde, wenn du von Ihm gebessert wirst. Denn wen Gott liebt, den züchtigt Er; und er schlägt das Kind, welches Er als das seinige anerkennt . . . Seid ihr außerhalb der Zucht, so seid ihr keine echten Kinder Gottes.“ Und von den auserwählten Heiligen sagt der nämliche Apostel (Hebr. 11.): „Andere haben Spott und Schläge erlitten.“

Es sind das Schläge, welche die vier Wunden der Bosheit in unserer Natur: im Willen, in der Vernunft, im Begehren, im Festhalten am Guten,

heilen; — Schläge, vor denen die in Adam schuldige Natur erzittern muß, auf daß sie nicht mehr den Versuch mache, das Gesetz Gottes zu verlassen, den Ratßluß des Höchsten zu vernachlässigen, die Heilmittel der sichtbaren Welt hintenanzusetzen, auf die Vorschriften des Herrn weniger zu achten; — Schläge, welche die süße Herrschaft Christi inmitten unserer Natur ausbreiten und befestigen. Denn es folgt:

„Meine Barmherzigkeit aber werde ich von Ihm nicht zurückziehen: und nicht schaden werde ich in meiner Wahrheit.“

Nur von Christo kommt der Sieg; nur von der Barmherzigkeit, welche Christi Menschwerdung ins Werk gesetzt, kommt unsere neue übernatürliche Kraft; und nur weil Christus unwandelbar durch seine heilige Menschheit mit Maria verbunden ist, steht Maria da als die Mutter unseres Heiles. Sie zeigt kraft der unbesleckten Empfängnis auf die göttliche Barmherzigkeit; sie zeigt kraft ihrer Muttergotteswürde auf Christum. Sie predigt uns mit lauter Stimme: „Gehet hinweg von mir Alle, die ihr unrecht thut: denn der Herr hat die Stimme meines Weinens gehört“ (Ps. 6.); „verlasse mich nicht, Herr, mein Gott, weiche nicht von mir; siehe auf meine Hilfe, Gott meines Heiles.“ Sie predigt uns, so groß und so stark sie ist, das Nichts unserer verderbten Natur. Denn niemals hatte diese in ihr einige Stärke; ihre Kraft war stets die Barmherzigkeit in um so höherem Grade als tief war das Bedürfnis ihrer Natur. „Alles habe ich um meiner selbst willen gemacht,“ so spricht Gott seine Wahrheit aus, in der wir nie Schaden leiden werden. „Wohl, ganz gut, Deine guten Werke haben unsere Augen gesehen“ (Ps. 34.); so spricht der Feind unsere Wahrheit aus, die nämlich unserer verdorbenen Natur gefällt und die uns zu dem führt, der sie uns schmeichelnd zuruft, zum Teufel in die Hölle.

„Und mein Testament will ich nicht entweihen: und was von meinen Lippen ausgegangen, das will ich nicht vereiteln.“

„Sein Testament entweihen“ würde heißen: Gottes Verheißungen unwirksam machen. Und was hat Gott verheißten: „Du sollst herrschen“ hat Er zum ersten Menschen gesagt. Und als ob Er nach der Sünde sogleich den Menschen versichern wollte, sein Wort solle trotzdem gelten, wenn auch anders, wie der Sinn des Menschen es sich denkt, wiederholt Gott, da er der Schlange flucht: „Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen: sie soll dir den Kopf zertreten.“ Der Mensch soll herrschen über alle seine Feinde. Und da Adam zu schwach war, trat ein schwaches Weib an seine Stelle mit einer zerrütteten Natur und, gestärkt allein durch die Barmherzigkeit Gottes, zertret sie der Schlange den Kopf, wie die Kirche jubelnd singt:

„Die unbesleckte Empfängnis ist heute der heiligen Jungfrau Maria,  
Die der Schlange Kopf mit jungfräulichem Fuße zertreten hat.“

Dies war das Testament, auf welches alle Figuren und Prophezeiungen hinleiten. Dieses Testament gab durch den Glauben an den zukünftigen Erlöser Hoffnung und Heil den Atoätern, durch den Glauben an den gekommenen Erlöser gießt es Hoffnung und Heil in uns aus. Der Mensch sollte herrschen; und damit dieses Wort des Herrn nicht vereitelt werde, sondern unbeweglich und unverrückbar sei, trat der Sohn Marias, der menschengewordene Sohn Gottes an die Spitze des Menschengeschlechtes, damit durch Ihn alle herrschen. Nicht bloß die Heilung der verderbten Natur ist der Zweck der verderbten Natur; sondern der Kampf gegen diese inneren

Feinde ist zugleich die Leiter, vermitteltst deren wir, getragen durch die göttliche Barmherzigkeit, emporklettern bis zur vollendetsten Herrschaft.

Wir sollen das Paradies mit eigenen, uns von Christo mitgetheilten Kräften wiederergewinnen. Unsterblichkeit, Gerechtigkeit, Glück, Unschuld sollen wieder unsere Zierde bilden; aber in bei weitem vollendetem Maße. Unser Leib wird wieder unsterblich sein; aber nicht so, daß er der Frucht des Lebensbaumes dazu bedarf; — nein, aus seiner eigenen Seele soll die Unsterblichkeit quillen und somit ihm wirklich und wahrhaft, unentziehbar zugehören. Gehorsam werden die leiblichen Glieder durch und durch der Vernunft wieder sein, wie dies recht ist, daß der Leib dem Geiste, das Sichtbare dem Unsichtbaren gehorche; aber dies soll in einer Weise geschehen, daß keine Schranken von Ort und Zeit mehr diese Unterwürfigkeit beengen, daß auf den Wink des Geistes der Leib folgt und somit letzterer vielmehr „geistig“ zu sein scheint wie noch dem Gewichte des Leiblichen unterworfen. Glücklich wird der Mensch wieder werden; denn mehr als sein Herz fassen, seine Vernunft verstehen kann, wird er was er wünscht empfangen. Und die Unschuld wird nicht nur in der Abwesenheit aller jener störenden Begierlichkeiten bestehen, welche der Vernunft zuvorkommen, sondern in der Auflösung dieser sinnlichen Begierlichkeiten in die einfache Alles umfassende Liebe des Willens. Rein, Gott entweiht nicht sein gegebenes Wort: „Er hat es einmal geschworen David in seinem Heiligtume, daß sein Same in Ewigkeit herrschen wird: Gedenke, Herr, des David und all seiner Sanftmut. (Ps. 131.) Es schwor der Herr dem David Wahrheit und Er wird sie nicht vereiteln; von der Frucht deines Leibes will ich setzen auf deinen Thron . . . Seine Feinde will ich mit Scham bedecken; über ihm aber soll in Ewigkeit erblühen meine Heiligung.“ „Und was von meinen Lippen ausgeht, das vereitele ich nicht.“

Und wie soll solch ein Herrschen ohne jegliche Schranken gedacht werden?

„Und sein Thron wird sein wie die Sonne vor meinem Antlitze; und wie der Vollmond in Ewigkeit und der Zeuge im Himmel ist treu.“

Das Verlangen der menschlichen Natur nach aller Wahrheit, nach allem Glücke wird erfüllt werden; jenes Verlangen, was hier den Menschen vom Einen zum Anderen treibt, was ihn niemals ruhen läßt; und „hat er den Jordan in sich aufgenommen, so meint er, es könne auch das Meer noch in ihm Platz haben“ (Job 40.), d. h. mag er alle vergänglichen Güter, die ganze Welt, gewonnen haben, so fühlt er nur noch mehr, wie viel ihm das wahrhaft Unendliche fehlt. Dieses die Grundlage der menschlichen Natur bildende Verlangen wird erfüllt werden. Der Mensch wird Gott selbst besitzen; denn „wir werden Ihm ähnlich sein und Ihn schauen wie Er ist“, in seiner innersten Natur. Unser Auge wird hineintauchen in das unzugängliche Lichtmeer und aufschauzen ohne Ende wird unser Herz vor der Fülle an allem Gut im Hause Gottes. In Gott aber werden wir Alles besitzen, da Er Alles geschaffen; sowie wer das Feuer besitzt, auch alle Wärme hat. Dann wird ausfließen vom Innersten unserer Seele Licht in unsere geistigen Kräfte, daß diese „siebenmal mehr erglänzen werden wie die Sonne.“ Licht wird ausströmen von den geistigen Kräften in den Körper, daß dieser, wie der Vollmond von der Sonne Licht erhält, so Anteil haben wird kraft der Vernunft an der vollen Seligkeit der letzteren. Und unser Zeuge, der Zeuge unserer Kämpfe und Siege, der Zeuge unserer Mühen und Leiden, der Zeuge

alles Beistandes, der uns geworden durch die Barmherzigkeit: Christus, unser Sachwalter da oben, der stets für uns betet; Maria, unsere liebste Mutter, der herrlichste Thron der ewigen Weisheit; unser Schutzengel, unsere Schutzheiligen werden dastehen erprobt in ihrer Treue gegen uns, mit der sie uns in keiner Not verlassen haben.

Gegen diesen Triumph Christi in seinen Auserwählten stehen aber die äußeren Feinde auf und bestürmen in der Weise die geängstigte Seele, daß sie im Kampfgewühle für den Augenblick die Standarte des Glaubens, den Schild der Hoffnung auf den Beistand Christi und die Krone der ewigen Seligkeit aus dem Auge verliert:

**„Du aber hast zurückgewiesen und hast verachtet: verworfen hast Du Deinen Gesalbten.“**

Es ist wohl unmöglich, mit herzerkütternderen Worten das Elend, welches die Erbsünde als Werkzeug der Feinde unseres Heiles über uns gebracht, zu schildern, wie es hier der Psalmist thut. „Du“ heißt es immer; er redet zu unserem Gotte. Denn Gott hat in seiner Weisheit dem Feinde die Gewalt gelassen, damit so recht es auch äußerlich erscheine, wie viel Elend die Sünde d. h. die Entfernung von allem Guten, für uns bringe; und damit sonach zugleich erscheine, wie da, „wo die Sünde im Überflusse vorhanden war, auch die Gnade überfloß;“ daß der Mensch gebessert umkehre, den Sünden mit Abscheu den Rücken wende und nur nach dem Besitze seines Gottes strebe.

„Du hast zurückgewiesen und verachtet: Du hast verworfen Deinen Christus!“ Wir haben für dieses harte Wort das Zeugnis des Herrn selber: „Warum, o Gott; mein Gott, warum hast Du mich verlassen.“ Es waren dies nur einige Worte aus dem betreffenden Psalm, welchen am Kreuze nach der Meinung verschiedener heiliger Väter der Herr für sich sprach: „Mein Gott,“ so beginnt derselbe, „mein Gott, blicke auf mich; warum hast Du mich verlassen; weit sind von meinem Heile die Worte d. h. die Folgen der Sünden, die ich trage. Mein Gott, ich will zu Dir schreien während des Tages und Du wirst nicht erhören: und während der Nacht und nicht aus Thorheit . . . Ich bin ein Wurm und nicht ein Mensch: der Spott der Menschen und der Auswurf des niedrigsten Volkes. Alle, die mich sehen, verlassen mich: sie sprechen mit den Lippen und schütteln das Haupt.“

Dies drückt aus, wie der Vater seinen Sohn „verachtet hatte und verlassen; Er hatte Ihn verworfen.“ Denn so sagt Paulus: „Christus hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, und ist für uns Fluch geworden; denn es steht geschrieben: Verflucht sei jeder, welcher am Holze hängt.“ (Gal. 4.)

Christus litt die Strafe für den Unglauben, welcher die erste Frucht der Erbsünde ist. Eva hatte damit begonnen, als sie auf die Frage der Schlange erwiderte: „Gott hat uns verboten . . ., damit wir nicht vielleicht sterben,“ ne forte moriamur! So war nicht die Rede Gottes gewesen, sondern Er hatte ganz bestimmt gesprochen: „Ihr werdet sterben.“ Und wie weit war dieser Unglaube gedrungen zur Zeit Christi? Vom Glauben an einen Gott war die Menschheit durch den Götzendienst hindurch so tief gesunken, daß Paulus ausrufen konnte (Gal. 2.): „Ihr waret zu jener Zeit ohne Christus . . ., ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt.“ Was aber ist die Menschheit ohne Gott? Sie ist ohne Ruhe, ohne Frieden, ohne Heil; aufgelöst in wildem Jagen nach Eintagsgütern; einer ist gegen alle und alle gegen einen; nur Gewalt hält sie zusammen, nur mit Knirschen gehorcht man; die heiligsten Bande werden zertreten; jeder sucht nur seinen eigenen Vorteil und stoßt zurück den anderen.

Alles Glend in der Welt, im Familien- und im Völkerleben kommt her aus der Trennung von Gott. Dies kann nicht anders sein. Oder kann denn der Fluß noch lange seine Wasser halten, wenn er von der Quelle abgeschnitten ist? Kann das Gebäude noch lange feststehen, wenn die Fundamente untergraben sind? Nimm dem Menschen das Herz; und sage dann, er könne noch leben. Nimm dem Erdboden die Sonne; und sage dann, er könne weiter sprossen, Blüten und Früchte treiben. Nichts mehr als der Tod ist die Welt ohne Gott; und deshalb gehen wie bei einem Leichnam die Teile der menschlichen Gesellschaft auseinander, wenn Gott darin fehlt. Der Mensch braucht Liebe vom ersten Augenblicke seines Lebens an. Er ist jeden Tag daß er länger lebt, auch in höherem Grade angewiesen auf Liebe. Und mag er König sein oder Bettler, reich oder arm; die Liebe verfüßt ihm das Leben und ohne die Liebe ist Leben eine Last. Keine Ehre, keine Berühmtheit, kein Glanz nach außen hin kann das Herz anfüllen, wenn es liebeleer ist.

„Gott aber ist die Liebe.“ Sagen, daß man Liebe habe, und fern von Gott sein ist ebensoviel als sagen, daß man ohne Licht sehen, ohne Feuer warm haben wolle. „Gott ist die Liebe;“ das will heißen: Alle Liebe schließt Er in sich ein; und nur wer an Gott teilnimmt durch lebendiges Glauben und Hoffen, kann Liebe genießen. Der Mensch will glücklich sein und er will ohne Maß glücklich sein. Aber „Gott ist die Fülle aller Güter.“ Wer von Gott sich trennt, der trennt sich von seinem Glück. Der Mensch strebt mit allen Fibern seines Herzens nach Freude. Aber wie will er sie finden ohne Gott, der die Freude selber seinem ganzen Wesen nach ist. „Ohne Gott“ sein in dieser Welt, das bedeutet, ohne wahre Liebe, ohne Glück, ohne Freude sein.

Gott ist die Wahrheit. Denn Er ist von Allem der Anfang und das Ende, das Alpha und Omega; und Wahrheit ist nur da, wo das Ende dem Anfange, das Äußere dem Innern, der Schein dem Sein entspricht. Ohne Gott sein; das heißt ohne Wahrheit, in immerwährender Täuschung sein. Gott ist das Leben. Also ohne Gott sein heißt tot sein. Gott ist der Weg. Ohne Gott sein heißt ohne Weg, ohne Steg sein, heißt in den Abgrund rettungslos versinken.

„Du hast zerstört das Testament Deines Knechtes: entweicht auf Erden sein Heiligtum.“

Wollen wir die menschliche Gesellschaft zurückführen zu Gott? Dann meinen wir nicht, alle anderen seien schlecht und wir allein gut; dann sprechen wir nicht viel über die Fehler der anderen; tabeln wir nicht beständig! Aber leiden wir für sie; mühen wir uns ab für unsere Mitmenschen; tragen wir ihre Gebrechen und deren Folgen aus Liebe. So rettete Jesus die Welt. Er ließ sich selber zum Fluche machen, damit die Welt den Fluch der Trennung von Gott erkenne. Er, der Sohn Gottes, das lebendige Testament des Vaters, ließ es geschehen an seiner heiligen Person, daß Gott beschuldigt wurde: Er helfe Ihm nicht, sein Heiligtum ließe Er entweihen, seine Verheißungen seien nichts wert. „Er hat auf Gott sein Vertrauen gesetzt,“ sprachen die Judenfürsten; „nun möge Ihm Gott helfen. Aus unseren Händen mag Ihn Gott entreißen, wenn Er Ihn will. Denn als Sohn Gottes bezeichnete Er sich.“ O, wie mögen solche Worte das Herz Jesu bitterer zerrissen haben, wie die Schläge mit Geißeln sein Fleisch zerrissen, wie die Dornenkrone sein Haupt durchbohrt. Er, der liebevollste ewige Sohn des ewigen Vaters, wurde geschmäht, Gott hätte sein Testament zerrissen, seine Verheißungen nicht erfüllt, wie Er

selber sie vorgetragen! Der Psalmist hatte bereits diese zweite Folge der Sünde, die Verzweiflung an Gottes Hilfe, vorausgesagt (Ps. 21.): „Auf Gott hat Er gehofft; daß Gott Ihn befreie: erretten möge Er Ihn, da Er Ihn doch will.“

Der Apostel aber beschreibt diesen Fluch der Sünde (Röm. 1.) mit den Worten: „Und da sie Gott erkannten, haben sie Ihn nicht als Gott verherrlicht oder Ihm gedankt; sondern sie vergingen in ihren Gedanken und verbunkelt ward ihr thorheitsvolles Herz. . . Und sie veränderten die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes in die Ähnlichkeit des Bildes eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüßlern und Schlangen. . . und sie veränderten die Wahrheit Gottes in Lüge und verehrten vielmehr die Kreatur und dienten ihr wie Gott; und deshalb übergab sie Gott den Leidenschaften der Schändlichkeit. . . , daß sie nicht geizt und angefüllt sind von aller Bosheit, von ruchlosigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Niedertracht, Neid, Totschlag, Streit, List, Verschlagenheit; Ohrenbläser sind sie, Verleumder, Gott verhaßt, schmähsüchtig, hochmütig, voll Selbstüberhebung, erfinderisch im Schlechten, ungehorsam den Eltern, Thoren, ohne Gemüt, ohne Bescheidenheit, ohne Treue, erbarmungslos; die Gerechtigkeit Gottes haben sie nicht erkannt und verstanden es nicht, daß, wer Solches thut, den Tod verdient hat; und nicht nur er, sondern auch jene, die Solches thuen den beistimmen.“

Das ist die furchtbar wahre Beschreibung der in Verzweiflung versunkenen, weil ihres Gottes freiwillig beraubten Menschheit. Der Apostel vollendet mit kräftigen Strichen das schauerliche Gemälde in den Worten (Ephes. 4.): „In Finsternis ist getaucht ihre Vernunft, entfremdet sind sie dem Leben Gottes wegen der ihnen innewohnenden Unwissenheit, wegen der Verblendung ihres Herzens; und deshalb haben sie sich selber in voller Verzweiflung der Unzucht übergeben.“ Ist das Gemälde auch nur im geringsten falsch? Es wäre zu wünschen, daß es zu keiner Seite der Menschengeschichte paßte! Aber es ist leider nur allzu natürlich. Wenn der Mensch vom Gewichte des Verderbens in ihm getrieben wird, „von den Mächten dieser Finsternisse“ (Gal. 2.), und von der unter dem Fluche seufzenden sichtbaren Welt außen; wenn er seinen Glauben an einen Beistand außerhalb der menschlichen Natur, an einen über alle Natur mächtigen Retter verloren hat und somit auch auf die Verheißungen eines solchen nichts giebt; — wenn er mit eigener frevelnder Hand zerstört für seine Person das Testament seines Gottes, in welchem Hilfe versprochen wird und ewiges Heil; — wenn er entweiht das Heiligtum Gottes, sein eigenes für Gott gemachtes und nach Glück hungerndes Herz nämlich; — wie soll er dann, er, der von Natur so ohnmächtige, so allseitiger Hilfe bedürftige, anders enden als in der Verzweiflung!

„Zerbrochen hast Du alle seine Säune: zu seinem Firmente hast Du die Furcht gemacht.“

Was sind das für Säune? Die Kirche Gottes mit ihrer erhabenen Lehre, mit ihren heilsam und unfehlbar wirkenden Sakramenten; — die Kirche Gottes mit ihren Heiligen, mit ihren Tugendbeispielen, mit ihrem äußeren Kulte; — die Kirche Gottes mit ihren Orden, mit ihrer Armenpflege, mit ihrer stets sich gleichbleibenden Geduld. O, welch ein Zaun ist dies für den Menschen, der zu Verbrechen versucht wird; wenn er des Abends an einem Gotteshause vorbeikommt, wo das hochwürdigste Gut ausgefetzt ist, wo himmlische Gesänge das Herz zum Himmel ziehen, wo der Heiland

so stumm und doch so berebt zum Menschen spricht und ihn einladet, Ihm vielmehr zu folgen, der den Menschen mit dem eigenen Blute erlöst hat, und nicht der Sünde, die nur berauben kann der Güter, welche der Mensch noch besitzt! Wie manchen hat dieser Zaun zurückgehalten vom weiten anlockenden Felde der Sünde!

Wie ein fester Zaun ist es für den armen Arbeiter mit den schwieligen Händen und hungrigem Magen, der doch auch ein Mensch ist und ohne Grenzen nach Glück verlangt; wenn er die Klöster sieht mit ihrer mageren Kost, mit ihrer schweren Arbeit, ihrem harten Lager, mit ihrem nächtlichen Gebete und denkt, wie da so manche unter diesen Personen zu glänzender Stellung in der Welt berufen war und auf Reichthum, Bequemlichkeit, Ehre und hohe Stellung verzichtete, nur um der Liebe des Gekreuzigten willen! Dem gegenüber schweigt allei Groß im Herzen, es vergehen alle aus schlechten Büchern geschöpften Träume von irdischer Glückseligkeit, und heiliger Mut mit festem Gottvertrauen kehrt in die Seele ein.

Und wer möchte nur entfernt die Festigkeit jenes Zaunes schildern wollen, den die heilige Beichte gewährt, wo so viel ungerechtes Gut wiedererstattet, so viel Schaden an gutem Rufe und am guten Namen geheilt wird; wo so mancher Haß gestillt, so mancher Neid endlich sich beruhigt zeigt, der jahrelangen Unfrieden gestiftet hat; wo so manches Herz sich ausweint an der liebeerfüllten Brust des Erlösers, so manche harte Rinde unter den Thränenbächen der Reue weichgemacht wird, wo so viele Seelen himmelwärts gezogen werden, um zu verzichten auf das was ihnen gehört, es den armen zu geben, damit sie ganz ihr Jesus beherrsche und wie der einzige Gebieter in ihnen throne, nachdem die Sorge um das Zeitliche entfernt worden! Menschenzungen und auch Engelszungen genügen nicht, diese segensreichen Zäune des menschlichen Herzens würdig zu preisen, wie sie der Herr in den heiligen Sakramenten der Welt gegeben hat. Was soll man vom Engelsbrote der heiligen Eucharistie sagen, wovon in besonders hohem Grade es gilt, was der Heiland sagt: „Kommt zu mir, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken“ und: „Ich bin nicht zu den gesunden gekommen, sondern zu den Kranken!“

Aber welche Höllefrucht der Sünde ist es dann auf der anderen Seite nicht, die heilige Kirche, welche so zahlreiche, festgefügte, Winter und Sommer, d. h. im Leide und in der Freude, in Glück und Unglück andauernde Zäune hat, zu verfolgen und damit ihre segensreiche Thätigkeit zu lähmen! Welch bittere Frucht einer vergifteten Wurzel ist es nicht, die Priester, als Werkzeuge der heiligen Kirche, die Orden als ihre lautersten Blüten, zu verjagen, Gotteshäuser zu schließen, den Empfang der heiligen Sakramente zu stören! Man reißt so mit frevelnder Hand die Zäune aus, welche dem Andrang der Wasser der Leidenschaften siegreichen Widerstand leisteten. Die Sünde kann sich nun wie ein aus den Ufern getretener Strom wild ergießen über die Erde der Herzen und alles Gute daselbst mit allen Schuttdämmen verwüsten.

Der Heiland hat an sich selbst das fürchtbare Bild solcher Verwüstung darstellen wollen, damit wir davor zurückschrecken und vielmehr, um uns zu bewahren, die heiligen Zäune recht pflegen. Gott hatte Ihn schußlos um unserer Sünden willen preisgegeben; Er konnte mit dem Psalmisten klagen: „Wie Wasser bin ich ausgegossen: und auseinandergerissen sind alle meine Gebeine: Wie Wachs flüßig geworden ist mein Herz: im Innern meines Leibes. Ausgedorrt wie von Thon ist meine Kraft geworden und meine Zunge hing an meinem Gaumen und in den Staub des Todes hast du mich hinabgeführt.“

Meinen wir doch ja nicht, die Sünde sei barmherzig. Hart ist sie wie von Stein; nur Wehe bringt sie ohne Erbarmen. Furcht ist ihre vierte Folge.

Und in der That! Warum wüthet man wie in Verzweiflung gegen die Kirche Gottes? Die Furcht treibt. Die Furcht, in seiner Sünde, die man nicht lassen will, von den Guten beschämt zu werden; die Furcht, die Früchte der Sünde zu verlieren; die Furcht, in der Sünde aufgehalten zu werden; Furcht von innen, Furcht von außen, unbewußte Furcht vor Gottes Strafgerichte, Furcht vor dem Teufel, Furcht vor dem Gewissen, Furcht vor den Menschen, Furcht vor Feinden, Furcht vor Freunden, vor Höheren, vor Niedrigeren, vor dem Vergangenen, vor dem Zukünftigen, vor der Zeit, vor der Ewigkeit, Furcht bei Tage, Furcht bei Nacht! Wie „das Firmament“ die ganze Erdoberfläche umgiebt und wie vom Firmamente aus fruchtbar gemacht wird der Erdboden; — so umgiebt den Sünder Furcht von allen Seiten und zeitigt alle Wut und alle Grausamkeit, allen Haß und allen Neid, alle List und Verschlagenheit, alles Kriechen und Schmeicheln, alle Selbstüberhebung und allen Hochmut. Die Furcht ist das Firmament des Sünders! Wie traurig und schreckvoll entquillen daraus die weiteren Früchte der Erbsünde!

„Es beraubten ihn Alle, die vorübergingen: zum Spotte ward er seinen Nachbarn.“

„Keiner findet sich, der da helfe.“ Wie feig der Teufel ist, wenn er Widerstand findet, so frech ist er, wenn sein Angriff einem schwachen gilt. „Es umgaben mich,“ so fährt der fort, welcher schwach geworden ist um unserer Sünden willen und wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wurde, „der Kälber viele; feiste Stiere stürmen auf mich ein. Sie öffneten gegen mich ihr Maul: wie ein Löwe, der brüllt und raubt . . . Viele Hunde umgaben mich; der Haß der böshafsten umlagerte mich.“

Wer kann jemals solche Feigheit beschreiben, wie sie die fünfte Frucht der Sünde ist! Nachdem die Zäune gebrochen sind, welche die Sünde abgehalten hatten, da brechen alle die sündlichen Leidenschaften ein, aus Furcht es könnte bald nichts mehr zu rauben da sein oder es könnte ein unvorhergesehener Zaun aufsteigen. Wie schmeichelt man der Kirche, um ihr die nötige Wachsamkeit in der Behütung der Zäune zu nehmen, wenn diese noch stehen! Wie verkriecht sich da die bitterste Feindschaft in schmeichelhafte Beteuerungen von Liebe und Verehrung! Wie nimmt der blutgierige Wolf des Stolzes da das Lammfell der Demut; und der Geiz umhüllt sich mit dem Mantel der Wohlthätigkeit! Erscheint aber einmal die Kirche äußerlich als gedemüthigt, erniedrigt sie Gott der Herr unter ihre Feinde, so stürzen sich alle diese „Stiere, Hunde, Kälber“ der verschiedenen Leidenschaften auf sie, um das zu nehmen, was einem jeden gefällt: „Jeder, der vorübergeht,“ meint ein Recht zu haben, an der Beute teilzunehmen, zu spotten und zu höhnen; denn er fürchtet keine Strafe.

So aber ist es auch mit den persönlichen Leidenschaften. Es ist dies das verächtlichste Volk, was es giebt. Solange sie von der Vernunft einen Vorwand borgen und als ehrbares Mäntelchen sich umhängen können, erniedrigen sie sich zu allen Diensten, ist ihnen keine Lüge zu verächtlich. Ist aber der Mensch einmal offenbar gefallen, dann zeigen sie sich in ihrer wahren Gestalt. Sie kommen alle, der Zorn, die Faulheit, die Trauer, die Freude, die Verwegenheit, die Verzweiflung, um ihr Spiel und ihren Spott mit dem Sünder zu treiben und ihm nach und nach, jede in ihrer Weise, Alles, was er Gutes an sich hatte, zu rauben.

„Du hast erhoben die Rechte der bedrückenden: erfreut hast Du alle seine Feinde.“

Freude und Ehre suchst du, o Mensch, durch die Sünde. Lies es hier, was die Sünde unter Zulassung Gottes dir raubt. Nicht deine Rechte oder deine Macht wird erhoben, sondern die Rechte „der dich bedrückenden;“ deine Feinde freuen sich, nicht du. Willst du am Heilande, der unsere Sünden getragen, sehen, welchen Raub die Sünde vermittelt der Leidenschaften an dir begehrt? „Sie durchbohrten meine Hände und meine Füße: sie zählten alle meine Gebeine. Sie selber aber betrachteten mich und beschauten mich: sie teilten untereinander meine Kleider und über mein Gewand warfen sie das Loß.“

Oder welche Freude, meinst du, daß der geizige von seinem Gelbe hat? Er hungert und dürstet, müht sich ab und arbeitet Tag und Nacht, gönnt sich keine Erholung, die Geld kostet oder den Gelderwerb hindert. Freude aber haben andere, nämlich jene, die ihn beerben. Der Vater — ein Geizhals; der Sohn — ein Verschwender. Oder bringt der übermäßige Genuß der Sinne Freude? „Ein mäßiges Mahl erfreut den essenben; und ein nüchterner Trunk ergötzt,“ heißt es in den Sprichwörtern. „Reichliche Gastmähler erzeugen Streit;“ und, sagt die Nachfolge Christi, „wenn einer bis spät am Tage fröhlich gegessen und getrunken hat, so ist die Folge oft ein trauriger Morgen.“ Der ehrgeizige erfreut durch seine Schmeicheleien nur die anderen; sich selbst erniedrigt er. Die Leidenschaften können nur rauben; und sie rauben bis auf die Kleider und das Gewand; — das ist die siebente Frucht der Sünde. Geben können sie nie etwas. Den Gegenstand seiner Leidenschaft selber zerstört der leidenschaftliche durch sein Übermaß.

„Du hast abgewandt den Beistand seines Schwertes: und im Kriege hast Du nicht geholfen.“

Welches Schwert sollte helfen? Das Schwert der Vernunft; das Schwert der Unterscheidung; jenes Schwert, von dem die Apokalypse sagt (2, 6.): „Und ich werde kämpfen mit ihnen mit dem Schwerte meiner Zunge.“ Immer stumpfer wird dieses Schwert, welches die Natur selbst uns gegeben, um zu unterscheiden das Gute vom Bösen, je mehr die Sünde Gewalt gewinnt. Wurde nicht der Heiland als Bild der Folgen unserer Sünde wie ein vernunftloser Thor von Herodes zurück zu Pilatus geführt in einem weißen Kleide? Es ist dies der traurigste Raub, den die Sünde vollführt und zugleich der für sie gewinnreichste. Denn wie die Vernunft das Mittel ist, um zu urteilen; wie kraft der Vernunft erst das „scharfere Schwert des Geistes, das Wort Gottes“ (Ephes. 6.) wirksam werden kann; wie kraft der Vernunft die höchste anregende Macht im Menschen, der geistige Wille bewegt wird; — so heißt „das Abwenden der Hilfe dieses der menschlichen Natur zur Abwehr verliehenen Schwertes“ nichts Anderes als den Menschen zu ewiger Knechtschaft unter der Sünde verdammen, als ihm die einzige Waffe rauben, mit der er sein Wohl, seine Freude, seine Ehre, mit einem Worte sein Eigentum verteidigen kann. Deshalb folgt der achte Fluch der Sünde:

„Du hast Ihn zertrümmert, daß Er Reinigung nicht finden kann: und seinen Sitz auf Erden hast Du zerschlagen.“

Es ist die Unverbesserlichkeit des Sünders. Er kann nicht von freien Stücken aufstehen von der Sünde. „Der Glaube reinigt die Herzen.“ Aber der Sünder hat keinen lebendigen Glauben. Der Sünder fand vorher zudem „seinen Sitz auf Erden,“ d. h. Festigkeit im Handeln dadurch, daß er die Erde seiner Leidenschaften durch die Vernunft regelte und so mit den in der Natur vorhandenen festen Seinsgründen verband. Aber diesen Sitz hat

er zerschlagen, als er sich den Leidenschaften und ihrem Gebote überlieferte. So kann ihm weder von unten, von der natürlichen Vernunft her, noch von oben, vom Glaubenslichte her, Rettung kommen. Er hat sich so dem zeitlichen Gute zugewendet, daß er darin seinen schließlichen Endzweck sieht. Alles aber im Menschen regelt sich nach dem letzten Endzwecke, den er verfolgt. Also sieht er Alles unter dem Gesichtspunkte der Sünde. Und welches ist dieser Endzweck in jedem einzelnen Falle?

Der Psalmist antwortet darauf (Ps. 79.): „Warum hast du die Umjüngung des Weinberges zerstört: und es keltern ihn jetzt alle, die vorübergehen? Vermüdet hat ihn der Eber aus dem Walde: und ein einzig besonderes wildes Tier hat ihn abgeweidet.“ Der Psalmist meint die mit der Natur gegebene Hauptleidenschaft, welche, von der Vernunft und dem Worte Gottes geregelt, ein fester Sitz für den Menschen werden kann, von dem aus er emporsteigt zur vollendeten Herrschaft; die aber, durch die Sünde zerrüttet, den Hauptteil beiträgt, um den Menschen in der Sünde festzuhalten, denn nach ihr bestimmt sich der Mensch den letzten Endzweck.

Was fehlt nun noch weiter an dem Verderben, welches die Sünde im Menschen auf Grund der ersten Sünde zur Folge hat; was fehlt noch an Feinden, die sie um den Menschen herum sammelt; — wie der Schaden am Körper, zu dessen Gunsten ja meistens die Sünden begangen werden? Er fehlt nicht beim Psalmisten:

„Vermindert hast Du die Tage seines Lebens: übergossen hast Du ihn mit Scham und Schande.“

„Mein Geist wird nicht für immer im Menschen bleiben, weil er fleisch ist; und es werden seine Lebenstage sein 120 Jahre.“ Es war diese Verkürzung der menschlichen Lebenszeit eine Folge der Sünde; denn „groß war geworden die Bosheit der Menschen auf Erden.“ Und der Psalmist schreibt: „Der Mensch lebt 70 Jahre und wenn es hochkommt 80 Jahre; und was darüber ist, das ist Elend und Schwäche.“ Dies ist das äußere Zeichen des inneren körperlichen Elends. Scham und Schande ist der Schluß dessen, was die Sünde über den Menschen bringt. Ehre und Ruhm, Freude und Friede suchte er durch die Sünde; Scham und Schande, Elend und Schwäche ist das Ende; und kommt der Herr nicht zu Hilfe, so setzt sich dies in der Ewigkeit fort. Nur bei Ihm kann Hilfe gefunden werden, bei Ihm, der barmherzig ist. Nur Er kann der Zerrüttung unserer Natur durch die Sünde ein Ende machen. Er hat es zugelassen, daß die Sünde all ihr Gift nach außen und innen verbreitete, damit so der Mensch an den Folgen die Verderblichkeit der Ursache ermesse und vor nichts so sehr zurückschrecke wie vor der Sünde:

„Bis wann, Herr, wendest Du ab um des Zweckes willen: wird denn wie Feuer Dein Zorn entflammen?“

Der Herr und Erlöser hat uns durch alle diese unsere Feinde hindurch begleitet. Wir können ihr Gift und ihre Bosheit an seinen Leiden ermessen. Er hat sie bekämpft mit der Waffe der Geduld. Er hat erlitten, was wir durch die Sünde erleiden, mögen wir es bereits jetzt empfinden oder in der Ewigkeit; aber Er hatte nicht die Ursachen dieser Leiden in sich. Wollen wir aus der Sünde heraustreten, so müssen wir Ihm folgen; wir müssen kämpfen mit der Waffe der Geduld und unsere Kraft holen vom Allmächtigen. Er spricht nach dem Psalmisten (Ps. 21.), nachdem Er beklagt, wie die Sünder Ihn beraubt haben: „Du aber, Herr, entferne nicht Deinen Beistand von mir: blicke auf mich, um mich zu beschützen. Errette vom

Schwerte des Verfolgers meine Seele: und von der Hand des Hundes mein einzig dastehendes Kleinod. Rette mich aus dem Rachen des Löwen: und von den Hörnern der einhornigen Tiere befreie meine Niedrigkeit."

Das ist die Stimme des Sieges, den uns Christus verleiht, der mit sicherer Hand uns beschützt. Sei mit Gott, o Mensch; sei kein einhorniges Tier, wolle nicht auf deine vernunftlose Leidenschaft dich stützen; — und aus allen Gefahren wird der Herr dich befreien. Du wirst mit dem Psalmisten jubelnd singen: „Meine Seele ist befreit worden wie ein Sperling aus den Netzen der Jäger.“ Wie allein aber kannst du unverrückbar mit Gott sein? „Von den Hörnern der Einhornigen befreie meine Niedrigkeit.“ „Deine Erbarmungen will ich in Ewigkeit besingen, o Herr.“ So sing der Psalm jubelnd an. Und nun zeigt er uns den sicheren Weg zu solchem Jubel, zum endlichen Triumph.

5. Die Verheißungen Christi erfüllt in den Auserwählten.

„Denke daran, was denn meine Substanz eigentlich ist: oder hast Du zwecklos die Menschenkinder gebildet?“ Was ist unsere Substanz? „Meine Substanz ist wie ein Nichts vor Dir,“ antwortet der Psalmist. Es kann kein wirksameres Gebet geben als der Hinweis auf die eigene Schwäche und die Allgewalt des Schöpfers. So wußte Maria zu beten: „Sie haben keinen Wein!“ sagte sie einfach zu ihrem göttlichen Sohne; als ob sie sagen wollte: Du hast die Macht, ich kann bloß den Mangel ausdrücken.

Das war der Beginn des Jubelgesanges, den Maria hier im Psalm anstimmte: das Erbarmen Gottes. „Erbarmen“ setzt Glend auf der anderen Seite voraus. Dem „Erbarmen“ der Allmacht steht das Nichts gegenüber. Dieses Erbarmen aber wird Gegenstand des Jubels, wenn man freudig sein Nichts betont, damit nur immer die Allbarmherzigkeit recht verherrlicht werde. Kann denn der Tod es sein, meint der Psalmist, um dessentwillen der Mensch geschaffen worden und auf Erden weilt?

„Wer ist der Mensch, der Leben und den Tod nicht sehen wird?: der da herausreißen wird seine Seele aus der Gewalt der Hölle.“

Selbst der Eingeborene ist gestorben. Er hat den Tod nicht gemacht; aber hat ihn gesehen, ihn erfahren. Er ist es, der seine Seele aber auch aus der Gewalt des Todes befreit hat. Er hat den Tod gesehen; aber um dessen Bande zu brechen. Er hat den Tod gesehen; aber um ihn zur Quelle der höchsten Güter zu machen. Er hat den Tod gesehen; aber um ihn mit Ruhm und Herrlichkeit zu umgeben. „Im Tode Christi sind wir getauft;“ „im Tode Christi sind wir rein gewaschen worden; der Tod Christi war der Triumph über alle Feinde unserer Natur; — denn dieser Tod, den ein Mensch erlitt, wurde überwunden durch die machtvolle Auferstehung dieses selben Menschen.“ Christus hat gesiegt, Er herrscht, Er triumphiert. Er selber spricht nach dem Psalmisten:

„Ich will erzählen Deinen Namen meinen Brüdern: mitten in der Versammlung will ich Dich preisen. Die ihr Gott fürchtet lobet Ihn: alle Nachkommen Jakobs verherrlichtet Ihn. Ihn fürchte aller Same Israels: denn nicht hat Er verachtet und nicht übersehen das Flehen des armen. Und sein Antlitz hat Er nicht von mir gewandt: und da ich zu Ihm rief, hat Er mich gehört. Bei Dir ist mein Preis in der großen Versammlung: meine Gelübde werde ich erfüllen im Angesichte aller, die Ihn fürchten.“ Hier aber heißt es mit Bezug auf den Grund all unserer Herrlichkeit:

„Wo sind Deine Erbarmungen von altersher, o Herr! wie Du geschworen hast David in Deiner Wahrheit. Gedanke, o Herr,

der Schande Deiner Knechte: (dessen, was ich in meinem Busen halte) der vielen Völker; wie Deine Feinde, Herr, geschmäht haben: daß sie geschmäht haben das Umtauschen Deines Gesalbten.“

Was schmähten die Heiden? Was bildete die Schande seiner Knechte? Daß Christus am Holze der Schmach gestorben war; daß seine Knechte einen gekreuzigten anbeteten. Sie hatten unrecht. Das war kein Tod, das war eine „Veränderung“, ein Umtauschen; Ohnmacht gab der Herr und erhielt Macht; sein Blut gab Er dahin und tauschte unverrückbares Leben ein; die Sünden der Welt trug Er und zerstörte sie; für einen Thoren ward Er gehalten und wird nun „als die Kraft und Weisheit des Vaters“ angebetet. Einen Tausch hat Christus gemacht, Zeitliches hat Er um Ewiges eingetauscht; kurzes Leid für ewige Verherrlichung; den Tod gab Er und ward Richter der lebendigen und der toten.

Was schmähten die Juden? Er sollte herabsteigen vom Kreuze und sie zur Weltherrschaft führen. Ihr Schmähen war unrecht. Hätten sie nur etwas Geduld gehabt. Zwölf arme Kinder des Volkes Israel genügten, um die Welt zu bekehren. Und welche Herrschaft in der Welt war jemals umfassender wie die Christi? „Weiter ist ausgedehnt,“ sprach Leo der Große, „die Herrschaft des christlichen Roms, wie es war die des heidnischen Roms.“ Die Könige und Kaiser herrschen mit Waffengewalt; sie herrschen nur über Leiber. Christus aber herrscht einzig kraft des lebendigen Wortes; Er herrscht über die Herzen. Ein Umtausch war es auch hier. Das Judentum ward für eine Zeit auf Grund der eigenen Bosheit verworfen. Aber dafür ward die Fülle der Heidenvölker eingetauscht; bis am Ende auch das auserwählte Volk in den Kreis der Kirche, in die Herrschaft Christi eintreten wird. Das spricht Christus aus mit den Worten des Propheten:

„Die armen werden essen und sattwerden und es werden den Herrn preisen, die Ihn suchen: ihre Herzen werden leben in Ewigkeit. Erinnern werden sich und zum Herrn bekehren alle Grenzen der Erde. Und anbeten werden vor seinem Angesichte alle Familien der Völker. Denn des Herrn ist die Herrschaft: und Er gebietet den Völkern.“

Auf dieses Geheimnis der allgewaltigen Herrschaft der Erbarmungen des Herrn richtet sich das Seherauge des Psalmisten. Die glorreiche Kirche Gottes, die liebliche Tochter des Triumphes am Kreuze, erscheint vor Ihm angethan mit dem Herrschermantel, das Königszepter in der Hand, „in der da essen und anbeten (das göttliche Lamm) alle fetten (d. h. mit der Gnade Gottes ausgestatteten) der Erde; und vor deren Anlitze alle fallen, die zur Erde hinabsinken.“ Im Anblicke eines solchen Ergebnisses der geheimnisvollen Führungen der göttlichen Barmherzigkeit, im Angesichte des Triumphes Christi über die erste aller Sünden und somit über die verderbte menschliche Natur, ruft der Psalmist nach allem Wechsel und nach allen Erschütterungen in diesem heiligen Liebe am Ende beseligt aus: „Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit: so geschehe es, so geschehe es.“ Das Ende entspricht dem Anfange: „Lobpreisen will ich in Ewigkeit die Erbarmungen Gottes.“ Und wir fügen nach Ps. 21. als Kinder Marias, der Unbefleckten, des eigensten Wertes der göttlichen Barmherzigkeit, hinzu: „Und meine Seele wird Ihn, dem Herrn, leben: und mein Same wird Ihm dienen. Den Herrn wird preisen das künftige Geschlecht: die Himmel werden dem Volke seine Gerechtigkeit verkünden, jenem Kinde, das geboren werden wird, das der Herr bereits (in seiner Vorherbestimmung) gemacht hat.“

Nr. 1.

Die genaue Umschreibung der hier zu erörternden Frage und die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten.

Ist die Ansteckung der Menschheit durch die Erbsünde eine allgemeine? Diese Frage beantworten alle Väter ohne Ausnahme mit „Ja“. Gregor der Große schreibt: <sup>1)</sup> „Kein Mensch ist ohne Sünde, ausgenommen jener, der in diese Welt trat und nicht aus der Sünde gekommen war; wir alle sind gebunden in der Schuld und sterben deshalb eben wegen des Verlustes selber der Gerechtigkeit.“ Und was heißt dies: „Aus der Sünde kommen?“ Das erklärt Ambrosius: „Wer die Erbsünde nicht hat, der dankt nicht seinen Ursprung geschlechtlichem Zusammenleben.“ (Qui exers est delicti exers est etiam hujusmodi conceptus, nempe utriusque sexus commixtione ap. Aug. de nupt. et conc. c. ult., ex comm. ad Isai. non exa.) <sup>2)</sup> „Dieser (Christus) allein fiel als hingebendes Schlachtopfer für alle, damit Er alle befreie: und weil Er allein keine Schuld hatte, zahlte Er mit Recht den Zins der Barmherzigkeit für alle;“ sagt Augustin. Und Leo der Große (2. de Resurr.): „Jene Natur nahm uns auf, welche die Fortpflanzung unseres Geschlechtes vom gemeinsamen Stammvater her nicht unterbräche und die Verbreitung der Sünde, die da alle Menschen angesteckt hatte, ausschloffe.“ Augustin giebt davon noch tiefer den Grund an: <sup>3)</sup> „Wie ohne die beiden Geschlechter keine Frucht, so ohne den Willen keine Sünde. Darin hat Pelagius recht; denn weil durch Einen der Tod in die Welt eingetreten ist, sind wir durch den schlechten Willen dieses Einen Sünder geworden, insoweit wir alle in diesem Einen gesehen sind.“

Es ist unnötig, hier noch weitere solche allgemeine Stellen aus den Vätern anzuführen. Es giebt keinen unter den heiligen Vätern, der nicht wie als etwas Selbstverständliches die ausnahmslos auf alle Menschen sich erstreckende Herrschaft der Erbsünde behauptete. Und nur ausdrücklicher tritt diese Behauptung hervor seit dem Irrtume des Pelagius. Um die Grenze zu bezeichnen, bis wohin mit aller Entschiedenheit und ohne den Schatten einer Ausnahme die Allgemeinheit der Erbsünde mit Rücksicht auf alle Menschen, die durch menschliche Zeugung von Adam abstammen, behauptet wurde, sei nur noch Bonaventura erwähnt: <sup>4)</sup> „Die menschliche Natur ist in allen Menschen, die vermöge der Zeugungskraft von Adam abstammen,

<sup>1)</sup> Moral. 12, 4.: „Nullus homo sine peccato est nisi ille qui in hunc mundum non venit ex peccato; quia omnes in culpa ligamur, ipsa amissione justitiae morimur.“

<sup>2)</sup> Serm. 41. de Pass.: „Solutus hic pia victima pro omnibus cecidit, ut omnes levaret; et quia debitum solus non habebat recte foenus misericordiae pro debitoribus erogavit.“

<sup>3)</sup> 2. de nupt. et conc.: „Sicut (Pelagius) non sine sexibus foetum, ita nec sine voluntate peccatum. Ita sane; quia per unum hominem mors introivit in mundum, per unius malam voluntatem peccatores facti sumus, quando in illo unus fuimus.“

<sup>4)</sup> 2. dist. 30. a. 1. Q. 2.: „Humana natura in omnibus hominibus seminaliter descenditibus ab Adam non modo poenaliter, sed etiam culpabiliter est corrupta et hoc merito primae transgressionis.“

verdorben; und zwar ist das nicht nur Strafe, sondern auch in jedem Menschen Schuld; Schuld nämlich ist es kraft der ersten Übertretung.“ Und weiter: <sup>1)</sup> „Ohne Zweifel ist die ganze Masse, d. h. die menschliche Natur in allen Menschen, der Strafe und Schuld nach kraft des Samens verdorben . . . sowohl weil die Ordnung nicht in uns ist, welche der Vernunft geschuldet ist, als auch weil wir jener Unschuld entbehren, welche wir haben müßten, als auch weil wir wegen der Vorherrschaft der Begierlichkeit, welche von der Unordnung und Ungerechtigkeit in uns die Ursache ist, der höchsten Gerechtigkeit mißfallen.“

Alle solche Stellen stützen sich auf Röm. 5, 12.: „Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt getreten ist und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod auf alle übergegangen, weil alle in dem einen gesündigt haben,“ in quo omnes peccaverunt.

Man versucht, diesen Stellen aus dem Wege zu gehen, indem man sagt, die bezüglich der Erbsünde ausgesprochene Allgemeinheit sei so zu betrachten, wie manche andere in der Schrift; sie umfasse nämlich nicht alle einzelnen Menschen schlechthin, sondern gehe auf das große Ganze. So heißt es 2. Kön. 15. „ganz Israel sei dem Absalon nachgelaufen;“ während doch ein guter Teil des Volkes bei David blieb. Und die Pharisäer meinten ähnlich von Christo, „das ganze Volk läuft Ihm nach,“ weil sie einen großen Teil desselben dem Herrn folgen sahen.

Diese Antwort ist aber durchaus unzulässig. Denn abgesehen davon daß nach solcher Auslegung das Fundament des Schriftbeweises für die Erbsünde im höchsten Grade schwankend würde, da der eine diesen der andere jenen aus irgend welchen Schicklichkeitsgründen von der Erbsünde ausnehmen könnte, schließt hier der Text der heiligen Schrift selber und demangemessen die volle Gesamtheit der Väter und Kirchenlehrer bis nach Bonaventura mit ausdrücklichen Worten jede Ausnahme von sich aus. Ausnahmen nämlich wie die eben erwähnten müssen entweder durch den Schrifttext selber hervorgehoben sein, was hier bei der Erbsünde in keiner Weise und nirgends der Fall ist, wohl aber in den genannten Fällen, wo die Schrift selbst erzählt, wie so manche an David, resp. an Christo hingen; — oder dergleichen Ausnahmen sind in der Natur der Sache begründet, welche der betreffende Text darstellt. Weit entfernt aber davon daß dies hier der Fall ist, findet das gerade Gegenteil statt. Die Natur der Sache, um die es im vorliegenden Falle sich handelt, weist jede Ausnahme mit Notwendigkeit von sich und zwar aus zwei Gründen.

Ist nämlich von einem Ganzen oder von einer Allgemeinheit die Rede, welche aus ihren Gliedern wie aus Teilen zusammenwächst, wie das Haus z. B. aus Steinen, wie der Staat aus Bürgern, also von einem Kollektiv-Ganzen, so bleibt das Ganze als solches oder die Allgemeinheit bestehen, wenn auch ein oder das andere Glied fehlt. Auch wenn eine Thüre noch ganz geblieben ist, kann man doch sagen, das ganze Haus sei

<sup>1)</sup> L. c.: „Absque dubio tota massa i. e. natura humana in omnibus hominibus seminaliter ab Adam descendentibus corrupta est, non solum poenalter sed etiam culpabiliter; tum propter debitum ordinationis, quae debet esse in nobis, tum propter carentiam illius innocentiae, quam deberemus habere, tum propter praedominantiam concupiscentiae, per quam animae nostrae sunt inordinatae et injustae; et si injustae sunt, necesse est eas summae iustitiae displicere.“

verbrannt, sobald die Hauptteile, welche zum Ganzen gehören, nicht mehr da sind. Und ebenso mögen immerhin einige Bürger treu bleiben; empört sich jedoch die Hauptmasse des Staates, so wird mit Recht gesagt, der Staat, das Volk habe sich empört. Es gilt bei einer derartigen Art von Ganzem eben nicht von den einzelnen Teilen, was vom Ganzen als solchem gilt, der Stein z. B. eines Hauses ist nicht das Haus; ein Bürger ist nicht der Staat.

Gerade aber so ein Ganzes steht hier nicht in Frage. Die Natur des Menschen wächst nicht zusammen aus allen bestehenden Menschen, so daß jeder Mensch etwas von der menschlichen Natur hätte und alle Menschen zusammen erst die menschliche Natur bildeten. Der Begriff „Mensch“, welcher ja der Natur des Menschen entspricht, bezeichnet vielmehr ein totum speciei, ein Ganzes dem Wesen nach, wo nämlich die durch den Begriff ausgedrückte Allgemeinheit in jedem Gliede ganz und ungeteilt ist; — wo demnach eines von den Merkmalen des allgemeinen Begriffes fehlt, da ist auch das entsprechende Wesen in keiner Weise vorhanden. Jedes Glied des Menschengeschlechtes z. B. ist so Mensch, daß es ganz Mensch und nichts Anderes ist. Wo die Menschennatur also ist, da ist sie ganz; jeder Mensch ist eben Mensch.

Nun enthüllt aber uns in der Schrift zumal Paulus (i. oben) und der Psalmist („in Missethaten bin ich empfangen“), daß nur weil die geschlechtliche Fortpflanzung die der Natur angemessene Quelle der Mittheilung des menschlichen Wesens sei und weil Adam als natürlicher Stammvater an der Spitze des Menschengeschlechtes stehe, die erste Sünde Adams in allen Menschen sich finde; — nun erklären die heiligen Väter einstimmig, daß der Mensch durch die Natur selber, durch welche allein er in Adam war, verdorben und daß, so viele Menschen auch immer diese Natur kraft der Fortpflanzung von Adam her empfangen ohne alle ihre weder vorausgehene noch wirklich eingetretene persönliche Mitwirkung, daß sie alle als persönliche Inhaber dieser Natur Sünder sind; — also kann von dieser Allgemeinheit niemand ausgenommen werden, der auf natürlichem Wege durch Fortpflanzung die menschliche Natur von Adam her erhalten hat. Wer in dieser Weise die Natur empfangen, der hat auch die damit unabänderlich verbundene That der Natur sünde. „Nur der.“ so Leo, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, „ist von diesem Fehler frei, der die menschliche Natur entweder gar nicht hat oder sie nicht von Adam hat.“

Der zweite Grund, weshalb in unserem Punkte von einer Ausnahme nicht die Rede sein kann, kommt von der Zweckbeziehung her.

Die heiligen Väter gestatten wohl Ausnahmen in den von der Schrift hingestellten Allgemeinheiten; jedoch nur, wenn der Zweck eine solche mit sich bringt. So erklärt z. B. Augustin jene Stelle (Matth. 23, Luk. 11.): „Die ihr von allem Öle den Zehnten nehmt“ dahin, es sei dies nicht von allem Öle in der Welt zu verstehen, sondern nur von jenem, welches zum Bedürfnisse des Kultes mit beizutragen hatte, welches also im Bereiche des jüdischen Volkes sich fand. Auf die nämliche Weise erklärt Augustin jene andere Stelle: „Gott will, daß alle selig werden;“ — nämlich „jene, welche auserwählt sind für den Himmel,“ werden nur durch den Willen Gottes selig.

Wo also in der heiligen Schrift dieses „alle“ einem besonderen Zweckbereiche angehört, da dehnt es sich ebenso weit aus wie weit dieser Zweck sich ausdehnt und Alles, was außerhalb dieses Zweckbereiches ist, wird davon ausgenommen. So verpflichtet z. B. ein König alle; natürlich nur alle seine Unterthanen. Ist nun mit Rücksicht darauf eine Ausnahme von der allgemeinen Regel rücksichtlich der Erbsünde gestattet? Dies scheint noch

weniger der Fall zu sein. Denn der allgemeine Zweck der Befreiung von der Erbsünde ist die Herrlichkeit Christi als des Erlösers. Christus herrscht nur als Erlöser; dies ist das Fundament, von dem aus Augustin die Irrlehre des Pelagius bekämpft. Er ist aber als Herrscher aufgestellt über alle Menschen, nach 1. Kor. 15. und Hebr. 2. Also muß in allen Menschen etwas zu Erlösendes sein. Da nun alle Menschen nur in der Natur übereinkommen, so muß in allen Menschen die Natur- d. h. die Erbsünde sich finden. Eine „zu vorkommende“ Erlösung würde eine Ausnahme ebenfalls nicht begründen können; wollte man auch dieses Wort auf Maria anwenden, wie es Bernardus auf die heiligen Engel, aber in einem anderen Sinne, anwendet. Denn der Gnadenakt eines Königs hat nur Sinn, wenn ein todes- oder überhaupt strafwürdiges Verbrechen wirklich vorliegt; es kann doch kein Mensch losgelaßt werden, der durchaus frei und nicht in der Gewalt eines anderen ist. Nun war Maria vor ihrer heiligen Empfängnis nichts; es bestand da also nichts zu Erlösendes, da die Voraussetzung dessen, was in einem gegebenen Falle eintreten würde, weder Strafe noch Lohn verdient, sondern nur was ist oder was thatsächlich fehlt. Soll also Maria erlöst worden sein und somit unter der Herrschaft Christi stehen, so muß in ihr eine Schuld bestanden haben. Und dies macht noch dringender sich geltend, wenn die Worte der Definition in Betracht gezogen werden, wo es ausdrücklich heißt „intuitu meritorum Christi,“ d. h. „auf Grund der Verdienste Christi,“ wonach also Christus die Schuld für Maria ebenso gut bezahlt hat wie für die anderen. Es wäre doch widersinnig, anzunehmen, der Erlöser stelle sich eine Schuld vor, die in der betreffenden Person thatsächlich nicht existiert; und daraufhin leiße Er die lösende Zahlung. Auch kann nicht gesagt werden, Maria sei von den zeitlichen Folgen der Erbsünde erlöst worden, vom Elende und vom Tode. Denn sie war sowohl die Schmerzensmutter; als auch starb sie. Und zwar starb sie nicht rein weil sie so wollte; denn das war nur Christo eigen, von dem es heißt: „Er ward geopfert, weil Er selbst so wollte,“ *oblatus est quia ipse voluit.*

Übrigens werden diese beiden genannten Gründe für das Vorhandensein der Erbsünde voll und ganz von den heiligen Vätern aufrecht gehalten und zwar ausdrücklich mit Bezug auf Maria.

Man darf überhaupt nicht meinen, daß die ganze Frage, die hier behandelt wird, den Vätern unbekannt gewesen sei. Es ist immer die größte Vorsicht geboten, wenn dem Vorwurfe, es finde sich eine Meinung in den Vätern nicht, begegnet wird mit der Behauptung, die betreffende Frage sei zu jener Zeit noch nicht aufgestellt worden. Nicht selten soll dadurch die Verlegenheit verdeckt werden, daß die heiligen Väter das Gegentheil von dem aussagen, was man selber meint. In unserem Falle hat kein anderer die Ausnahmestellung Marias betreffs der Natursünde für sich angeführt als Pelagius; und er wurde zurückgewiesen von Augustin.

Wie nämlich aus dem Buche *de natura et gratia* von Kap. 32 an hervorgeht, bemühte sich Pelagius, seine Lehre zu beweisen, wonach die Menschen ganz wohl, wenn sie nur wollten, ohne jede Sünde sein könnten, und führte nach vielen anderen Beispielen auch die Mutter Gottes an, mit den Worten: „Ohne Zweifel muß sodann die Frömmigkeit bekennen (*confiteri necesse est pietati*), daß auch die Mutter selber unseres Herrn und Erlösers ohne jede Sünde sei.“ Darauf erwidert Augustin (Kap. 36): „Ausgenommen die heilige Jungfrau Maria, rücksichtlich deren ich wegen der Ehre unseres Herrn, wenn von Sünden die Rede ist, nicht will, daß man

zweifle; denn ihr ist mehr Gnade zur allseitigen Befiegung der Sünde gegeben worden, weil sie jenen zu empfangen und zu gebären verdiente, der, wie alle bekennen, keine Sünde hatte. Sie also ausgenommen, wenn wir alle jene heiligen Männer und Frauen (Abel, Enoch, Melchisedech, Abraham, Debhora, Anna zc.) vor uns versammelt sähen und sie fragen wollten, ob sie ohne Sünde seien, was würden sie antworten: Das, was dieser da oder was der Apostel Johannes sagt: wenn wir sagen, wir hätten keine Sünde, so sind wir Lügner?"

Offenbar spricht hier Augustin von der persönlichen Sünde, wie aus dem Einwurfe des Pelagius hervorgeht, der gemeint hatte, der Mensch könne kraft seines Willens allein sich vor Sünde hüten. Unmittelbar darauf geht dann Augustin auf die Erbsünde über und beweist da durch mehrere Kapitel hindurch, daß mit Bezug auf sie von keinerlei Ausnahme die Rede sein könnte, wenn man Röm. 5, 12. folgen wollte. Eine einzige Ausnahme hätte eben dem Pelagius genügt, um zu beweisen, daß es überhaupt keine Sünde der Natur gebe.

Derselbe heilige Lehrer sagt an einer anderen Stelle mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Maria: <sup>1)</sup> „Und was fleckenloser als jener Leib der Jungfrau, deren Fleisch wohl von der Fortpflanzung der Sünde kam, die aber nicht kraft solcher Fortpflanzung empfing.“ Und: „Der Leib des Herrn, obgleich vom Fleische einer Frau genommen, welche von der Fortpflanzung des Fleisches der Sünde empfangen gewesen war (proinde corpus Christi, quamvis ex carne foeminae assumptum est, quae de illa carnis propagine concepta fuerat); weil aber dieser Leib nicht so empfangen war in ihr, wie sie selbst empfangen war, so war er nicht ein Leib der Sünde, sondern ähnlich war er geworden dem Leibe der Sünde (tamen quia non sic ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati sed similitudo carnis peccati).“

Wo möglich noch schärfer: <sup>2)</sup> „Denn da er (Levi) (vergl. Hebr. 7.) im Samen Abrahams war sowohl gemäß der sichtbaren Körperlichkeit als auch gemäß der unsichtbaren Zeugungskraft als dem von Adam kommenden bestimmenden Grunde der Sünde; so kam Beides von Abraham her zusammen (in Levi) oder auch von Adam bis zum Körper Marias, denn auch dieser ist in der nämlichen Weise empfangen und entstanden. Christus aber hat wohl die sichtbare Körperlichkeit, die Substanz des Fleisches, vom Leibe Marias genommen; der wirkende, formende, unsichtbare Grund des Empfanges jedoch war nicht die nämliche Zeugungskraft, sondern ein weit anderer; er kam von oben.“

Ebenso: <sup>3)</sup> „Zustände und sonstige Eigenschaften, also auch Sünden,

<sup>1)</sup> De Gen. ad litt. 18.: „Et quid incoquinatus illo utero Virginis, cujus caro, etiamsi de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit.“

<sup>2)</sup> Cap. 20.: „Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque ecurrit ex Abraham, vel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae, quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est. Christus autem visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumsit; ratio vero conceptionis ejus non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit.“

<sup>3)</sup> Contra Julian. lib. V. cap. 9.: „Accidentia afficiendo transeunt, non emigrando . . . Sic et vitia, quamvis sint in subjecto, ex parentibus in filios non quasi transmigratione de suo subjecto in subjectum alterum, quod fieri non posse categoriae illae (Arist.) verissimum ostendunt, sed affectione et

verlassen nicht den einen, um in einen anderen überzugehen, daß in solcher Weise die Eltern auf die Kinder die Erbsünde übertrügen; nein; die Fortpflanzung der Sünde geschieht dadurch, daß die Sünde durch Ansteckung und durch Innewohnen sich überträgt. Was müßt du dich also ab, mit mächtigen Gründen darzuthun den Abgrund der Gottlosigkeit, daß der Leib Christi nämlich, weil er von Maria war, deren Körper wie der aller übrigen Menschen von Adam her fortgepflanzt war, in nichts unterschieden sei vom Fleische der Sünde und daß ohne alle Unterscheidung der Apostel gesagt haben solle, Christus sei gesandt worden in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde. Denn, meint der Häretiker, entweder giebt es kein „Fleisch der Sünde“, oder, giebt es ein solches, so ist es auch in Christo; und deshalb bestehst du lieber darauf, es gebe keine „caro peccati“, damit nicht die Sünde auch in Christo sei. Aber was ist das dann für eine Ähnlichkeit des „Fleisches der Sünde“, wenn es kein „Fleisch der Sünde“ giebt. Du wirfst mir vor, ich hätte diese Stelle beim Apostel nicht verstanden; und doch hast du dich nicht so weit erklärt, daß wir von dir lernen könnten, es vermöge eine Sache ähnlich zu sein einer anderen, die nicht besteht. Wenn das aber nur ein Thor sagen kann; und wenn zweifellos der Leib Christi nicht „das Fleisch der Sünde“ ist, sondern ähnlich „dem Fleische der Sünde“; was bleibt denn dann noch Weiteres übrig als daß ausgenommen dieses Fleisch alles übrige menschliche Fleisch Fleisch der Sünde sei. Und daraus folgt, jene Begierlichkeit, vermittelst deren Christus nicht empfangen werden wollte, habe im menschlichen Geschlechte die Verbreitung des Übels hervorgebracht; — und obgleich der Leib Marias aus dieser Quelle stammte, so hat sie doch die Sünde nicht weiter fortgepflanzt, denn sie hat den Leib, der aus ihr genommen ward, nicht kraft der Begierlichkeit empfangen.“

Dem heiligen Augustin folgt Eusebius Emisenus (Eucherius oder Hilarius): <sup>1)</sup> „Der da allen Dingen ihren Anfang gegeben, nimmt seinen Anfang in Dir (Maria); von Dir hat Er genommen jenes Blut, das Er vergießen sollte für das Heil der Welt; von Dir nahm Er, womit Er auch Dich erlöste. Denn von den Banden der alten Sünde ist nicht einmal die

---

contagione pertranseunt. Quid est quod laboras magnis argumentationibus pervenire ad impietatis abruptum, ut Christi caro, quia de Maria natus est, cujus virginis caro sicut omnium ceterorum ex Adam fuerat propagata, nihil distet a carne peccati et sine ulla distinctione Apostolus dixisse credatur, eum fuisse missum in similitudine carnis peccati: aut nullam esse carnem peccati: aut si sit quia inde venit, inde etiam Christi esse contendit haereticus immo vero instas, ut nulla sit caro peccati, ne hoc sit et Christi? Quid est ergo carnis similitudo, si nulla est caro peccati? Sed hanc Apostolicam sententiam me non intellexisse dicis nec eam tamen exposuisti, ut te doctore nossemus, posse aliquam rem similem esse ei quae non est. Quod si dementis est dicere et sine dubio caro Christi non est caro peccati, sed similis carni peccati: quid restat nisi excepta ea omnem reliquam humanam carnem esse peccati! Et hinc apparet, illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali; quia Mariae corpus, quamvis inde venerit, tamen eam non trajecit in corpus, quod non inde concepit.“

<sup>1)</sup> Secunda orat. de Nativ.: „Initiator omnium rerum abs te initiatur: et profundendum pro mundi vita sanguinem de corpore tuo accepit; ac de te sumpsit, quod etiam pro te solvat. A peccati enim veteris nexu non est immunis nec ipsa genitrix Redemptoris; solus ille, licet ex debito renascatur, lege tamen veteris debiti non tenetur.“

Gottesgebärerin frei; Christus allein wird zwar infolge der Schuld geboren, aber er ist außerhalb des Gesetzes der Schuld.“

Fulgentius: <sup>1)</sup> „Das ist Gnade, wodurch es geschehen ist, daß Gott, der da kam, die Sünden hinwegzunehmen, weil in Ihm keine war, als Mensch empfangen und geboren wurde vom Fleische der Sünde in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde. Denn das Fleisch Marias, welches nach menschlicher Weise in Sünden empfangen war, ist ohne Zweifel Fleisch der Sünde gewesen; und sie gebar Christum in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde.“

Dem schließen sich an Ildesonsus (de perpet. Virg. Mariae); Petrus Damianus (opusculo VI.); Anselmus (Il cur Deus homo 16. et de Excellentia V. Mariae c. 3.); Hugo Viktorinus (summ. sent. tract. I. c. 16. t. 3.); Bernardus (ep. 174. et serm. 78. in Cant.).

Wir können davon absehen, deren Ausdrücke anzuführen; wir werden uns später damit noch zu beschäftigen haben. Wir wollten bloß den Eindruck sichern, daß die heiligen Väter und die Scholastik von einer Ausnahme, die zu gunsten der seligsten Jungfrau mit Rücksicht auf die Erbsünde gemacht worden war, in dem Sinne, welchen die moderne Theologie oft damit verbindet, ausdrücklich nichts wissen wollen.

Aber auch den zweiten oben angeführten Grund kennen die Väter ausdrücklich; sie wissen nichts von „zuvorkommender“ Erlösung. Es genügt, eine Stelle aus Gregor dem Großen anzuführen: <sup>2)</sup>

„Es giebt deren, die sich rühmen, sie seien erlöst auf Grund ihrer vorhergehenden Verdienste. Eine solche Behauptung birgt in der That einen inneren Widerspruch. Denn da sie sich als unschuldig bezeichnen und zugleich als erlöst, nehmen sie in Ansehung ihrer selbst dem Ausdrücke „Erlösung“ all seinen positiven Inhalt. Wer nämlich erlöst wird, der wird zweifellos aus irgend welcher Gefangenschaft befreit. Wie also wäre jemand, wer auch immer es sei, erlöst, wenn er nicht früher unter der Schuld Gefangenschaft erduldet hätte? Wer dies nicht zugesteht, der ist offenbar ein großer Thor. Das Verdienst des Menschen nämlich wird seitens der Gnade, die von oben kommt, sobald sie da ist, nicht vorgefunden; sondern nachdem sie gekommen ist, bewirkt sie (die Gnade) das Verdienst; — und Gott, wenn Er in einen unwürdigen Geist tritt, macht diesen sowohl dadurch daß Er kommt würdig als auch bewirkt Er in demselben das Verdienst, welches Er belohnt, nachdem Er allein das vorgefunden hatte, was Er bestrafe.“

Dies ist die eine Seite. Und nun die andere?

<sup>1)</sup> De incar. cap. 6: „Haec est gratia, qua factum est, ut Deus qui venit peccata tollere, quia peccatum in eo non est, homo conciperetur atque nasceretur, in similitudine carnis peccati de carne peccati. Caro quippe Mariae, quae in iniquitatibus fuerat humana solemnitate concepta, caro fuit utique peccati.“

<sup>2)</sup> Moral. lib. XVIII. cap. 22.: „Sed sunt nonnulli qui suis praecedentibus meritis redemptos se esse gloriantur. Quorum profecto assertio invenitur sibi metipsis contraria: quia dum et innocentes se asserunt et redemptos, hoc ipsum in se redemptionis nomen evacuant. Omnis namque qui redimitur ex aliqua procul dubio captivitate liberatur. Unde ergo quilibet iste redemptus est, si prius non fuit sub culpa captivus! Liqueat ergo quia multum desipit, quisquis haec sapit. Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat inveniet: sed, postquam venerit, facit: — atque et ad indignam mentem veniens Deus dignam sibi exhibet veniendo et tacit in ea meritum quod remuneret qui hoc solum invenerat quod puniret.“

Der Leser wird bereits aus den bloßen Namen der eben angeführten Väter und Heiligen entnommen haben, daß es gerade jene Männer sind, die in der ganzen Kirche als die eifrigsten Muttergottesverehrer und als begeisterte Prediger der Vorzüge und Vorrechte der Unbefleckten allbekannt sind. Sie, diese selben Männer, preisen die Mutter Gottes als „so rein wie die Sonne“, als „reiner wie die Engel“, als die „durchaus Makellose“; — und, fast möchte man sagen, gleich darauf führen sie den metaphysisch zwingenden Beweis, Maria wäre wie die übrigen reinen Menschen in der Erbsünde empfangen worden.

Oder wo findet man innigere Anrufungen der seligsten Jungfrau wie bei Augustin? Seine Gebete zu Maria sind in den öffentlichen Schatz der Kirche übergegangen und bilden den Trost unzähliger Seelen in ihren Nöten. „Man soll nicht von Sünde reden, wenn man von der Gottesmutter spricht;“ ruft er aus. Und kaum liest man eine Seite weiter, so beweist er und will als Glaubenssatz angesehen wissen, daß niemand außer dem Herrn von der Erbsünde ausgenommen sei; und noch dazu erwähnt er der seligsten Jungfrau ausdrücklich, daß sie von der sündigen Fortpflanzung nicht ausgenommen sei; daß einzig deshalb ihr göttlicher Sohn nicht „das Fleisch der Sünde“, sondern „die Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde“ getragen, weil Er nicht kraft männlicher Zeugung empfangen wurde; Maria aber habe „das Fleisch der Sünde“ getragen.

Bei Thomas steht die Sache noch eigener und scheinen da die Gegensätze noch nachdrücklicher aufeinander zu plaßen. Im „Ave Maria“ wird gezeigt, wie Maria eine größere Gnadenfülle hatte als alle Engel, wie sie Gott näher stand als die höchsten Geister, wie diese Gnadenfülle in höherem Grade ihre Natur durchdrang als dies bei allen übrigen bloßen Geschöpfen der Fall war; — und noch auf der nämlichen Seite steht: „Die heilige Jungfrau ist in der Erbsünde empfangen; es ist dies der Vorzug Christi, daß Er ohne Sünde empfangen ward.“

Wer kennt nicht die Liebe des heiligen Bonaventura zu Maria! Wie viele Lobgesänge hat er nicht Maria zu lieb gedichtet! Wie viele Werke hat er nicht über sie geschrieben! Wie hat er nicht in jeder Weise den inneren Liebesflammen, die ihn zu der reinsten Jungfrau hinzogen, einen Ausgang zu schaffen versucht! Er aber desgleichen will nichts wissen von einem Vorrechte Marias, welches sie von der Erbsünde befreit hätte.

Und wer hört nur die Namen eines Bernardus, Anselmus, ohne sogleich zu denken, diese Männer seien im hervorragendsten Sinne Eiferer für die Ehre der einzigen Jungfrau gewesen!

Das Schärfste jedoch leistet Albertus Magnus, der ja von Maria seine Wissenschaft hat, wie die fromme Legende erzählt. De euchar. l. c. 5. schreibt er, Maria sei frei gewesen von aller Makel, sowohl von der Makel der Erb- wie aller persönlichen Sünde; — und im zweiten Teile der Summa q. 100. beweist er metaphysisch, alle von Adam vermittelt der Zeugungskraft abstammenden Menschen müssen ohne jede Ausnahme die Erbsünde haben und begreift die seligste Jungfrau ausdrücklich mit ein.

Waren die Augustine, Bernarde, die Thomas, Anselme, Bonaventura, die Albertus Magnus und viele andere nichts als träumerische Schwäger, welche auf der folgenden Seite vergaßen, was sie auf der vorhergehenden geschrieben; oder welche nur von einer gewissen undefinierbaren mystischen Hinneigung zur Mutter des Herrn getrieben wurden und deshalb die nackte, von ihnen selbst streng bewiesene Wahrheit außer acht ließen?

Wir dürfen nicht bei den Werken dieser stärksten Säulen der katholischen Glaubenswissenschaft still vorübergehen, wann es die unbefleckte Empfängnis gilt. Wir dürfen nicht mit einigen leicht hingeworfenen Phrasen uns begnügen; wie daß ja die heiligen Väter immer ihre Unterwürfigkeit unter die Aussprüche der kirchlichen Autorität erklärt hätten und somit heute, nachdem das betreffende Dogma einmal definiert ist, mit uns der gleichen Meinung wären; — oder daß sie in der Hitze des Kampfes gegen die Irrlehrer in etwa einseitig geworden seien und man auf den diesbezüglichen Aussprüchen nicht gerade so sehr bestehen müsse. Wir dürfen noch weniger das aufklärende Licht fürchten und sagen: Es ist einmal definiert; also hört Alles auf! Prüfen wir nicht weiter!

Die Dogmen sind Lichtspender; nicht löschen sie das geistige Licht aus. Sie sind Principien gefegneter, ausgebehrter Forschung und nicht ein Abschluß, der weiteres Untersuchen verwehrt.

Wir sind jetzt gerade, nach der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis, in der vorteilhaftesten Lage. Wir haben nun einen unleugbaren Stützpunkt. Mitten im Sturme ist es schwer, auf dem Schiffe freie Ausschau zu halten; das Schiff wird da einseitig nicht selten nach Richtungen hingetrieben, die sonst nicht gewählt werden würden. Aber ist das Meer wieder glatt geworden; dann kann der Steuermann genau ermessen, welche Richtung das Schiff eingeschlagen, wie weit es sich von der richtigen entfernt, welchen verborgenen Gefahren es entgangen ist. Ersteigt der Wanderer noch den steilen Berg, so bleibt ihm die hohe Schönheit der Umgebung verborgen; — nur hie und da kann er in etwa festen Fuß fassen und öffnet sich ihm dann bloß ein Teil der umliegenden Gegend in seiner anziehenden Lieblichkeit. Erst auf der Spitze des Berges liegt die ganze Umgebung weithin vor ihm offen; und kann er dann so recht ermessen, warum dieser Pfad so und nicht anders gehen durfte und jener andere von der entgegengesetzten Seite her diese bestimmte, anfangs räthelhafte Richtung nehmen mußte, um bis zur Spitze zu führen.

So etwa gewährt die Gelegenheit zu ruhiger Umschau und zu nüchternen Beurteilung der benützten Mittel und Wege das kirchliche Dogma. Nach dem Sturme der wissenschaftlichen Kämpfe ist es das klare helle Meer. Nach dem mühevollen Hinaufsteigen des Geistes inmitten zahlreicher Gefahren und Hindernisse ist es die Spitze des Berges. Was die unverrückbaren Grundprincipien sind für rein wissenschaftliche Forschung, was der letzte Endzweck mit seinen verschiedenen Seiten ist für das sittliche Handeln; — dies ist das von der Glaubensautorität aufgestellte Dogma für das Forschen der Glaubenswissenschaft als solcher.

Es würden ja freilich die Namen der großen Väter und Gelehrten nicht gerade so sehr schwer ins Gewicht fallen; denn am Ende ist jeder von ihnen fehlbar. Aber was soll mit ihren Gründen, mit ihren Beweisführungen geschehen, die gerade im Punkte der Erbsünde sich mit unwiderrstehlicher Gewalt in den Geist engraben und so viele andere Wahrheiten nach sich ziehen, welche mit ihnen stehen und fallen? Solange das Dogma von der unbefleckten Empfängnis noch nicht definiert war, konnte man sich für oder gegen solche Gründe erklären. Die einen konnten sich für die Aussprüche erklären, welche in den Vätern zu gunsten der Reinheit Marias stehen; die anderen für die von ihnen verteidigte Ausnahmslosigkeit der Erbsünde. Jetzt aber strömt das Licht des Dogma von der unbefleckten Empfängnis aus; ein Zweifel ist nicht mehr möglich; auf die Feststellung

dieser Wahrheit richtet sich der Geist nicht mehr. Sein Auge hat sich einzig und allein zu richten auf die von den Vätern beigebrachten Gründe für die ausnahmslose Fortpflanzung der Erbsünde. Und da werden wir sehen, wie das Dogma Licht verbreitet über die innere Natur der Erbsünde, über die objektiv in sich bestehende Wirksamkeit der Gnade, über das Erlösungswerk; und vermittelt dieser Punkte über die ganze katholische Glaubenswahrheit.

Wir halten die Väterlehre voll und ganz aufrecht; und werden sehen, wie gerade aus ihr, wenn sie streng festgehalten wird, die Lösung aller Schwierigkeiten fließt und wie gerade kraft dieser Lehre rein und strahlengelüht das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis, der reich sprudelnde Quell aller Gnadenvorzüge Marias. Eben in der ausnahmslosen Fortpflanzung der Erbsünde, soweit die Zeugungskraft Adams reicht, ist begründet der strenge Beweis für die ausnahmslose Makellosigkeit der reinsten Jungfrau. Vielleicht hat unsere Ansicht mancher Leser bereits aus der Einleitung erraten. Wir folgen durchaus dem heiligen Thomas und in ihm den Vätern. Auch in diesem Punkte wird das Licht des christlichen Altertums unserem Geiste nicht untreu werden; wohl aber werden wir sehen, wie ohnmächtig und unbrauchbar die modernen Theorien sind von der *scientia media*, der *gratia indifferens* und zumal die Grundtheoreme der modernen Philosophie, die ja leider nur zu oft, wenn auch in etwa verdeckt, in die Werke katholischer Autoren sich einschleichen; — wie ohnmächtig all dies erscheint, wenn es gilt, die bei der unbefleckten Empfängnis auftauchenden Rätsel zu lösen.

Maria ist kraft ihrer unbefleckten Empfängnis und ihrer Muttergotteswürde der Eckstein der katholischen Glaubenswissenschaft; an ihr kann jedes wahrhaft katholische System mit seinen Principien die Feuerprobe bestehen. Sie soll hier in ihrer vollen Bedeutung für das christliche Forschen, als wahrer „Sitz der Weisheit“ hingestellt werden.

Wir teilen diese ganze folgende Abhandlung in zwei Teile:

1. Die dogmatische Natur der unbefleckten Empfängnis; oder Maria, Königin der Dogmatik.

2. Maria, die Königin der christlichen Tugenden.

Im ersten Teile untersuchen wir:

- a) Die unbefleckte Empfängnis und die Natur der Erbsünde; —
- b) die unbefleckte Empfängnis und die aus sich wirksame Gnade; —
- c) die unbefleckte Empfängnis und die Erlösung in Christo.

Im der ersten Unterabteilung muß zuerst untersucht werden:

- a) Was man unter Natursünde verstehe; —
- β) die reine Natur; —
- γ) die Ungerechtigkeit; —
- δ) die Natur der unbefleckten Empfängnis.

## Erste Unterabteilung.

### Die Natur der Erbsünde und die unbefleckte Empfängnis.

#### Erstes Kapitel.

##### Die Natursünde.

- §. 1. Was ist Natur im allgemeinen?
- §. 2. Was ist Natur im Menschen?
- §. 3. Was ist Sünde im allgemeinen?
- §. 4. Was ist Natursünde?

##### §. 1.

##### Die Natur im allgemeinen.

##### Nr. 2.

##### Die modernen Auffassungen der Natur.

Die Vorstellung, welche in der modernen Zeit von der Natur gilt, wird von vornherein hinlänglich gekennzeichnet durch den Gegensatz, in den sich die Naturwissenschaft als solche von Tag zu Tag mehr zur Philosophie hineinlebt.

Ein Keck, der spekuliert,  
Ist wie ein Tier auf dürrer Heide,  
Von einem bösen Geist herumgeführt,  
Und ringsumher liegt schöne grüne Heide.

Diese Worte Goethes wendet die Naturwissenschaft auf die Philosophie an. Und von sich selbst meint sie:

Greift nur hinein ins volle Menschenleben  
Und wo ihr's packt, da ist's interessant.

Früher mag die Philosophie, so denken die Vertreter der modernen Naturwissenschaft fast insgesamt, früher mag sie existenzfähig gewesen sein, als sie noch mit der wirklichen, lebenskräftigen Wissenschaft verbunden und

somit dem praktischen, überall pulsierenden Leben nicht entfremdet war. Aber „jetzt ist sie vom Quell dieses Lebens abgeschnitten, in nebelhafte Träumereien zerfließen, in vernücherten Abstraktionen und Grübeleien, eine aufgeblasene Doktrin, die vom grünen Tische aus über die Natur und die Welt absprechen, ja wohl gar sie konstruieren will, ohne sie recht zu kennen.“ Dagegen „sei die scheinbar unbedeutendste naturwissenschaftliche Entdeckung entweder sofort und in direkter Weise praktisch verwendbar oder könne doch möglicherweise die unabsehbarsten praktischen Folgen nach sich ziehen;“ die Wissenschaft von der Welt reiche so weit wie die naturwissenschaftliche Behandlung dessen, was wir erfahren haben, und weiter könne sie nie mehr reichen.

Auf der anderen Seite betont der Vertreter der Philosophie, daß in allen Wissenschaften nicht der tote Stoff, das Material, mit dem sie sich beschäftigt, die Hauptsache sei; sondern das Gesetzmäßige, welches sie an diesem Stoffe, seiner Verbindung und dem Wechsel seiner Formen erkennen, der Grundplan, nach welchem die Beschaffenheit des Stoffes, die in ihm wirkenden Kräfte und die auf beiden Seiten innewohnenden Gesetze in eigentümlicher Harmonie ineinandergreifen. Indem aber die Wissenschaft erst da anfängt, wo in den Beziehungen des Stoffes und innerhalb der in ihm wirkenden Kräfte das Gesetzmäßige, Ordnungsmäßige oder sachlich Notwendige aufgesucht wird, zeigt sich, daß das Stoffliche an sich nicht den Gegenstand der Wissenschaft bildet, sondern was an den Beziehungen des Stoffes allgemein, vernünftig, notwendig ist. Dieses Letztere ist nun gerade der eigenste Gegenstand der Philosophie. Also kann auch die Naturwissenschaft den Charakter einer Wissenschaft nur beanspruchen, soweit sie auf die Philosophie sich stützt und in derselben ihre Grundlage findet.

Diesen Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Philosophie zeichnete zumal du Bois-Reymond am 14. August 1872 in der Naturforscherversammlung zu Leipzig in einer Rede: „Über die Grenzen des Naturerkennens.“ Das naturwissenschaftliche Erkennen definiert er als „Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen, die durch deren von der Zeit unabhängige Centralkräfte bewirkt werden, oder Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome.“ Er beruft sich dabei auf Laplace und dessen Ausspruch über einen dem unsrigen wesentlich gleichen, nur intensiver denkenden Geist, welcher imstande sein würde, aus der Kenntnis der Lage sämtlicher Atome im Raum und ihrer Kräfte in einem bestimmten Zeitpunkt die mechanische Weltformel anzusetzen, aus welcher durch Einsetzen positiver oder negativer, endlicher oder unendlicher Zeitwerte der ganze Verlauf des materiellen Weltprozesses in all seinen kleinsten Details abzuleiten wäre. Ein vor- und rückwärts gewandter Prophet, wäre ihm nach d'Alembert „das ganze Weltall nur eine einzige Tafel und eine große Wahrheit;“ er könnte daraus ablesen, wie der „Präsident“ zu Grunde gegangen, wie der räthelhafte Urzustand des Alles beschaffen war und wann die letzte Steinkohle verbrannt sein wird.

Alles zugegeben! Aber wie sollen „von der Zeit unabhängige Centralkräfte“ unmittelbar Bewegungen hervorbringen, die der Zeit wesentlich unterliegen; muß doch eine von der Zeit unabhängige Kraft im Augenblicke wirken, denn sie unterliegt eben keiner Zeit! Wo soll denn die Zeit dann herkommen, wenn die wirkenden Centralkräfte, die also auf Alles sich erstrecken, von der Zeit unabhängig sind, also ohne Zeit wirken? Was sind das für Atome, die sich bewegen? Sind sie zusammengesetzt; dann dienen sie zu nichts und müssen wieder selbst in ihre Bestandteile „aufgelöst“

werden; — sind sie einfach, so können sie sich nicht bewegen; denn in Bewegung ist etwas nur insoweit, als ein Teil des betreffenden Dinges bereits da ist, wo der andere noch nicht ist. Was soll „die Mechanik der Atome“? Was „mechanisch“ in Bewegung ist, das hat eben den ersten maßgebenden Grund für selbe nicht in sich. Es wird da ein Grund verlangt, aus dem nicht allein „eine Weltformel“ fließt, sondern welcher die Bewegung, gerade wegen ihrer „Mechanik“, verurteilt. Und welche Zusammenstellung! Es sollen „unendliche“ Zeitwerte angelegt werden und der „intensiv denkende Geist“ soll trotzdem wissen, wenn der „Präsident der Welt zu Grunde ging“; er soll und will den „Urzustand“, also den Beginn der Welt wissen und zudem schließlich, „wenn die letzte Steinhöhle verbrannt sein wird“, also das Ende der Welt.

Hier liegt, von allem Anderen abgesehen, der praktisch geltend gemachte, wenn auch in seiner weittragenden Bedeutung für den Wert solcher Naturwissenschaft dem Redner unbewusste Gegensatz der modernen Naturwissenschaft und der Philosophie, d. h. des gesunden vernünftigen Denkens, vor. Geahnt hat diesen Gegensatz du Bois-Reymond.

Er fügt hinzu: „Fragen wir uns aber, ob diese Erkenntnisart, welche gleichsam die denkbar höchste Stufe oder das Ideal unseres eigenen wissenschaftlichen Erkennens bildet, unserem Erklärungsbedürfnisse wirklich eine Befriedigung bietet, so zeigt sich, daß sie in Wahrheit dies nicht thut und kein Erkennen ist. . . bald verlangen wir tiefer einzubringen und es selber seinem Wesen nach zu begreifen.“ Soll nun etwa, da die Naturwissenschaft mit der Erkenntnis der mechanischen Veränderungen in der Körperwelt erschöpft ist, es Aufgabe einer anderen, neu eintretenden Wissenschaft sein, die von der ersteren gedankenlos gehandhabten Begriffe, wie Atom, Kraft, Stoff, Gesetz, Weltformel, unendlich, kritisch zu untersuchen und den Rückschluß aus den äußeren Erscheinungen auf das in ihnen sich offenbarende Wesen zu machen?

Auf diese Frage antwortet der Professor, die Grenzen der Naturwissenschaft seien die Grenzen des Geistes überhaupt; und jeder Versuch, diese Grenzen zu überschreiten, müsse zu unlöslichen Widersprüchen führen.

Nun, die Widersprüche sind schon innerhalb der genannten Grenzen da; und der Herr Professor könnte denselben sein Auge nicht verschließen, wenn er anstatt volltönender Ausdrücke, die so häufig bei solchen Gelegenheiten eintreten, um das kritische Auge zu blenden, anstatt von Ausdrücken, wie Weltformel, Centrakraft, Atom, Mechanik der Atome rein deutsche, einfach verständliche Worte gebraucht hätte.

Das gestehen wir allerdings von vornherein zu, daß eine Philosophie, welche ohne Rücksicht auf die wirkliche Welt von der eingebildeten Höhe aprioristischer Konstruktion oder absoluter (dialektischer) Methode herab die Erfahrungserkenntnis der Welt entbehren und dieselbe durch sich ersetzen zu können glaubt, zur nüchternen Naturwissenschaft sehr leicht und wohl immer in Gegensatz stehen wird. Ebenso aber wird eine Naturwissenschaft, welche von den allgemeinen Grundprincipien, wie die Philosophie sie für das vernünftige Denken aufstellt, durchaus absehen will und, wie der eben erwähnte du Bois-Reymond meint, „nichts Anderes wie das mit den äußeren Sinnen oder mit dem inneren Sinn Erfahrenes“ sich vorzustellen vermag, ganz un-zweifelhaft an den eigenen inneren Widersprüchen ersticken.

Gegen solche Einseitigkeit steht zuvörderst Thomas und mit ihm die

ganze Scholastik, sagen wir lieber die ganze überlieferte katholische Wissenschaft, auf. Sie richtet sich auf die wirkliche Natur wie sie eben besteht und nimmt die Wirklichkeit des Seins als Grundlage, auf der sie steht. Solche Wissenschaft, wie Thomas sie lehrt, geht nicht von abstrakten Voraussetzungen aus, sondern baut mitten auf das wirkliche Leben. Sie läßt nicht die wirkliche menschliche Natur beiseite und macht zur Grundlage ihres Forschens eine sogenannte Erhebung der Natur als Natur. Sie läßt nicht den wirklichen menschlichen Willen beiseite und macht zum Ausgangspunkte das, was geschehen sein würde oder möchte. Sie erkennt an, daß der menschlichen Natur als solcher der Drang zum Unendlichen angeboren sei und daß dabei die menschliche Natur eben kraft ihrer natürlichen Wirklichkeit nicht von Natur aus ebenso notwendig die Mittel haben könne, um das wahrhaft volle unendliche Sein zu besitzen. Das zeigen auch die positiven Ansichten der modernen Wissenschaft betreffs der Natur, wenn man ihre Ausdrücke genau prüft. Alle diese Ansichten laufen hinaus auf dieses gemeinsame Merkmal, der Natur im Ganzen und in jedem einzelnen Dinge komme als reine Natur betrachtet der Drang nach dem Unendlichen, Unbegrenzten zu, wenn auch nicht in der Natur jedes Dinges dieser Drang den angemessenen entsprechenden Ausdruck im eigenen Wesen erhält.

Geben wir zuvörderst die Ansicht des Vaters der modernen heutigen Wissenschaft, Kants, wieder.

Es kommen hier die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ in Betracht. Kant bringt dieselben unter vier Hauptstücke. Das erste derselben betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant „Phoronomie“ genannt; das zweite zieht sie als zur Dualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heißt „Dynamik“; das dritte, die „Mechanik“, betrachtet die Materie mit dieser Dualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation; das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als „Phänomenologie“ bezeichnet.

In der „Phoronomie“ definiert Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der „Dynamik“ definiert er dieselbe als das Bewegliche, insofern es einen Raum ausfüllt und stellt den Satz auf: Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann; und Zurückstoßungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, wodurch die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstoßung; — die Materie erfülle ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. i. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über welchen kleinere und größere bis ins Unendliche können gedacht werden. Die Elastizität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins Unendliche teilbar und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft eines jeden Teiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältnisse der

Würfel, die Attraktionskraft dagegen im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernungen. In der „Mechanik“ definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und in Bewegung oder der Trägheit); in aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der „Phänomenologie“ definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab: die gradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß mögliches Prädikat (ohne alle Relation auf eine Materie außer ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches); die Kreisbewegung einer Materie sei, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädikat derselben (die anscheinend entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber ein bloßer Schein); in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren notwendig; das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der „Phoronomie“, das zweite bestimme dieselbe in Ansehung der „Dynamik“, das dritte in Ansehung der „Mechanik“.

Wir haben diese Anschauungen etwas ausführlicher wiedergegeben, weil ein jeder der folgenden größeren Philosophen bis auf Schelling nur eine bestimmte Seite davon herausgegriffen und weiter ausgebildet hat.

Schelling faßt im „System des transcendentalen Idealismus“ die Grundgedanken seiner Naturphilosophie dahin zusammen: „Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die vollendete Theorie der Natur würde die sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren; die sogenannte tote Natur steht überhaupt als eine unreihe Intelligenz da, weshalb in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligens und Bewußtes erkannt wird.“

Es erübrigt noch die rein materialistische Ansicht über die Natur zu kennzeichnen. Wir thun es nach Holbachs „System der Natur“ (système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral). „Der Mensch ist unglücklich,“ so in der Vorrede, „weil er die Natur mißkennt. Sein Geist ist so von Vorurteilen angesteckt, daß man glauben sollte, er sei für immer zum Irrtum verdammt“ . . . „Die Natur,“ so im ersten Kapitel von der Natur, „ist das große Ganze, dessen Teil der Mensch ist und unter dessen Einflüssen er steht. Der Mensch ist ein physisches Wesen und seine moralische Existenz ist nur eine besondere Seite der physischen, ein gewisser,

aus seiner eigentümlichen Organisation abgeleiteter Modus des Handelns. Die Natur kennt weder Haß noch Liebe, sie wirkt fort und fort, bald Wehe bald Wohl bereitend, nach unwandelbaren Gesetzen. Die Welt zeigt uns allenthalben nichts als Materie und Bewegung. Sie ist eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen. Die mannigfachsten Stoffe stehen in beständiger Wechselwirkung und ihre verschiedenen Eigenschaften und Zusammensetzungen bilden für uns das Wesen der Einzelbinge. Die Natur im weiteren Sinne ist also die Zusammenfassung der verschiedenen Stoffe in allen Einzeldingen überhaupt; im engeren Sinne ist die Natur eines Dinges die Zusammenfassung seiner eigenen Eigenschaften und Wirkungsformen. Wenn daher gesagt wird, die Natur bringe eine Wirkung hervor, so soll damit nicht die Natur als Abstraktum personifiziert werden, sondern es soll nur gesagt sein, daß die betreffende Wirkung ein notwendiges Resultat der Eigenschaften eines der Wesen ist, die das große Ganze bilden, welches wir sehen.“

Kants Meinung kommt auf unendlich kleine Raumelemente, auf eine unendliche Zahl hinaus. Schelling identifiziert die Natur mit dem Unendlichen als dem Gegenstande der Vernunft. Holbach erkennt eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen an.

Folgen wir diesem, allen verschiedenen Systemen gemeinsamen Wink; und bestimmen wir: 1. was die Natur in jedem einzelnen Dinge ist; und 2. was sie als Ganzes oder als Gesamtnatur ist. Danach werden wir 3. die eben aufgestellten Begriffe zurückweisen, oder besser herauschälen, was in denselben der Wahrheit entspricht. Stellen wir uns auf den Boden der bestehenden Wirklichkeit.

### Nr. 3.

#### Die Natur im Einzeldinge.

Was bezeichnen wir im Steine als natürlich? Daß er thatsfächlich fällt, wenn er sich selbst überlassen wird? Keineswegs. Die Natur im Steine macht ja, daß er Stein ist und so genannt wird. Würde also nur dies ihm natürlich sein, daß er wirklich fällt, wenn er sich selbst überlassen wird, soweit also nur das thatsfächliche Fallen in Betracht kommt; so wäre er nicht mehr Stein, wenn er thatsfächlich in die Höhe geworfen wird. Er wäre nicht mehr Stein, wenn er liegen bleibt. Man sage nicht, in den letzteren beiden Fällen äußere sich eben seine Natur darin, daß es einer gewissen Kraft bedarf, damit er den gewollten Ort annehme, und somit bleibe ihm thatsfächlich das Fallen als etwas Natürliches. Denn dies ist eben hier in Frage, woher es kommt, daß es einer solchen von außen herührenden Kraft bedarf in den beiden letzten Fällen und in dem ersten nicht; woher es kommt, daß der Stein sich selbst überlassen nie in die Höhe geht, wohl aber zur Tiefe. Das Feuer bedarf im Gegenteil keiner solchen Kraft von außen, um die Richtung nach der Höhe hin einzuschlagen; wohl aber bedarf es für dasselbe solcher Kraft, um nicht dieser Richtung zu folgen. Es wird gefragt, was im Steine als natürlich bezeichnet wird, was dagegen im Feuer als natürlich gilt; mag nun in der Wirklichkeit die Bewegung dahin gehen, wohin sie wolle?

Offenbar nur die innere Neigung ist dafür maßgebend. Dem Steine ist es natürlich, zu fallen, weil er stets in sich diese Neigung hat; dem

Feuer ist es natürlich, in die Höhe zu steigen, auch wenn es thatsächlich niedergehalten wird, weil es stets in sich diese Hinneigung hat.

Man sage nicht von vornherein, hier erkläre Alles die entsprechende Schwerkraft des Dinges. Das würde keineswegs richtig sein. Denn „Natur“ und „Kraft“ entsprechen sich durchaus nicht gegenseitig. Das Staubkorn hat durchaus gleichmäßig die Natur des Steines wie der mächtige Felsblock; es besteht da kein Unterschied. Ist die Kraft ebenso dieselbe? Die Kraft wächst, sie wird minder; ist dies ebenso mit der Natur eines Dinges der Fall? Das kleine Herdfeuer ist ganz gleichermaßen, es ist nicht mehr und minder Feuer seiner Natur nach wie der wilde Waldbrand; es giebt nach dieser Seite keinen Unterschied in beiden; — aber wie verschieden ist die Kraft! Da muß streng getrennt werden. Oder besitzt nicht, um allgemeiner zu reden, das Kind von einer Stunde ganz gleichermaßen die Natur „Mensch“; ist es nicht voll und ganz „Mensch“; ebenfogut wie der Mann in der Vollkraft seiner Jahre? Ist ein Tropfen Wasser um eines Haares Breite minder oder mehr der Natur nach Wasser wie das Weltmeer? Es liegt hier die erste Verwirrung der Begriffe vor. Kraft und Natur lassen sich nicht identifizieren. Thatsächliche Wirklichkeit und Hinneigung dazu ist nicht dasselbe.

Auch dies ist unrichtig, daß beim Steine und beim Feuer oder beim Wasser nur die Schwerkraft den Unterschied in ihrem Verhalten herstelle; daß also da nur die verschiedene innere Zusammensetzung der Teile Alles mache. Es kann Gas leichter sein wie das Feuer; — es wird aber nicht in die Höhe steigen, sondern sich nach allen Seiten hinausdehnen. Man mag immerhin dieselben Teile zusammensetzen, aus denen das Wasser besteht; — man wird wohl eine Flüssigkeit herstellen, die aber nicht alle jene Eigenschaften haben wird, welche das Wasser von Natur besitzt.

Gehen wir einen Schritt weiter.

Was bewirkt die Einheit in allen Steinen? Ihre innere Natur; alle sind von Natur Steine. Was ist die Ursache der Verschiedenheit des einen vom anderen? Ihre verschiedene Kraft. Was macht, daß der eine Stein immer, solange er da ist, mag er größer oder kleiner werden, gleichermaßen „Stein“ bleibt? — Die Natur in ihm bewirkt, daß er immer sich selber gleich ist. Was bewirkt, daß er in fortwährendem Wechsel in Gestalt, Form, Größe ist? Die ihm innewohnende Kraft wechselt, so daß der nämliche Stein heute größer morgen kleiner, heute schwarz morgen weiß ist. Was bringt den Stein mit anderen Geschöpfen in Beziehung, daß eine Wechselwirkung besteht; was zieht ihn gewissermaßen nach außen? Die Kraft, welche er hat, senkt ihn oder läßt ihn Widerstand leisten. Die Natur ist in ihm fortwährend das eine innerliche feststehende Princip, welches nicht nach außen drängt, sondern nur dem Stein-Sein dient, um dieses festzuhalten. „Die Natur in jedem Dinge ist,“ nach Aristoteles, „im Dinge selbst, wo sie ist, das Princip der Bewegung, insoweit diese letztere immer in derselben Weise sich vollzieht (principium motus in eo in quo est);“ wohlgemerkt nur das Princip, d. h. das Geeignetsein für das Hervorbringen der betreffenden Bewegung. Die Kraft aber ist der thatsächliche Anstoß, sie ist die Anwendung dieses Principis für die Wirklichkeit. Nur so kann die Natur in einem Dinge stets dieselbe bleiben, während der wirkliche Bestand desselben in Größe, Umfang, Farbe u. wechselt. Die natürliche Hinneigung bleibt immer dieselbe, während die Bethätigung derselben der Veränderlichkeit unterliegt.

Daraus folgen von selbst die anderen Art und Weisen, wie man die „Natur“ in einem einzelnen Dinge bestimmt. Diese Grundneigung in einem Dinge, die wir als natürliche bezeichnen, ist eine zum Thätigsein drängende. Und woraufhin wird dieses Thätigsein sich richten? Es kann vom Dinge selber aus nur darauf sich richten, dieses soweit wie möglich wiederzuerzeugen. Feuer erzeugt von sich allein aus wieder Feuer. Das Wasser, was vom Himmel fällt, erzeugt wieder an sich betrachtet ausschließlich Wasser. Auf Jenes allein kann die Absicht der Natur, wenn man so sprechen darf, gerichtet sein, was in ihr ist oder was sie selbst ist; entweder also hervorzubringen, was einer Beziehung, einer Kraft, einer Seite in ihr ähnlich ist oder was mit der betreffenden Natur des einzelnen Dinges in der Gattung übereinkommt. Und da Letzteres das Vollkommenere vorstellt im Erzeugen, denn es führt uns zur vollkommenen Erkenntnis der Wesensgattung der Ursache, also zur Kenntnis der entsprechenden Natur im einzelnen Dinge; so heißt das Erste, kraft dessen ein Ding besteht und wonach es benannt wird, die Natur in ihm. Erst wenn die Natur in einer Pflanze z. B. existiert, besteht diese einzelne Pflanze und wird auf Grund dessen eigens benannt. Darum bemerkt Thomas bei vielen Gelegenheiten, der Ausdruck „natura“ habe seinen Namen gleichsam von „nascitura“, weil sie das Erste von einem Dinge ist, was entsteht, und die Grundlage für alle anderen Beziehungen und Verhältnisse im selben Dinge. Die Grundhinneigung also in einem Dinge, welche als Hinneigung immer die nämliche im Dinge bleibt, hat, soweit sie vermittelt der Kraft, welche dem betreffenden Dinge innewohnt, dieser Hinneigung selber ihrem Grade gemäß das Thätigsein verleiht, zur voll entsprechenden Wirkung ein ähnliches grundlegendes Sein in einem anderen Dinge. Welches ist aber dieses Sein?

Das innere Wesen des betreffenden Dinges. Ein Gegenstand ohne Wesen ist eben nichts; und solange er sein Wesen hat, ist er auch etwas. Das innere Wesen ist das Letzte, was ein Ding behält, solange es noch überhaupt in seinem wirklichen Bestande sich findet; und ist deshalb auch das Erste, was es von anderen Dingen unterscheidet. Also ist die Natur ganz das Gleiche, was Wesen. Und da die Wirkung dem wirkenden Grunde entspricht, so ist auch im zeugenden Sein Natur nichts Anderes als das innere notwendige Wesen: notwendig, weil alles Andere einem Dinge fehlen kann, wenn daselbe nur sein Wesen und was damit unabänderlich zusammenhängt behält. Zwischen Natur und Wesen besteht somit nur dem Gedanken nach ein Unterschied, nicht im thatsächlichem Sein: Natur nämlich drückt mehr die zum Thätigsein strebende Grundneigung aus und somit den Quell der Thätigkeit, die Verbindung mit anderem Sein; Wesen aber bezeichnet mehr die innere Seinsstufe, den bleibenden Zustand im eigenen Sein, nach welchem das betreffende Ding thätig ist. In diesem Sinne also nennen wir Alles „natürlich“ für ein Ding, was unzertrennlich mit dessen Wesen gegeben ist, und „unnatürlich“, was mit diesem Wesen in Widerspruch steht. In diesem Sinne gilt auch von den Naturen der Dinge der allgemeine philosophische Grundsatz, die Wesenheiten der Dinge seien wie die Zahlen, nämlich in der Weise unverrückbar, daß, wenn ein Wesensmerkmal hinzutritt oder hinweggenommen wird, auch die Wesensstufe oder die Gattung selber als eine andere dasteht, wie, wenn zur Zweifheit eine Einheit noch hinzutritt oder davon weggenommen wird, die Zahlengattung eine andere wird.

Sonach ist beim Menschen es Natur: 1. daß er danach verlange, d. h. dazu die Grundhinneigung habe, zu wissen; — naturaliter homo scire desiderat; — 2. ist seine Natur Jenes, was fortgepflanzt wird und sonach als

Erstes, Grundlegendes im Erzeugten erscheint; — 3. ist diese Natur sein Wesen, wonach der Mensch ein sinnbegabtes und vernünftiges Geschöpf ist; insofern nämlich die genannte Grundneigung, das Begehren nach Wissen, sich selbst die innere Seins-Grundlage bestimmt, um aus der sichtbaren Welt heraus zu erkennen und somit die Möglichkeit zu haben, stufenweise im Wissen zuzunehmen, da ein solches Begehren bedingt, daß man etwas thatsächlich noch nicht weiß, was man seiner Natur nach wissen kann.

Da nun gerade die Grundneigung als Princip des Thätigseins die im Dinge stehende Wesenheit bedingt, so ist diese Wesenheit in jedem Dinge zugleich die Richtschnur seines Thätigseins; das Wesen „weist“ den Weg, auf welchem jegliches Sein durch Thätigkeit zur Vollendung gelangen muß oder doch kann. Welche Stellung hat nun zu solcher Wesenheit oder Natur die Kraft, welche die Grundneigung begleitete, ohne mit selber zusammenzufallen. Sowie die Wesenheit im Dinge, entsprechend der Grundneigung, die Seinsstufe des Dinges im allgemeinen, d. h. der Gattung nach, trägt und somit als das erste selbständige Princip im Dinge dafür dasteht, daß dasselbe im allgemeinen ist oder Sein hat, etwas in dauernder Weise „sein“ nennt; — so ist die Kraft nach dieser Auffassung nun das erste selbständige Grundprincip für das einzelne Wirklichsein.

Diese beiden Grundprincipien in einem Dinge dürfen und können nie der thatsächlichen Wirklichkeit nach zusammenfallen. Wir sprechen nicht von der Auffassungsweise; wir sprechen von diesen beiden Principien, insoweit sie im Dinge sich wirklich und thatsächlich vorfinden. Wir erörtern auch hier nicht den tieferen Grund dieses Unterschiedes, wie wir dies im „Wissen Gottes“ cap. 5. n. 111, 112, 113, 114 gethan haben und später darauf zurückkommen müssen. Es liegt hier zuvörderst daran, das thatsächliche Verhältnis außen in den Dingen, wie diese selbst es darthun, festzustellen.

Dabei ist zuvörderst hervorzuheben, daß streng dem Ausdrucke gemäß von den beiderseitigen Principien, der Natur nämlich und dem Princip des Einzelseins, die Rede ist; nicht vom Allgemeinen und dem Besonderen oder Einzelnen selber im Dinge. Der Unterschied ist klar. Denn das Besondere, Einzelne selber im Dinge wechselt beständig; „es bleibt niemals in demselben Stande,“ sagt Job. Das Princip des Einzelnen aber ist immer das gleiche; — immer am selben Menschen, an derselben Pflanze, am selben Steine vollziehen sich die Veränderungen. Ebenso ist die Natur als das Princip des Allgemeinen im Dinge an sich betrachtet rein auf das Unveränderliche und Unvergängliche gerichtet; das Allgemeine selber aber im Dinge ist dem Vergehen und Entstehen unterworfen und nimmt nur, soweit das Princip da ist, am Unvergänglichen und Beständigen teil.

Diese beiden Principien nun müssen in jedem Dinge durchwegs auseinander gehalten werden; beide zusammen haben zum Ergebnisse die Natur im Einzelnen, nämlich als eine einzeln bestehende. Sie sind also in der äußeren Wirklichkeit nie getrennt; aber sie haben für die Wirklichkeit verschiedene Folgen, welche durchaus nicht von einer einzigen unmittelbaren Ursache abgeleitet werden können. Vom Steine selber kommt es, daß ich sage, es können zugleich noch ohne Ende viele solcher Steine sein; und vom Steine wieder selbst kommt es, daß ich sage, dieser Stein ist so, daß er kein anderer zugleich sein kann. Der Stein sagt, in seiner Grundneigung betrachtet, ich kann noch weiter fallen; als in seiner einzelnen Lage betrachtet aber sagt er, ich kann nicht mehr fallen. Oder liegt es an der Natur eines Baumes als solcher, daß nur zehn andere Bäume von ihm ausgehen?

Keineswegs; diese Natur besagt vielmehr, es können ohne Ende viele von ihm ausgehen. Nur der einzelnen Wirklichkeit, den bestimmten Umständen ist es zuzuschreiben, wenn gerade so viele und nicht mehr andere Bäume von ihm ausgehen. Man möge nicht einwerfen, dieses „ohne Ende“ sei nur der Thätigkeit des Denkens gedankt. Durchaus nicht; ändert man die einzelnen Umstände der Wirklichkeit, so kommen von demselben Baume anstatt zehn, zwölf oder zwanzig oder ohne Grenzen mehr andere Bäume je nach der Veränderung in der einzelnen thatsächlichen Wirklichkeit, ohne daß menschliches Denken dabei als Ursache beteiligt wäre; rein also weil im betreffenden Baume selber das Vermögen dazu ist.

Kann denn überhaupt etwas dem Vermögen nach Grenzenloses als solches derartige Wirklichkeit gewinnen, daß das Wirkliche so die Grenzenlosigkeit in sich enthielte, daß diese nicht größer oder geringer sein könnte? Dies wäre ein innerer Widerspruch. Existiert aber ein solch Grenzenloses dem Vermögen nach?

Das zeigt auch der oberflächlichste Blick auf das thatsächlich Bestehende.

Immer mehr vermag der Mensch zu verstehen; immer mehr Gutes vermag er zu wollen; immer mehr und ohne Grenzen vermag das Auge zu sehen, das Ohr zu hören, die Einbildungskraft zu erfassen. Ist der Gelehrte in irgend einer Wissenschaft zu einem bestimmten Ergebnisse gekommen, so ist das nur ein Piedestal, um weiter emporzusteigen; und je höher er steigt, desto mehr breitet sich vor ihm das Reich des Wissenswerten aus. Besitzt der geizige ein gewisses Maß Vermögen, so ist das weit entfernt, für ihn eine endgültige Grenze zu bilden; vielmehr ist es nur der Zunder, der da heftiger die Begierde nach zeitlichem Besitze entflammt.

Oder hat solch endloses Vermögen etwa nur in vernünftigen, in lebenden und empfindenden Wesen statt? Im Gegentheil liegt es offenbar vor auch bei den leblosen. Oder wo steht für das Meer die Grenze, die ihm von seiner Natur als Wasser gesetzt wäre? Verlangt die Zeit, fordert der Raum von sich aus ein Ende? So allgemein ist hier das endlose Vermögen anerkannt, daß diese Größen gleichsam zum offenbaren Wesensmerkmal das Grenzenlose haben. Oder bleibt der menschliche Leib, wenn er ohne Seele ist, noch menschlicher Leib? Er wird Staub. Und was wird aus dem Staube? Er geht in endlos viele andere Wesen nach und nach über. Aus dem Samen wird die Pflanze; aus der Pflanze die Frucht, aus der Frucht kommt wieder der Same; und der endlose Kreislauf beginnt von neuem. Das führt uns zur Grundlage der Gesamtnatur, insoweit sie alle Geschöpfe in sich einbegreift, zum Stoffe, dem eigentlichen Träger des Endlosen.

#### Nr. 4.

### Die Gesamtnatur und deren Träger, der Stoff.

„Hundert wirkliche Thaler,“ sagt Kant, „enthalten nicht das Mindeste mehr wie hundert mögliche.“

Damit will Kant und mit ihm die neuere materialistische Philosophie den Begriff der reinen Möglichkeit als einen der Wirklichkeit entsprechenden und ihr entnommenen bestreiten und lächerlich machen. Denn das Wesen des Stoffes ist eben nichts Anderes als reine objektive, außen vorhandene,

positive Möglichkeit für die Entstehung oder Erzeugung stofflicher Geschöpfe. Kant leugnet damit die wahre objektive Natur des Stoffes; und legt somit den Grund zu seinem Subjektivismus. Das Argument, welches er für sich anführt, ist mehr blendend als wahr.

„Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr wie hundert mögliche.“ Ganz richtig! Aber danach wird nicht gefragt, wenn man den Begriff des objektiv, d. h. von der Sache her, Möglichen rechtefertigen will; sondern danach, ob hundert wirkliche Thaler verschieden sind von hundert möglichen. Es kommt kein Pfennig zu den hundert möglichen Thalern hinzu, sobald diese wirklich sind. Der Unterschied aber ist der, daß die wirklichen Thaler außerhalb ihrer Ursache sich finden; während die möglichen noch in irgend einem Vermögen d. h. in irgend welcher Möglichkeit nur vorhanden sind, sei es im Talent, das jemandem innewohnt, oder in der Schuld, welche jemandem gebührt oder in einem anderen Vermögen.

Auch das ist eine falsche Auffassung, wenn man sagt, das Saatkorn ist kein „möglicher“ Halm (vgl. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 167). Das Saatkorn trägt nämlich in sich das positive Vermögen zu einem Halm. Ist es denn gleich, ob man Steinchen in einen Acker legt oder Saatkörner? Allerdings ist diese Beziehung des Samenornes zum Halm als Beziehung oder Relation eine Denkform. Aber es ist falsch, zu sagen, „zu der gedachten Möglichkeit komme nichts hinzu, um eine Wirklichkeit daraus zu machen, außer in unserem Denken.“ Die Beziehung des Samenornes zur Frucht, des Feldherrn zum Siege, der Steine zum Hause ist in ihrer Grundlage objektiv gegeben. Man zieht nicht aus Disteln Feigen und aus Dornen Weintrauben. Es ist etwas Anderes, einen beliebigen Menschen aufzugreifen und ihn an die Spitze eines Heeres zu stellen, wie einen erprobten Heerführer. Aus Zuderstücken entsteht kein dauernder, fester Bau. Daß aber das thatsächliche Ding mit seinem Vermögen für etwas zugleich mit der Frucht dieses Vermögens, wie sie dem Vermögen seiner Natur nach gebührt, bereits existiere, das kann nur innerhalb der Vernunft statthaben. In der außen liegenden Wirklichkeit ist etwas nicht zugleich möglich und wirklich unter dem nämlichen Gesichtspunkte. Die Vernunft nur hat in sich die beiden Endpunkte dieser Beziehung: das Vermögen im Dinge und die entsprechende Wirklichkeit. Warum? Weil sie eben die innere Natur, weil sie das Wesen eines Dinges auffaßt und sonach ermittelt, welcher Wirklichkeit das betreffende Wesen unterliegen, welches Wirklichsein es tragen kann. Das führt uns zum Wesenscharakter des Stoffes.

Der Stoff als reiner Stoff ist der Quell aller Möglichkeit und sonach alles Werdens in den Dingen. Der Materialismus möchte den Stoff als einzige Macht in der Welt verherrlichen; und er gerade nimmt ihm die seiner innersten Natur gebührende, das geschöpfliche All umfassende Größe, die betrachtend Thomas am Ende seiner Abhandlung de natura materiae ausruft: „Wunderbar ist das Vermögen des Stoffes;“ *mirabilis est potentia materiae*. Der Materialismus möchte bloß das Dreieckige, Viereckige, Runde, das sich Bewegende zc. Stoff nennen und zerreißt so die Natur des Stoffes in unzählige Teilchen, so daß der Stoff als solcher, abgesehen von beengenden Außerlichkeiten, gar nicht mehr definiert werden kann. Und doch liegt die Natur des Stoffes als die Grundlage des sichtbaren All so klar vor; freilich nicht vor den fleischlichen Augen, sondern vor den Augen der Vernunft; „der Stoff an und für sich betrachtet ist Gegenstand der Vernunft,“ sagt Thomas.

Oder kann eine Bewegung sich vollziehen ohne einen Träger der Bewegung? Wir brauchen nur vom Augenscheine auszugehen. Ist ein Gegenstand in Bewegung von Ort zu Ort, so bleibt dieser Gegenstand Träger der Bewegung und ist als ein und derselbe sowohl im Ausgangs- wie am Endpunkte der Bewegung. Ohne solche Identität im Träger der Bewegung giebt es keine Bewegung. Ein und dasselbe und zwar soweit es ein und dasselbe bleibt ist in Bewegung vom einen Orte zum anderen. Gilt es nun nicht eine Bewegung von Ort zu Ort, sondern eine solche im und am betreffenden Dinge selbst; also eine Veränderung von einer Eigenschaft zur anderen, von einem Zustande zum anderen; wie wenn der nämliche Mensch aus einem unwissenden ein wissender, aus einem jungen, kleinen ein älterer, größerer; oder wie wenn die Mauer aus einer weißen eine schwarze wird; — so bleibt hier der einzelne Mensch, die einzelne Mauer als bestimmte Substanz die nämliche und nur so kann eine Änderung d. h. ein Anderswerden sich vollziehen. Ohne eine gemeinsame Grundlage zwischen dem Anfange des Anderswerdens und dessen Abschlusse ist kein Anderswerden überhaupt zu denken.

Nun existiert aber auch ein Werden schlechthin. Und dies ist das Verdienst der neueren Naturwissenschaft, daß sie die absolute Einheit in der stofflichen Welt erfahrungsgemäß nachgewiesen. Sie rühmt sich nicht mit Unrecht, daß sie dargethan, wie Eines in der Welt aus dem Andern wird, wie Alles beständig in Bewegung ist, wie umfassende Grundgesetze dieses Werden und diese Bewegung regeln. Die neuere Naturwissenschaft hat das Verdienst, daß ein Wert dell' unità delle forze fisiche geschrieben werden konnte. Aber daraus folgt mit strengster Notwendigkeit, daß für dieses alles Sichtbare umfassende, für dieses einheitliche Werden auch eine einheitliche bleibende Grundlage bestehen muß. Eine solche Grundlage kann ihrer Natur nach nichts Bestimmtes in der Wirklichkeit sein, sonst wäre das Gegenteil im Bereiche des Bestimmten und somit der Charakter der Allgemeinheit davon ausgeschlossen. Wäre sie ihrer Natur nach Wasser, diese allgemeine Grundlage alles Sichtbaren, auf der alles Werden beruht, so könnte auf Grund ihrer unmöglich Feuer werden; wie was seiner Natur nach in Kreisbewegung ist nicht gradlinig sich bewegen kann. Das Werden in dieser Welt ist ein einheitliches allumfassendes. Also muß die Grundlage, auf der es sich vollzieht, nur Möglichkeit und einzig Möglichkeit sein für jegliches Sein; und darf nichts bestimmt Thatsächliches, nichts in Wirklichkeit Bestimmtes sein. Gehen wir mehr ins Einzelne.

Es wird aus dem Samenkorn die Pflanze. Ist das Samenkorn eine Pflanze? Nein. Bleibt das Samenkorn in der sich ergebenden Pflanze? Nein. Es stirbt vorher, eher kann die Pflanze nicht ihr Sein erhalten. Wird aber trotzdem aus dem Samenkorn die Pflanze? Niemand sagt, daß diese letztere, nachdem das Samenkorn erstorben, plötzlich aus Nichts erschaffen wird. Werden aber heißt Bewegung. Die Bewegung vom Samenkorn zur Pflanze hin erheischt jedoch eine gemeinsame Grundlage von einem Endpunkte des Veränderns zum andern. Eine solche Grundlage als Träger der Bewegung ist nicht das Feuchte in der Erde, was etwa vom Samenkorn, resp. von dessen Kraft angezogen wird; denn nicht wird das Feuchte aus dem Samenkorn und aus dem Feuchten wird die Pflanze, sondern aus dem Samenkorn wird die Pflanze. Der eine Endpunkt der betreffenden Bewegung ist das Samenkorn, der andere ist die Pflanze. Nun vergeht alles thatsächliche Sein des Samenkornes, ehe das thatsächliche Sein der Pflanze eintritt. Was anders kann also hier notgedrungen die gemeinsame

Grundlage, auf der die substantielle Veränderung sich vollzieht, bilden, wie die reine Möglichkeit für das Sein!

Solche Möglichkeit ist allerdings nur von der Vernunft aus erschließbar, ist doch der Sinn einzig auf einzelne Wirklichkeit gerichtet, auf Erscheinungen; — aber ist sie deshalb weniger zuverlässig vorhanden? Sie kann niemals ohne irgend ein thatsächlich bestimmtes Sein existieren. Aber wer, selbst unter den materialistischen Naturforschern, behauptet denn, hier dieser Stoff, hier jener Stoff sei der reine Stoff, sei der Natur nach Stoff, so daß außer demselben es nichts Stoffliches mehr gebe; wie man doch bestimmt behauptet, das hier sei Wasser und was nicht diese bestimmte Beschaffenheit habe das sei kein Wasser. Wer hat so jemals den reinen Stoff bestimmen wollen; und trotzdem sagt man, dieses bestimmte Ding sei stofflich. Wir sprechen bloß offen aus, was täglich alle Naturforscher unbewußt sagen und schreiben: Der Stoff an sich ist das Grenzenlose, Endlose, was allen sichtbaren Dingen zu Grunde liegt und in allen erscheint, was aber von keiner Art sichtbarer Dinge erschöpfend dargestellt wird. Da nun aber alles Wirkliche, thatsächlich Bestehende begrenzt und beschränkt ist, so bleibt nur übrig, die Natur und den Wesenscharakter des Stoffes als reines, bloßes Vermögen für das Sein der sichtbaren Dinge, aus dem heraus diese Dinge werden und was deshalb in den Dingen selber ist, zu kennzeichnen.

Machen wir sogleich die Gegenprobe und wir werden — immer in der thatsächlichen Welt bleibend, die uns umgiebt — sehen, daß unsere Darlegung über die Grundlage der Gesamtnatur richtig ist.

„Überall ist Verwandlung, nirgendwo Vernichtung. In der organischen wie in der physikalischen Welt, in den lebenden wie in den toten Körpern ist ewige Bewegung. Absolute Ruhe giebt es nicht. Alles verwandelt sich, und aus dem Schoße des Staubes erhebt sich ununterbrochen ein neues Leben,“ sagt Tyndall. Also ist in jedem Dinge, sagen wir auch in jedem Atom — denn das bleibt sich hier ganz gleich — die positive passive Möglichkeit, zu Allem zu werden. Wäre dem Atom oder irgend einem Dinge nur Natur, unveränderlich zu bleiben, so wäre eben damit zugleich aller Wechsel, damit aber alles dies, dessen sich die Naturwissenschaft heutzutage am meisten rühmt, eine volle Unmöglichkeit. Vielmehr ruht eben in jedem stofflich fertigen Atom die ganze volle reine Natur des Stoffes und damit das Vermögen für endlos viele Formen und Gestalten, wenn auch immer nur eine Form und eine Gestalt thatsächlich vorhanden ist. Wie in jedem Krümmchen Brot die ganze reine Natur des Brotes ist ebenso wie in einem Riesenbrote oder in allem Brote auf Erden zusammen, nicht mehr und nicht minder; so besteht in jedem stofflichen Dinge die reine Natur des Stoffes, nämlich das Vermögen für endlos viele andere Formen und Dinge und somit der innerste Quell aller Verwandlung des einen in das andere ohne Ende. Das ist die erste völlig gemeinsame Grundlage der Gesamtnatur alles Sichtbaren; und wir werden gleich sehen, in welcher innigen Beziehung sie zum rein Geistigen steht. Es erübrigt noch die zweite Grundlage oder vielleicht genauer die andere Seite dieser Grundlage zu untersuchen.

Wie oben bemerkt ist die Natur an sich auf das Thätigsein gerichtet. Undenkbar aber ist es, daß ein Vermögen für alles Sein, ein Vermögen also, aus dem ohne Unterschied alles Sein werden kann, ohne weiteres, unter was immer für einer wirksamen Kraft, zu einer bestimmt abgegrenzten Thätigkeit führe. Denn eine jede Thätigkeit folgt dem Charakter des

angewendeten Vermögens, nicht der wirksam eingreifenden Kraft. Das Feuer z. B. wirkt auf das Auge; — und es folgt die Thätigkeit des Sehens. Das nämliche Feuer wirkt auf das Gefühl; — und es folgt die Thätigkeit des Warmwerdens. Dieses selbe Feuer greift wirksam ein in das Riechvermögen; — und es folgt die entsprechende Thätigkeit des Riechens. Was aber soll aus einem ganz und gar in sich unbestimmten, allgemeinen Vermögen für das Sein folgen unter einer beliebigen wirkenden Kraft?

Dieselbe Frage entsteht, wenn das Werden schlechthin, also die Bewegung zur Existenz ins Auge gefaßt wird. Die Natur des Stoffes liegt allem Werden als gemeinsame Unterlage zu Grunde. Ein Werden aber bedingt, daß Eines aus dem Anderen werde, setzt also noch etwas mehr voraus wie ein völlig unterschiedsloses, indifferentes Vermögen um Alles zu werden. Noch weiter! Nur aus dem Gegenseite wird etwas; nämlich daraus daß etwas thatsächlich nicht ist, wohl aber das Vermögen dafür besteht. Also ist damit notwendig gesagt, daß mit der Natur des reinen Stoffes ein anderes Moment verbunden sein muß, welches dessen allgemeines Vermögen auf etwas Bestimmtes hin richtet, so zwar, daß das gegenteilige Bestimmte ausgeschlossen ist.

Es muß somit zur Natur des reinen Stoffes noch die zu einem abgegrenzten Seinskreise bestimmende Form treten; dann erst besteht vom Stofflichen selber aus die Möglichkeit für bestimmtes Thätigsein d. h. die Natur, sowie sie für eine Gattungsstufe erforderlich ist und danach als „Wesen“ bezeichnet wird. Hier ist nun von etwas Allem schlechthin Gemeinsamen nicht mehr die Rede; wohl aber beginnt hier jener Gegensatz innerhalb der Gesamtnatur, welcher zur Vollendung des Ganzen als solchem im thatsächlichen Sein führt. Der Regen steht da seiner Natur nach gegenüber dem Saatkorn in der Erde wie das Befruchtende oder Vollendende dem zu Befruchtenden und zu Vollendenden. Das Licht steht seiner Natur nach gegenüber dem Dunkel wie das thatsächlich Bestehende dem Mangel daran. Hier beginnt im Innern der Dinge jenes Princip, welches vom Dinge selbst aus ohne jede Gewalt das Zueinandergreifen der Glieder des All an erster Stelle ermöglicht. Das eine steht demgemäß in Beziehung zum anderen; das eine steht im Gegenseite zum anderen; das Entstehen des einen ist völlig naturgemäß, d. h. sowohl der Gesamtnatur wie der jeder Wesensgattung entsprechend, das Vergehen des anderen.

Es kommt dazu, daß in einer solchen Gesamtnatur, damit ja nichts Erzwungenes oder Gewaltthätiges in ihr bestehe, selbst Naturen sich finden, welche befähigt sind, dieses Zueinandergreifen der verschiedenen Glieder des All zur schließlichen Vollendung desselben und im All eines jeden Gliedes gemäß dessen jedesmaliger Natur zu leiten: die reinen Geistnaturen. Sie sind Naturen, insoweit sie in organisch notwendiger Verbindung mit dem reinen Stoffe stehen, d. h. Kräfte haben, um je nach ihrer Stufe ihn zu vollenden; sie sind vom Stoffe losgelöst, also frei, insoweit sie thatsächlich gemäß ihrer Auffassung des Gesamtbesten und der Mittel dazu den Grund für diese Leitung in sich haben und damit auch sich selber vollenden.

Damit steht der Stoff an sich in notwendiger Verbindung mit dem ganzen All vermittelt der ihm eingepprägten wesentlichen oder natürlichen Formen und erhält sonach eine weit alles kreatürliche Denken überragende Bedeutung. Was verlangt nämlich eine solche Natur des Stoffes zu allererst und zwar so, daß ohne dieses ein jedes stoffliche Sein und alles stoffliche Entwideln zur Unmöglichkeit wird? Ohne Zweifel ein ihr ganzes endloses, zu allem Sein hin ohne Unterschied geneigtes, ihr rein passives Vermögen be-

herrschendes, ein rein thatsächliches Sein, das da ebenso unendlich sein muß im Einwirken wie der Stoff es ist im Empfangen, ja ohne welches auch dieses Möglichein für das Empfangen gar nicht bestehen kann. Oder ist eine Möglichkeit für das Erleuchtetwerden denkbar, wenn kein Licht existiert? Oder eine Möglichkeit für das Warmwerden, wenn kein Feuer thatsächlich vorhanden ist? Jedenfalls nicht. Nun ebenso ist gar keine positive Möglichkeit von seiten der Dinge denkbar, endlos Anderes zu werden, wenn kein thatsächlich bestehendes Sein existiert, welches ohne Grenzen vollkommen ist.

Da also der Stoff seiner Natur nach unterschiedslos Alles werden kann und dadurch selber nichts Bestimmtes, Begrenztes dieser selben Natur nach thatsächlich ist; — so ist es Sache der unendlich wirkenden und in keiner Weise möglichen Kraft, der grenzenlos vollkommenen reinen Thatsächlichkeit, die erste formende Richtung nach einem bestimmten, begrenzten Sein dem reinen Stoffe als der grenzenlosen Möglichkeit einzuprägen; mit einem anderen Worte die Naturen in den Dingen und somit deren Wesensgattungen zu bewirken. Diese Naturen werden folgegemaß wieder an und für sich reine Möglichkeit, wenn auch auf einen bestimmten Seinskreis gerichtete, sein; denn die nähere dem Stoffe eingeprägte formende Bestimmung muß natürlich, um eine Einheit mit diesem zu bilden, den Wesenscharakter des Stoffes annehmen, wie das Licht, wenn es auf rotes Glas fällt, rot erscheint.

Zu einer solchen Natur nun tritt das Princip für das Einzel- oder Wirklichsein und damit, insofern alle Kraft nur im Wirklichen ruht, das Princip der Kraft in der geschöpflichen Natur, um thatsächlich zu sein und zu wirken. Auf letzteres Princip werden wir näher eingehen, wenn wir erst die entgegengesetzten Ansichten von Stoffe zurückgewiesen oder vielmehr in der Weise beleuchtet haben werden, daß sie, wenn erst das Unmögliche oder Widerspruchsvolle von selbst losgeschält ist, auch ihrerseits zu der eben ausgesprochenen Meinung über die Natur des Stoffes führen.

## Nr. 5.

### Widerlegung der gegenteiligen Ansichten.

Es ist eine sonderbare Sache mit dem Pantheismus oder dem modernen Materialismus; Beides fällt ja schließlich in eins zusammen. Er will keinerlei reine Möglichkeit, die außen im Dinge bestände, anerkennen; — und er macht die Möglichkeit selber als solche zur Wirklichkeit; d. h. er will, daß das an sich Mögliche absehend von allem Anderen aus sich allein heraus Wirklichkeit gewinne, giebt also der Möglichkeit eine über Alles hervorragende Kraft. Oder ist denn der Mensch, den wir in uns haben als einen Gegenstand der Erkenntnis, Petrus oder Johannes; ist er ein wirklicher Mensch? Bringt unsere Vernunft denn einen wirklichen Menschen hervor, wenn sie die Idee „Mensch“ erzeugt? Und doch soll dies eben einzig und allein der Mensch sein; wohlgermerkt, nicht die Idee soll der Mensch sein, sondern das durch die Idee Bezeichnete. Also aus unserer Idee, die auf jeden Menschen angewendet zu werden vermag, die also die Möglichkeit in sich schließt, alle einzelnen Menschen auszudrücken, soll ohne weiteres der wirkliche einzelne Mensch hervorgehen; sie soll am Ende gleichbedeutend sein mit dem wirklich bestehenden Menschen. Aus der Möglichkeit, die als Möglichkeit bestehen bleibt, soll ohne alles Weitere Wirklichkeit werden d. h. sie soll, trotzdem sie „möglich“ bleibt zugleich und kraft dessen „wirklich“ sein.

Der Materialismus geht nur umgekehrt vor, kommt aber zum selben Resultate. Nach ihm giebt es nichts wie den wirklichen Menschen. Also wenn wir verstehen ist der wirkliche Mensch mit Kopf und Beinen in uns und kraft dessen verstehen wir; denn es giebt eben nichts Anderes. Nun ist aber der Mensch in unserer Vernunft „vermögend“, auf alle einzelnen Menschen angewendet zu werden, also ist eben das „Vermögende“ als solches etwas „Wirkliches“, und nicht erst unter der Voraussetzung daß das Wirkliche außerhalb der entsprechenden Ursachen sich findet.

Auf der einen Seite will diese moderne Wissenschaft durchaus nichts wissen von einem seinem innersten Wesen nach wirklichen, also ganz und rein wirklichen Sein, wonach doch allein eine Möglichkeit für das Sein es geben kann, wie einzig, wenn Feuer, d. h. dem Wesen nach Warmes existiert, es eine Möglichkeit giebt für das Warmwerden; eine solche Wissenschaft will also auf der einen Seite nichts wissen von etwas wahrhaft und von sich aus Wirklichem. Auf der anderen Seite aber sträubt sie sich gegen das Bestehen von Vermögen, von Möglichkeit; — und hält sie an etwas Möglichem fest, so ist dies etwas Subjektives d. h. etwas von vornherein und aus sich heraus bereits Wirkliches. Gehen wir auf das Einzelne mehr ein.

a) In der That muß man bei der Lektüre der Kant'schen „metaphysischen Anfangsgründe der Natur“ festhalten, daß wir nach der Konsequenz des Systems es mit Vorgängen zu thun haben, die bloß innerhalb unseres Bewußtseins stattfinden, also bereits physisch Sein haben und nicht also der Existenz empfindender und sich etwas vorstellender Wesen als Vorbedingung zu Grunde liegen können. „Durch Bewegung allein können die äußeren Sinne affiziert werden,“ sagt Kant. Nun ist aber nach der Kritik der reinen Vernunft es „das unräumliche und zeitlose Ding an sich,“ was unsere (an sich gleichfalls unräumlichen und zeitlosen) Sinne so affiziert, daß dadurch Empfindungen entstehen, welche durch das Ich „in die aprioristischen Anschauungs- und Denkformen“ eingefügt werden. Also, soll nicht eine nach Kant selbst unhaltbare Mitte zwischen einem Phänomenon und Noumenon, zwischen der Erscheinung und „dem Ding an sich“ aufgestellt werden, so kann die Bewegung nur stattfinden und somit unsere Sinne affizieren vermittelt des raum- und zeitlosen „Ding an sich“, das da ihre Grundlage ist. Nun kann aber nicht die eigene denkende Vernunft Träger oder Subjekt der Bewegung von Ort zu Ort sein und ebensowenig etwas Geistiges außen oder eine vollendete Substanz. Denn durch die Bewegung sucht das Bewegliche als seine Vollendung etwas, was außerhalb seiner selbst ist; stellt ja Bewegung nichts Anderes vor als ein Thätigsein dessen, was im Vermögen zu etwas sich findet, insofern es eben ein Vermögen dazu bleibt, da nicht die Bewegung an und für sich vollendet, sondern was durch die Bewegung erreicht wird. Alles geistig Vernünftige aber schließt seine Thätigkeit innerhalb seiner selbst ein und sucht seine Vollendung in sich selber; sowie auch jede Substanz als solche, als Substanz nämlich, bereits vollendet ist.

Soll also die Meinung des Kant überhaupt einen Sinn haben, so kann es nur der sein, daß „das Ding an sich“, was der Bewegung zu Grunde liegt und durch dieselbe die Sinne affiziert, eben nicht Vernunft, nicht Substanz, sondern das allgemeine Vermögen für alles sichtbare Sein ist, aus dem alles Sichtbare werden kann, das aber selber keinerlei Bestimmtes und danach Vollendetes ist. Dem stimmen auch die späteren Angaben Kants, die mehr ins Einzelne gehen, zu.

Denn „ist die Materie das Bewegliche im Raum“, so kann, da alle

begrenzten sichtbaren Dinge vermittelt der Bewegung werden, die Materie, welche all diesen Bewegungen zu Grunde liegt, selber nicht etwas thatsächlich Bestimmtes sein; sonst würde anderes Bestimmte von ihr ausgeschlossen; wie, wenn jemand Mensch ist, er nicht der Bewegung des Adlers in diesem zu Grunde liegen, also nicht schlecht hin als das Bewegliche im Raum definiert werden kann. Und „wird jede Bewegung nur durch eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben,“ so ist schließlich diese gemeinsame Grundlage der Bewegung etwas, was thatsächlich nicht in Bewegung ist, aber jede Bewegung tragen kann; wie weiß und schwarz nur deshalb Gegensätze sind, weil die Farbe beiden zu Grunde liegt, die an sich selbst betrachtet weder weiß noch schwarz ist, aber zu weiß oder schwarz werden kann; und ebenso wie die gemeinsame Oberfläche, auf welcher entgegengesetzte Bewegungen sich vollziehen, weder dieses noch jenes Bewegliche ist. Immer kommt dies auf die Natur des Stoffes hinaus, wie sie oben gezeichnet worden.

Das Gleiche ergibt sich aus dem zweiten Punkte Kants, wenn er genau geprüft wird. Denn soll „die Materie das Bewegliche sein, insofern es einen Raum erfüllt,“ so ist damit offenbar gesagt, „insofern es einen Raum erfüllen kann;“ Kant nämlich fügt selbst hinzu, „durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche gedacht werden können.“ Also liegt da wieder ein Vermögen für alles stoffliche Sein zu Grunde; und ist somit die Materie ihrer Natur nach ein solches objektives, außen bestehendes Vermögen für alles Sein ohne Grenzen. Denn hätte sie von Natur eine bestimmte d. i. begrenzte Ausdehnungskraft, so könnten eben nicht „bis ins Unendliche“ höhere und mindere Grade angenommen werden. Auch was Kant über die unendliche Teilbarkeit der Materie sagt, kann nur Sinn haben, wenn die Natur der Materie, wie eben gesagt worden, bestimmt wird.

Wenn ferner Kant die Materie definiert als das Bewegliche, sofern es bewegende Kraft hat, und in Folge davon sagt: 1. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibe die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; — 2. alle Veränderung der Materie habe eine äußere Ursache; — 3. in aller Mitteilung der Bewegung seien Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich; — so ist das, wenn nicht ein ganz offener, Kants unwürdiger Widerspruch in diesen Sätzen liegen soll, wiederum und zwar mit ausdrücklichen Worten nichts Anderes als das Eingeständnis der von uns verfochtenen Wahrheit. Denn wollte Kant mit dem ersten Satze sagen, die Materie habe als solche, ihrer innersten Natur nämlich gemäß, bewegende Kraft, so wäre dies offenbar im wörtlichen Widerspruche mit dem zweiten Satze, wonach alle verändernde also bewegende Kraft (da ja eben nur Kraft der Bewegung eine Veränderung in der Materie statthat) von außen kommt. Dies sagt aber Kant nicht; sondern nur, „insofern das Bewegliche bewegende Kraft hat,“ was gut damit besteht, daß die Quelle dieser bewegenden Kraft nicht vom Innern der Materie herrührt, sondern von außen ihr mitgeteilt worden. Nichts aber was wirklich besteht, ist ohne etwelche bewegende Kraft. Also ist die Materie, von der „alle Veränderung eine äußere Ursache hat“, ohne bewegende Kraft und somit an sich nichts in der Wirklichkeit Bestehendes; sondern reines passives Vermögen, um etwas zu werden. Dies besagt der erste oben genannte Satz auch ausdrücklich. Denn die Quantität der einzelnen stofflichen Dinge bleibt jedenfalls dem thatsächlichen Sein nach nicht immer dieselbe, wechselt vielmehr beständig. Und soll damit gesagt werden, daß wenn ein Ding etwas an Quantität verliert ein anderes im selben Maße zunimmt,

so bleibt da eben nur immer unverändert das Vermögen in dem einen, abzunehmen, und im anderen, zuzunehmen und somit für alle insgesammt bleibt unverändert das unerschöpfte Vermögen des Stoffes, soweit jedes sichtbare Ding offenbart, es könne ohne Ende ab- oder ohne Ende zunehmen oder ohne Ende ein anderes werden; alles Bestimmte und Abgegrenzte wechselt ja in diesen Dingen. Dieses „ohne Ende“ im Bestimmterwerden ist ebenso nichts Anderes als „das Gesetz der Beharrung“. Denn da der Stoff seiner Natur nach rein vermögend ist, so bleibt er immer der nämliche, nach welcher Seite auch er bestimmt wird; und eigen ist ihm nur, wieder anders bestimmt werden zu können.

Da der vierte der oben angegebenen Punkte, die Phänomenologie, nur über die Bewegung an und für sich spricht, die bewegende Kraft aber für die Materie von außen kommt; da er also von der Materie handelt, insoweit diese durch Mittheilung von außen her, bewegende Kraft und damit Wirklichkeit erhalten; — so haben wir nicht nötig, ihn hier eingehender zu erörtern.

Die moderne pantheistische Wissenschaft will es durchaus nicht eingestehen, daß sie einer unendlichen Vollkraft bedarf, welche Ursache aller Möglichkeit ist und von deren thätigem Einwirken allein jegliche Wirklichkeit kommen darf; — und doch kann sie ohne solche nicht bestehen. Wir nehmen gar nicht der modernen Wissenschaft ihre Resultate, auch nicht der pantheistischen; wir erkennen im Gegentheil an, daß alle die verschiedenen pantheistischen Systeme sich große Verdienste erworben haben durch die einmütige und von allen Seiten her als berechtigt nachgewiesene Betonung der Einheit des Seins. Es muß ein Sein bestehen, von welchem alles Sein kommt und an dem alles Sein teilnimmt, welches überall als Princip und Ziel durchscheint. Ein solches Sein aber muß nicht das Unfertige zum inneren Wesen haben, sondern Sein; d. h. es muß ganz sein eigen, muß eben seine innere Natur sein. Nur was aber wirklich ist, das ist wahrhaft; alles Andere ist nur kraft der Beziehung zu etwas Anderem. Also muß ein Sein bestehen, dessen Wesen Wirklichkeit ist, das also nur ist und nichts als ist. Alles Andere ist nur, insoweit es von diesem Sein ausgeht und unter diesem Sein steht. Es besitzt also für sich allein als reinstes Eigentum, daß es auch nicht sein kann, nämlich das Möglichsein. Alles Positive in diesem Möglichsein hat sein Princip in der unbegrenzten reinsten Wirklichkeit; nur daß es auch nicht sein kann, ist ihm allein und nicht dem reinsten Sein eigen.

Mag sich der Pantheismus auf diesen Boden stellen, dann wird Klarheit in ihn kommen; und wir möchten ihm dann zurufen, was Augustin denen zurief, die am Fatum festhielten: „Haltet an der Meinung fest; ändert den Namen.“ Es wäre dies der Pantheismus, von dem Paulus spricht: „In Gott sind, leben und bewegen wir uns;“ oder: „Gott wird Alles in Allem sein.“ Das zeigt sich noch mehr bei Schelling.

b) „Die ganze Natur sollte sich in eine Intelligenz auflösen.“ „Die toten Dinge seien mißlungene Produkte der Natur, eine unreife Intelligenz.“ Die ganze Natur soll mit anderen Worten also Vermögen sein, um Intelligenz zu werden. Und dann soll wieder die Natur bereits Intelligenz sein; denn die toten Dinge sind „mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren“, was die Thätigkeit einer Intelligenz ist. Wir finden hier in anderen Ausdrücken denselben Gegenstand wie bei Kant. Man will das „Mögliche“ meiden und man macht es als Mögliches zu etwas Wirklichem d. h. zum Ausflusse dessen, was es nicht hat. Doch lassen wir dies jetzt beiseite, um einen anderen Punkt hervorzuheben.

Die Natur soll Intelligenz werden, d. h. die Natur soll eins werden mit der Vernunft. Sie soll, genauer, Natur bleiben; aber zugleich formeller Inhalt der Vernunft sein. Und zwar meint Schelling ausdrücklich die menschliche Vernunft. Wie aber soll man sich das denken? Kann ich denn verstehen vermittelst der Mauer als einer wirklich bestehenden, insofern sie von Stein, Holz, sieben Fuß, acht Zoll hoch ist? Unmöglich. Dieses Wirkliche ist wesentlich der Abschluß des Seins der Mauer; es kann nicht in mir Princip des Erkennens werden, abgesehen davon daß die Mauer als solche nicht in meiner Vernunft stehen kann. Alles Wirkliche, Einzelne ist Abschluß im Sein; es trennt und besagt, daß das betreffende Ding nicht das andere ist. Erkennen aber heißt: Verbinden. Nur wenn die Natur im Dinge ein Vermögen für das Sein ist, dann kann sie auch in der Vernunft sich finden; denn sie vermag dann eben, auch anderem und zwar vernünftigem Wirklichsein zu unterstehen. So untersteht die nämliche Natur des Weinstockes hier diesem, dort jenem einzelnen Weinstocke und vermag noch Millionen solcher einzelner Weinstöcke den Wesenscharakter eines Weinstockes zu geben. Danach ist in dieser Natur, soweit sie keine einzelne Wirklichkeit in sich trägt, nichts dem entgegen, daß sie auch in der Vernunft der Inhalt des Erkenntnisaktes, dessen bildende Form sein kann. Was also Schelling da ausspricht, daß hat nur Sinn, wenn die Natur eines Dinges als ein Vermögen für das Sein betrachtet wird. Und für die göttliche Vernunft tritt noch zudem der Umstand hinzu, daß vor ihr, die da keinerlei Nichts in sich schließt, auch das einzelne Wirklichsein als vor der es wirkenden Ursache bloßes Vermögen ist und somit mit Rücksicht auf sie das ganze natürliche Ding, mit Natur und Einzelsein, mit Vermögen und Wirklichkeit, um mit Schelling zu reden „in Intelligenz aufgelöst wird;“ denn Gott ist eben reinste, Er ist nur Vernunft.

c) Was die andere Seite der modernen Wissenschaft, den Materialismus, anbetrifft, so ist die Entgegnung noch leichter; oder vielmehr es läßt sich aus dessen Behauptungen noch schneller unsere Ansicht über die Natur des Stoffes an sich als der gesunde Kern heraus Schälen, wie ja ein solcher in allen wissenschaftlichen Systemen vorhanden sein muß. Bernhard Telesius, ein italienischer Anhänger des Materialismus, sagt: „Der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und bleibt ewig derselbe; die finstere, träge Materie kann weder vermehrt noch vermindert werden.“ Giordano Bruno: „Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Ahr, alsdann Brot, Nahrungssaft, Blut, tierischer Same, Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse u. s. f. Hier erkennen wir etwas, was sich in alle diese Dinge verwandelt und an sich immer ein und dasselbe bleibt. So scheint wirklich nichts beständig, ewig und des Namens Princip würdig zu sein, denn allein die Materie. Die Materie als absolut begreift alle Formen und Dimensionen in sich. Aber die Unendlichkeit der Formen, in denen die Materie erscheint, nimmt sie nicht von einem Anderen und gleichsam nur äußerlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor und gebiert sie aus ihrem Schoße. Wo wir sagen, daß etwas stürbe, da ist dies nur ein Hervorgang zu einem neuen Dasein, eine Auflösung dieser Verbindung, die zugleich ein Eingehen in eine neue ist.“ „Der Stoff ist ewig, es wechseln nur seine Formen,“ sagt Hoffmähler.

Da haben wir drei Autoritäten des kräftigsten Materialismus aus dem sechzehnten, siebenzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Alle drei kommen darin überein, daß der Stoff unter dem „endlosen“ Wechsel der Formen

immer derselbe bleibt. Was aber kann dann der Stoff seiner Natur nach anders sein, wie reinstes Vermögen für Alles? Denn das Wirkliche eben, das Einzelne als solches, wechselt; und jedes Ding ist, soweit es ist, ganz ein wirkliches. Es kann doch nicht dieser Stoff thatsächlich „alle Formen und Dimensionen,“ also zugleich groß und klein, Mensch und Tier sein. Mit solchen Ausdrücken wird sonach nur gemeint, daß aus dem Stoffe, wie aus einem reinen Vermögen, alles sichtbare Sein werden kann. So kann aus dem Holze ein Stuhl oder ein Tisch oder ein Pult oder sonst etwas werden; aber das Holz kann nicht im einzelnen Falle dies Alles thatsächlich sein. Nun setzen wir anstatt Stuhl, Tisch u. einfach „wirkliches Sein“, so ist eben der reine Stoff nur Vermögen, um zu sein.

Ist er aber nur ein Vermögen, aus dem Alles werden und auf Grund dessen das Eine endlos in das Andere übergehen kann, so versteht es sich wohl von selbst, daß er ein Princip für alles sichtbare Wirklichsein, aber nicht das Princip ist. Denn wären unendliche Formen dem thatsächlichen Sein nach in ihm; — so würde er eben alles dies thatsächlich sein und wäre ein Werden vom Einen zum Anderen hin ausgegeschlossen. Letzteres aber besteht; und wird gerade vom Materialismus als Hauptresultat der modernen Wissenschaft angenommen. Also muß das wirkende Princip, welches die Entwicklung, das Werden, leitet, außerhalb des Stoffes sich finden.

Der Materialismus läßt sich dadurch täuschen, daß er sieht, wie die stoffliche Entwicklung eine gleichsam so selbstverständliche, man möchte sagen, freiwillig verlaufende ist. Aber das ist eben ganz dem oben Gesagten angemessen. Jenes wirkende Princip selbst leitet die Entwicklung des Stoffes an erster Stelle, prägt die Formen ihm ein, die zur Bildung einer „Natur“ gehören, von dem der Stoff als Vermögen geschaffen worden und von dem dieser Stoff auch von Ewigkeit her hätte aus dem Nichts geschaffen werden können. Keine Einwirkung aber ist einem Werke natürlicher wie die von seiten desjenigen, der es gemacht. Raphael konnte seine Gemälde nur vollenden und nicht verschlechtern, wenn er an ihnen besserte. Eben also weil eine vom Stoffe als reinem Vermögen wesentlich geschiedene Kraft existiert, die da nur wirken, nie etwas werden kann, vermag 1. der Stoff selbst zu existieren und 2. ist das auf ihm gründende Werden oder die auf ihm sich vollziehende Entwicklung vermittelt der ihm eingepprägten das Wesen eines Dinges bestimmenden Formen ein natürlicher Vorgang. Der Stoff birgt alle Entwicklungsformen „in seinem Schoße,“ weil Alles aus ihm werden kann mit Rücksicht auf die seinem endlosen Vermögen entsprechende, von ihm dem ganzen Wesen nach aber verschiedene unbegrenzte Vollkraft. Es geht nichts gänzlich zu Grunde, weil der Stoff seiner Natur nach unvergänglich ist; und alles Vergehen eben nur bis zu diesem Stoffe reichen kann, nämlich bis zum Vermögen, ein neues Sein zu tragen.

Was der Materialismus von der beständigen Bewegung sagt, ist bereits erläutert. Es bleibt ihm — dies sei nur auch bei ihm erwähnt — ebenfalls nicht erspart, daß er vor jedem Schatten von Möglichkeit zurückschreckt und trotzdem Alles zu Möglichkeit macht. Denn ist alles Sein nur Bewegung, so ist alles Sein eben nichts Weiteres als Vermögen, als Möglichkeit; insofern, was in Bewegung ist, noch nicht da ist, wohin es sich richtet, und nicht mehr da ist, von wo es ausgegangen; also nur und einzig im Möglichen besteht.

Fassen wir das in diesem Paragraphen Gesagte nun kurz noch in einigen Sätzen des heiligen Thomas zusammen.

Nr. 6.

Zusammenfassung.

1. <sup>1)</sup> „Die Natur der Dinge ist der maßgebende Grund für die Kunst in Gott, soweit dieser Grund den Dingen eingeprägt ist und diese danach zu ihrem Zwecke hin in Bewegung sind.“ So erklärt Thomas die „Auflösung der ganzen Natur in Intelligenz,“ wie sie Schelling möchte. Gott ist die reinste Vernunft und in Ihm hat alles natürliche Sein intellektuelles Sein wie in seinem wirkenden Grunde und wie in seinem Modell und Zwecke. „Die Naturen haben da in der höchsten Vernunft,“ erklärt Augustin, „ein erhabeneres Sein wie in sich selbst.“

2. <sup>2)</sup> „Alles, was an und für sich oder direkt von der Natur gewollt ist, das ist beständig oder ewig; was nicht so von der Natur abhängt, ist nicht beständig.“ Das ist der gesunde Kern dessen, was der Materialismus als Ewigkeit des Stoffes bezeichnet. Will die Natur des Menschen, daß dieser groß oder klein, schwarz oder weiß, dumm oder weise sei? Nein. Also kann der Mensch diesen verschiedenen Zuständen wechselnd unterliegen. Will die Natur des Menschen, daß er Sinne habe, vernünftig sei? Ja. Das muß also der Mensch immer und in jedem einzelnen Falle dem Vermögen nach haben. Ebenso bleibt der Zweck jeder Natur, sobald der letzte Endzweck und nicht bloß ein Mittel dafür in Betracht kommt, immer derselbe; sowie auch die Natur eines Dinges immer das Bestehen ihrer selbst will, und kann sie nicht als einzelne bestehen, so will sie, daß sie durch Erzeugung mehr oder minder zahlreicher Einzel Dinge immer als Gattung sei.

3. <sup>3)</sup> „Die Natur mit Rücksicht auf die Wesensgattung ist gleichmäßig in jedem der betreffenden Einzel Dinge; nicht aber mit Rücksicht auf die Vollendung des Einzel Dinges als eines einzelnen.“ Damit spricht Thomas die Unterscheidung aus zwischen der Kraft in einem Einzel Dinge oder der Vollendung desselben und zwischen der einfachen Natur, deren Richtschnur gemäß die Kraft wirkt. Diese Kraft hängt vom Princip des Einzel Dinges als solchem ab; während die Natur zum Zwecke hinzeigt. Das Nämlliche sagt Thomas noch mit folgenden Worten:

4. <sup>4)</sup> „Es giebt ein doppeltes Natürliches: das Eine kommt der Natur mit Rücksicht auf die allgemeine Wesensgattung zu, das Andere mit Rücksicht auf die Natur als eine einzelne.“

Sobann spricht der Materialismus vom un erzeugbaren und unzerstörbaren Stoffe. Thomas hat das, was darin Wahrheit ist, bereits herausgeschält:

5. <sup>5)</sup> „Der Stoff war zwar nicht immer, aber er ist un erzeugbar und unvergänglich.“ Nur durch Erschaffen seitens einer mit unendlicher Voll-

<sup>1)</sup> C. G. III. 3.: „Natura est ratio artis divinae indita rebus, qua ventur ad suos fines.“

<sup>2)</sup> S. th. I. Qq. 98. art. 1.: „Omne perpetuum est per se intentum a natura et nihil aliud.“

<sup>3)</sup> II. d. 32. Qq. 1. art. 3.: „Natura quoad rationem speciei est aequaliter in quolibet suo individuo, non autem quo ad perfectionem individui.“

<sup>4)</sup> S. th. I., II. Qq. 51. art. 1.: „Naturale duplex: scilicet secundum naturam speciei et secundum naturam individui.“

<sup>5)</sup> S. th. I. Qq. 46. art. 1. ad III.: „Materia non semper fuit, licet sit ingenerabilis et incorruptibilis.“

kommenheit wirkender Kraft kann der Stoff hervorgebracht werden. Er vergeht nicht, wenn das Saatkorn in der Erde vergeht; und er wird nicht mit Pflanze; sondern diese Verwandlung kann vielmehr nur statthaben, wenn der Stoff als reines Vermögen für das neue Werden wie die notwendige Unterlage vorausgesetzt wird. Ihn also erreicht der Wechsel selber nie, sondern die zu ihm hinzutretenden, zum thatsächlichen Sein hin bestimmenden Formen, von denen die eine der anderen folgt.

6. Demnach <sup>1)</sup> „kann der Stoff wohl nicht für sich allein betrachtet thatsächlich erscheinendes Sein haben, er kann aber für sich allein Gegenstand der Vernunft und ihrer Auffassung sein.“

7. <sup>2)</sup> „Der Stoff bildet kein Wesen für sich; aber er ist Teil des inneren Sattungswezens.“ Damit nämlich die Natur eines Dinges bestehe und somit die Möglichkeit eines demgemäßen Wirkens, muß zum allgemeinen, für Alles indifferenten Vermögen des Stoffes eine bestimmende, zu einer gewissen Thätigkeit hin gerichtete Form treten; und deshalb ist „im Stoffe als solchem keinerlei wirksam thätige Kraft,“ in materia nulla est potentia activa. (S. th. III. Qq. 32, 4.)

8. <sup>3)</sup> „In vierfacher Weise bezeichnet der Ausdruck „Natur“ nach Boëtius: 1. jeder vernünftig selbständig erkennbare Gegenstand wird „Natur“ genannt; denn nur auf das Wesen oder die innere Wesenheit richtet sich die Vernunft; 2. jedes solche Wesen, objektiv betrachtet als außen im Dinge befindlich; 3. das innere Princip der Bewegung oder Veränderung als Hinneigung zu etwas; 4. das Sein selbst eines Dinges, soweit es eine Gattungsstufe einnimmt.“

9. Und die Beziehung von diesem Allem zu Gott drückt noch eingehender der heilige Lehrer aus:

10. <sup>4)</sup> „Natur bezeichnet in zweifacher Weise nach einigen, nämlich: 1. die alle Naturen bildende Natur, d. i. Gott, der die Naturen aller Dinge ordnet, oder der als Urheber der Natur alle Naturen geschaffen; — und 2. das Werkzeug Gottes in den Dingen.“

## §. 2.

### Die Natur im Menschen.

Man möge nicht meinen, wir verlören uns in Dinge, die nicht zur vorliegenden Sache gehörten. Unsere Absicht haben wir bereits kundgegeben. Die katholischen Dogmen haben das positive Ergebnis der modernen Wissenschaft nicht zu scheuen. Wir wollen der Behandlung der unbesleckten Empfängnis die breiteste Basis geben und werden sehen, wie gerade dieses

<sup>1)</sup> III. de verit. 5. ad III.: „Materia prima quamvis secundum se considerata esse non possit, potest tamen secundum se considerari.“

<sup>2)</sup> III. de ver. 5.: „Materia proprie non habet essentiam, sed est pars essentiae.“

<sup>3)</sup> II. d. 37. Qq. 1. art. 1.: „Natura secundum Boëtium dicitur quadrupliciter: scilicet omne intelligibile, omnis substantia, principium intrinsecum motus et essentia.“

<sup>4)</sup> S. th. I., II. Qq. 1. art. 2.: „Natura dicitur dupliciter secundum aliquos, scilicet natura naturans, i. e. Deus ordinans naturas omnium, sive auctor naturae vel qui creavit omnes naturas; — et ut instrumentum eas.“

Dogma kein Produkt bloß sogenannter Frömmigkeit, wie es kein Gefühlsdogma ist; sondern wie gewaltig befruchtendes Licht auf die ganze Natur hin von ihm ausströmt. Es muß ganz klar gemacht werden, in welcher Weise die Fortpflanzung eines Zustandes oder eines Merkmales in der Natur zu denken ist. Die Natur in einem einzelnen Dinge ist kein tatsächliches Wirklichsein, ein solches kann nicht fortgepflanzt werden; die tatsächliche Weise an dieser Mauer kann in keiner Weise die einer anderen sein. Die Natur ist ein Möglichsein im Dinge und deshalb vermag, was Natur in dem einen Dinge ist, auch Natur zu sein im anderen. Damit kann ohne weiteres ein Fortpflanzen, ein Übertragen verbunden sein. Und hat eine Natur von ihr selbst aus nur Gott den Herrn, die selige Anschauung Gottes nämlich, zum Zweck, kann also ein anderer Zweck sie nicht endgültig voll befriedigen; so wird, falls mit ihr ein Zustand fortgepflanzt erscheint, der an sich betrachtet geeignet ist, von Gott zu trennen, eine Sünde fortgepflanzt. Denn von sich aus hat diese Natur den Zweck, Gott selber als Seligkeit zu haben, und offen ist sie von sich aus, um dafür die ihre Kraft überragenden Mittel zu erhalten; der genannte Zustand aber wendet sie ab von ihrem Zwecke und legt in sie ein positives Hindernis, daß sie diese Mittel nicht erhält. Sich selber schuldet sie es, auf den beseligenden Zweck hin gerichtet zu sein und in ihr liegt die Schuld, daß sie, so viel an ihr liegt, von diesem Zwecke tatsächlich abgewandt ist. Von der Natur selbst aus liegt da nur ein Grund vor, ein positives Vermögen dafür, daß sie verworfen wird; dem Abgewendetsein vom Zwecke wird der wirkliche, tatsächliche Verlust desselben gerechtermaßen geschuldet; die Schuld verdient das. Gottes Barmherzigkeit aber ist dadurch nicht beschränkt. Es liegt da immer nur ein Möglichsein, ein Verdienen vor, da es sich um eine Sünde in der Natur eben handelt; und Gott ist nicht verpflichtet, diesem positiven Verdienen der Hölle ein Hindernis entgegenzustellen. Seine Gerechtigkeit verlangt vielmehr, daß der Verlust des Endzweckes folge der bestehenden Sünde. Seine Barmherzigkeit aber kann diesem Verdienste das entgegengesetzte Verdienst, die Gnade, entgegenstellen; und thut Er dies von vornherein, giebt Er im Augenblicke der Empfängnis seine Gnadenmacht, so wird aus der Naturfünde keine persönliche Sünde.

Wir müssen deshalb jetzt mehr auf das andere Princip im wirklichen Dinge, auf das erste Princip des einzelnen Wirklichseins oder der mit der Natur verbundenen Kraft eingehen. Wir thun dies, indem wir 1. die Unmöglichkeit darthun, daß die moderne Wissenschaft die Kräfte der Natur im einzelnen Dinge erkläre; — 2. indem wir den Wesenscharakter dieser Kräfte im einzelnen Dinge und ihre Harmonie mit den anderen Kräften darlegen; — 3. das Princip des Einzelseins im Menschen und das Verhältniß der verschiedenen Kräfte zur Natur und zu diesem Princip erläutern.

## Nr. 7.

Die Unmöglichkeit für die moderne Wissenschaft, die im All wirkenden Kräfte zu erklären.

Wir haben in einer vorhergehenden Nummer bereits gesehen, wie Kant dem Stoffe Anziehungs- und Abstoßungskräfte zuschreibt. Wie sollen solche Kräfte aber wirken? Der Königsberger Philosoph verwirft mit Recht eine *actio in distans*, ein durch nichts vermitteltes Wirken in die Ferne. Kant läßt

deshalb die Abstößungskräfte den Raum kontinuierlich erfüllen und stellt alle Wirkungen unter ihnen als Berührungswirkungen dar. Daraus folgert er, daß die Abstößungskraft in den ausschließlich aufeinander wirkenden Oberflächen ihren Sitz haben, somit also eine Flächenkraft sein muß. Wenn nun aber die Abstößungskraft nur in der Oberfläche des Raumelementes wohnt, was ist dann in seinem Inhalte? Nichts Anderes offenbar wie der leere Raum. Dann aber ist die kontinuierliche Raumerfüllung durch die Materie wiederum Täuschung; und wollte man diese Täuschung ruhig hinnehmen, so müßte man doch jedenfalls diese Kräfte in einer solchen Beziehung zum Raume denken, daß sie selbst keinen Raum (denn dazu gehören ja die drei Dimensionen) einnehmen. In diesem Falle erscheint es natürlicher und der Wirkungsweise der Anziehungskraft angemessener, die Abstößungskräfte nicht in den Oberflächen, sondern in den Centren der Raumelemente zu denken; erstreckt sich doch ihre Wirksamkeit gleichmäßig auf das ganze betreffende Raumelement.

Nun will freilich Kant von einem leeren Raum nichts wissen. Er folgert aus der Annahme, daß die Abstößung eine nur in unmittelbarer Berührung wirkende Kraft sei, und aus der anderen Annahme, daß die Materie den Raum kontinuierlich füllen müsse (V. Bd. S. 375, Rosenkranz' Ausg.), die Notwendigkeit, daß zwischen je zwei Punkten A und a erst ein dritter, C, gedacht werden müsse, durch welchen die Abstößung zwischen A und a vermittelt werde, weil er sowohl A näher sei als auch a, wie also diese beiden untereinander. Kant verliert sich aber da in einen Widerspruch. Denn dieselbe Schlußziehung müsse sich wiederholen für die Entfernung zwischen A und C; es müßte ein Punkt, D, in der Mitte liegen; — und ebenso zwischen A und D, es wäre da zur Vermittlung erfordert ein Punkt, E, und so weiter ins Unendliche. Daraus aber ergibt sich folgende Alternative: Entweder ist auf der endlichen Strecke zwischen A und a nur eine endliche Zahl von repulsiven Raumelementen anzutreffen; und dann besitzt auch ein jedes derselben eine endliche Größe und hat also damit zugleich auch einen leeren Raum in sich (bei Annahme einer Oberflächenkraft) oder um sich (bei Annahme einer Centrakraft), also etwas, dessen Existenz Kant leugnet; — oder es wird auf dieser Strecke eine unendliche Zahl unendlich kleiner Raumelemente angenommen und dabei der doppelte Widerspruch begangen: 1. das unendlich kleine Raumelement mit dem schlechtthin ausdehnungslosen Punkte zu identifizieren, da nur in letzterem, nicht in ersterem Centrum, Inhalt und Oberfläche wahrhaft zusammenfallen; und 2. eine real bestehende unendliche Anzahl, also eine vollendete Unendlichkeit als bestehend zu setzen, d. h. einen Begriff, den Kant (S. 357) durchaus zurückweist. Demnach erweist sich eine kontinuierliche Erfüllung des Raumes durch Flächenkräfte ebenso unmöglich, wie die durch punktuellen Atome oder Kraftcentren.

Kant räumt die Unlösbarkeit dieses Dilemmas wohl ein, will aber demselben durch die Berufung auf die Nichtrealität des Raumes entgehen. Damit wird jedoch die Sache nur schlimmer. Denn es wird dadurch die Sache auf das subjektive Gebiet hinübergespielt; und da, im Reiche des Denkens selber, ist der Widerspruch noch weit weniger erträglich wie im Reiche des Seins.

Wir könnten uns mit diesem Beispiele aus der modernen Wissenschaft begnügen. Denn wenn sie die niedrigsten Kräfte, welche in den Dingen als Gliedern des All walten, nicht erklären kann, jene Kräfte, die gerade nach ihr die Grundlage und Stütze für alle anderen bilden; — so kann dies um so weniger mit den höheren Kräften der Fall sein. Wir möchten jedoch

nach an einem anderen modernen Philosophen den Beweis führen, daß der richtige Weg aus dem Knäuel von Widersprüchen den Vertretern der modernen Wissenschaft wohl vorschwebt, aber nicht mit sicheren Schritten betreten wird; weil sie sich nicht entschließen können, der Forderung der Vernunft gemäß auf der einen Seite ein reines, passives, aber wirkliches Vermögen anzunehmen, aus dem Alles werden kann, und auf der anderen Seite eine reine, durchaus wirksame Kraft, die Alles wirken kann. Wir entnehmen die nachfolgende Stelle aus Ulrici („Natur und Gott,“ 2. Aufl. S. 488).

Dieser Philosoph hält mit Kant fest an der Continuität der Raumerfüllung sowie an der Unmöglichkeit einer *actio in distans*; verwirft aber Kants unendliche Kleinheit der Elemente und sucht der Leere innerhalb der endlich, d. h. begrenzt großen, Kräfte dadurch zu entgehen, daß er den eigentlichen Ort oder Sitz der Kraft zwar in das Centrum des betreffenden Raumelements verlegt, jedoch der Ansicht ist, daß die Kraft durch die Wirkungssphäre ihrer Widerstandskraft eine bestimmte Größe und Gestalt habe. Lassen wir ihm diese „Kraftwesen“ oder „Atome,“ wie er sie nennt, wozon bereits ein Atom als Verbindung mehrerer verschiedenartiger Kräfte in einem Raumpunkte zu fassen ist; und sehen wir, wie diese „Atome,“ sich zu der Leugnung einer *actio in distans* verhalten: „Ja, selbst einander berührende Atome können zwar wohl, wenn sie aufeinander treffen, sich gegenseitig abstoßen, nicht aber unmittelbar eine anziehende Wirkung aufeinander ausüben, weil damit jedes derselben doch das ihm gesetzte Maß der Ausdehnung durchbrechen und so seine bestimmte Größe überschreiten würde. . . Sind nichtsdestoweniger dem Stoffe gewisse Anziehungskräfte beizulegen, d. h. verbinden sich mit der Widerstandskraft noch andere positive, nach außen gerichtete Kräfte; — so muß notwendig ein Medium angenommen werden, das, nicht atomistisch gebrochen, sondern in sich selbst schlechthin kontinuierlich, die Wirkung eines Atoms (Körpers) auf das andere vermittelt, sie von einem zum anderen selbstthätig überträgt.“

Die „gewissen Anziehungskräfte“, welche den Atomen noch außer der Widerstandskraft zukommen, sind aber nach Ulrici: Gravitation, Adhäsion, Kohäsion, chemische Affinität, Electricität, Magnetismus, Lebenskraft zc. Alle diese muß also eine kontinuierliche d. h. alle Atome durchbringende Kraft zu einer Wirkung aufeinander erst dadurch befähigen, daß sie dieselben von einem Atom (Körper) auf das andere selbstthätig, das will sagen, nur allein auf sich angewiesen überträgt. Die an sich kraftlosen Kräfte werden demnach erst wirksam, wenn sie durch eine neue Kraft getragen sind, welche sie, die mit Rücksicht aufeinander un durchbringlichen, durchbringt. Eine solche Urkraft kann nicht punktuell oder atommäßig zu fassen sein, so daß sie substantiell in einem ausdehnungslosen Centrum ihren Sitz habe und trotzdem ihre Wirkungssphäre den Weltenraum erfülle. Denn das wäre 1. wieder die *actio in distans*, und 2. wäre eine solche Kraft eben ein Atom wie die anderen und wäre kein Grund vorhanden, warum sie nicht unmittelbar den einzelnen Atomen zukomme. Diese Urkraft kann auch kein Fluidum sein, das allen Raum kontinuierlich erfülle; denn das wäre eben nur wieder, wenn auch noch so feiner, Stoff und man sucht nach Kräften, die da zur Widerstandskraft, welche dem stofflichen Atom an und für sich, seiner Natur nach, eigen sein soll, im Gegensatz stehen.

Überall, wenn der Vertreter der modernen Wissenschaft mit Ernst folgerichtig weiter denken will, tritt ihm wie von freien Stücken und wie selbstverständlich die Wahrheit entgegen; — möchte er sich durch die

vorurtheilsvolle Furcht, er könnte am Ende genötigt sein, kraft der Vernunft allein einen allgewaltigen Gott anzuerkennen und am Ende gezwungen zu werden, auf das feste Fundament des Glaubens zu treten, von der vernünftigen Schlussfolge nicht immer zurückhalten lassen. Wie natürlich ergiebt sich der Wesenscharakter der Kräfte in den Naturen der einzelnen Dinge und ihre gegenseitige Harmonie aus der richtigen Auffassung der Natur!

Nr. 8.

Der Wesenscharakter der Kräfte in den Naturen der einzelnen Dinge.

Es ist eine falsche Vorstellung, zu meinen, der Stoff sei seiner Natur nach wie ein Stück Tuch, das man in Stücke schneidet, so daß in jedem Dinge wie ein Teilchen Stoff wäre. Vielmehr wird von dem einen Dinge so voll und gut wie vom anderen ausgesagt, es sei stofflich; das Staubkorn ist durchaus eben so stofflich wie der mächtige Felsblock, ein leichtes Gas ganz gleichermaßen wie der verheerende Orkan. Der Stoff ist seinem Wesen nach ganz in jedem einzelnen Dinge, so klein dieses sein mag. Denn jegliches, auch das geringste, erstreckt sich auf das All; es schließt in sich ein Vermögen, wonach es je in seiner Weise Alles werden kann, während es dem tatsächlichen Sein nach dieses und nicht jenes ist. Nur dies ist beim Stoffe etwas ihm allein Eigenes, daß sein Wesen, weil eben Vermögen ohne Ende, nur von jener Vernunft erschöpfend aufgefaßt wird, welche ohne Ende tatsächliche Wirklichkeit ist. Eine begrenzte Vernunftkraft faßt den Stoff nur auf vermittelt der zu irgend einem tatsächlichen Sein ihn bestimmenden Form: vermittelt des Gattungswesens.

Kraft einer solchen bestimmten Natur aber macht sich der zu Grunde liegende Stoff ganz seinem eigenen Wesen gemäß geltend durch die Vermögen oder Kräfte. Da erscheint so recht, zumal für die Vernunft, das „ohne Grenzen“ der Natur des Stoffes in jedem Dinge. Denn jedes Ding offenbart auf Grund seiner Natur durch seine Kräfte den Drang in ihm zum All; es will gleichsam vielmehr ein Glied des All sein, vielmehr stetig Anderes werden, als selbst für sich sein. Wie herrlich treibt der breite Strom seine Wasser nach dem Meere! Warum? Um da zu verschwinden als einzelner Strom. Raum erwacht die Erde aus dem Winterschlaf, da beginnt auch schon die Erde freudig zu sprossen; mit saftigem Grün bedeckt sie sich; Blumen in den mannigfaltigsten Farben schmücken sie; mächtig erheben aus ihr die Fruchtbaaren. Sie wendet ihre Kraft auf für anderes Sein; alle die Früchte ihrer Thätigkeit verschwinden im Dienste von Menschen und Tier. Prachtvoll leuchten die Himmelskörper da oben; mit Majestät und befruchtender Kraft dringt ihr Licht auf die Erde; sie selber aber haben davon keinen Nutzen; ihre Kraft dient dazu, daß sie zeige, wie diese großartigen Wesen das Vermögen haben, im All sich geltend zu machen.

In diesem Streben zum All hin, in der Offenbarmachung der Natur des Stoffes, findet aber jede einzelne Natur zugleich ihre eigene Zweckvollendung; und dies ist der treffendste Beweis dafür, daß gerade die tiefste Grundlage jeder Natur in den Dingen das Vermögen ist, Alles zu werden, d. h. ein lebendiges Glied des All zu sein, da kein einzelnes dieser Dinge Alles zugleich sein kann. Oder wird nicht der Strom selber um so gewaltiger, je mehr er zum Meere drängt? Ist nicht die Erde um so fruchtbarer und thatkräftiger,

je mehr sie dem Nutzen anderer Wesen dient? Leuchten nicht jene Sterne am schönsten, deren Licht am tiefsten und nach der weitesten Ferne hin einbringt? Die eigene bestimmte Natur eines jeden Dinges beschränkt den Stoff in seinem Vermögen für Alles. Aber die Kräfte, welche dieser bestimmten und beschränkten Natur eigen sind, öffnen naturgemäß den Weg wieder zum All und zeigen so am allerbesten, daß die bestimmende und beschränkende Wesensform durch den Stoff immer nach Weise der Natur des Stoffes ausgenommen worden ist. Jede dieser Naturen ist an sich wieder Möglichkeit; aber Möglichkeit nach einer gewissen Seite hin, in einer gewissen Richtung nämlich am All teilzunehmen. Danach richten sich nun die zwei Momente, welche jede Kraft zusammensetzen: ihr Geschlecht oder ihre „Art“ und ihre Gattung; denn sie gehen einerseits aus von der jedesmaligen Natur im Dinge und richten sich auf die Vollendung, vermittelst deren dieses Ding schließlich an der Vollendung des All teilnimmt.

Gehen wir mehr ins Einzelne. Wenn wir bisher bereits so oft den Stoff als solchen von der bestimmenden Wesensform getrennt haben, so daß aus beiden Elementen zusammen erst die bestimmte Natur im einzelnen Dinge gebildet wird; wenn wir nun wieder diese Natur trennen von den zu ihr hinzutretenden Kräften oder Vermögen, und ebenso vom Princip des Einzelseins und schließlich alles dies als verschiedene Stufen von Möglichkeit noch vom thatsächlichen Sein der Existenz; — so muß dies in der richtigen Weise verstanden werden. Es sind dies nicht Elemente, die ein Ding etwa so zusammensetzen wie Steine einen Bau, wie Menschen einen Staat; — es ist auch nicht für den Stoff eine andere besondere bewirkende Ursache oder auch nur ein anderer besonderer bewirkender Akt zu denken wie etwa für die Form, so daß von daher eine reale, objektiv bestehende Verschiedenheit in den genannten Wirkungen sich ableitete. Nein; das ganze thatsächlich in die Erscheinung tretende Ding ist eine einheitliche Wirkung, es ist nur ein Thatsächliches.

Dieser Unterschied zwischen Stoff und Form, zwischen Natur und Princip des Einzelseins, zwischen dem Allem und der Existenz d. h. der Wirklichkeit, kommt von der Seite des Möglichseins her. Oder hat der Stoff als empfangendes Vermögen für Alles von sich aus bereits eine bestimmte Natur und somit die nächste Möglichkeit für das wirkliche Sein, das ja eben nur als begrenztes gedacht werden kann? Offenbar nicht; es wäre dies ja gegen seine Natur. Von dieser Seite her also ist es real, d. h. objektiv von außen her, nicht dasselbe: Stoff zu sein oder allgemeines, unterschiedsloses Vermögen für das Sein; — und Wesensform oder Natur zu sein, d. h. Vermögen nur für dieses Sein, nämlich für eine von anderen unterschiedene Gattungsstufe. So z. B. ist es der Natur nach die gleiche Luft, die draußen ist und da Kälte verbreitet, und die innen im Zimmer ist und da näher bestimmt ist für die Erwärmung. Es besteht im Zimmer nicht dem thatsächlichen Sein nach eine zweifache Luft: eine Luft, die erwärmt werden kann, und eine Luft, die erwärmt ist. Aber doch ist es nicht dasselbe von der Luft aus, Luft zu sein — und erwärmt zu sein; sonst wäre jede Luft warm, wenn auch im einzelnen Falle die nämliche Luft es ist, die da „Luft“ und die „warm“ ist.

Ähnlich geht es mit der „Natur“ in einem Dinge und dem „Princip des Einzelseins“. Der Unterschied kommt nicht vom wirkenden Grunde; er kommt vom Möglichsein her. Das „Menschsein“ bringt noch nicht an und für sich mit sich, daß ich dieser einzelne Mensch bin; es ist dies real nicht dasselbe. Und so ist mit keinerlei Art von Möglichkeit von dieser selbst

aus schlecht hin das Wirklichsein, die wirkliche Existenz überhaupt, verbunden; nichts, was an sich nur im Zustande der Möglichkeit ist, hat damit zugleich bereits Wirklichkeit.

Was haben solche Unterschiede aber, ob sie nämlich real oder bloß dem Gedanken nach bestehen, für einen praktischen Nutzen? Einen sehr großen; und deshalb wollten wir von vornherein sie recht genau bestimmen. Das Thätigsein des betreffenden Dinges nämlich kann bei jedem dieser Unterschiede gemäß der entsprechenden Möglichkeit stehen bleiben. Der Weinstock z. B. bringt Blätter hervor, die noch Weiterem in ihm selber dienen; er bringt Weintrauben hervor, die nicht reif werden, also wohl bis zur Natur des Weinstockes gelangen, nicht aber bis zur entsprechenden wirklichen Frucht; er bringt schließlich gute, süße Frucht hervor, wo sein ganzes wirkliches Sein sich wieder spiegelt. Hier liegt die Möglichkeit der Sünde oder überhaupt eines Mangels. Der Mensch bleibt stehen, wenn er sündigt, bei einem Vermögen als solchem, ohne daß er dessen wirklichen Zweck festhält; er bleibt stehen bei der Natur, er bleibt stehen bei einer Leidenschaft, überhaupt bei etwas, was noch Weiterem in ihm selbst zu dienen berufen ist und nicht den letzten Endzweck und somit den schließlichen Vorteil des thätigen Menschen selbst zur maßgebenden Richtschnur hat; er wird also Knecht, während er seiner Natur nach zu herrschen berufen ist. Wäre der Stoff schon seinem Wesen nach bestimmte Natur, diese wieder ihrem Wesen nach bereits einzelne Wirklichkeit, so gäbe es eben keine andere Möglichkeit als immer das zu thun, was dem Zwecke der einzelnen Natur entspricht. Doch dies nur im Vorübergehen, damit der Leser nicht meine, wir ermüden ihn zwecklos durch metaphysische Erörterungen.

Die Kräfte oder Vermögen in einem Dinge offenbaren eben zu allererst durch ihre ganze „Art“ diesen Unterschied in den jetzt berührten Zuständen des Möglichseins. Ihre Zahl, ihre Wirkungsweise, ihre gegenseitige Ordnung bestimmt sich zwar nicht nach der Beziehung des Stoffes oder der Natur zum thatsächlichen Sein der Existenz, dem sogenannten *primum esse*; wohl aber nach den Beziehungen, welche die innere Natur nach außen, zur Vollenbung hin hat, dem sogenannten *secundum esse*. Es besteht ein vom anderen verschiedenes Vermögen, es bestehen mannigfache Fähigkeiten oder Potenzen dann, wenn die äußeren Dinge nicht die gleichen Beziehungen haben zur inneren Natur des betreffenden Dinges. Nehmen wir ein Beispiel.

Ist die Beziehung der äußeren Dinge zum vernünftigen Wesen die gleiche, wenn dieselben bloß aufgefaßt oder wenn sie geliebt, resp. erstrebt werden? Keineswegs; vielmehr besteht in diesen Beziehungen als solchen ein offener Gegensatz. Damit die Dinge aufgefaßt werden, müssen sie innerhalb der Vernunft sein; sie treten da ein in die Vernunft; die Vermittlung zur das vernünftige Auffassen ist die allgemeine Natur im Dinge, die an sich nur Vermögen ist. Dagegen müssen, um geliebt oder erstrebt zu werden, die Dinge außen bleiben; das vernünftige Wesen bewegt sich zu ihnen hin, nicht sie zu ihm; denn nicht das Allgemeine, das reine Möglichsein im Dinge, wird erstrebt, sondern das Wirklich-, das Einzelsein. Danach bilden sich also zwei verschiedene „Arten“ von Vermögen: das Willensvermögen und das Vernunftvermögen.

Ähnlich verhält es sich mit den drei Vermögen jeder Pflanze. Das Nährvermögen ist von der betreffenden Pflanze aus nicht das nämliche Vermögen wie das Vermögen zu wachsen. Denn die Pflanze kann sich nähren, ohne zu wachsen oder sogar indem sie zurückgeht. Das Fort-

pflanzungsvermögen ist eine dritte Art Vermögen; denn das Nähren und Wachsen richtet sich bloß auf die einzelne Pflanze, die da wächst und sich nährt, während das Fortpflanzungsvermögen sich richtet auf die Gattung. Für die Sinne im sinnbegabten Wesen hat Thomas im ersten Teile den Unterschied nach den verschiedenen Arten eingehend festgestellt. Es gilt aber hier vom Unterschiede zwischen den einzelnen Vermögen und zwischen ihnen und der inneren Natur des Dinges, dasselbe was eben gesagt worden vom Unterschiede einer solchen Natur und des Stoffes. Dieser Unterschied besteht nur von seiten des Möglichsseins her; nicht von seiten der wirkenden Ursache oder auch nur des thatsächlichen Aktes. Das eine Vermögen ist verschieden der Art nach vom anderen, weil damit daß ein Ding dieses Bestimmte kann nicht zugleich es gegeben ist, daß es auch etwas Anderes kann; und der Unterschied zwischen solchen Vermögen und der inneren Natur besteht darin, daß die Natur nur das Vermögen enthält, überhaupt zu sein, nicht aber, in bestimmter Weise, d. h. nach dieser Seite hin und nicht nach jener, mit den Dingen außen in lebendige Verbindung zu treten.

Werden nun die Verhältnisse der äußeren Dinge und der Einfluss, welcher von ihnen aus sich auf eine einzelne Natur richtet, erwogen, so haben wir nicht mehr die noch weiter bestimmbareren „Arten“, sondern die Gattungen der Vermögen oder Kräfte. Ähnlich wie sich der Stoff als ganz allgemeines Vermögen etwas zu werden verhält zur Natur als Vermögen für eine bestimmte Seinstufe; — so verhält sich die „Art“ in den Vermögen, ihr genus, zu den bestimmten Gattungen, den species. Die Art wird in mehrfachen Gattungen näher bestimmt, so aber daß die ganze Art in jeder Gattung enthalten ist, wie in jeder stofflichen Natur der Stoff gemäß seiner ganzen Wesensnatur besteht. So richtet sich die Vernunft auf die Gründe des Seins. Das ist die Art ihrer Thätigkeit. Unter den Gründen des Seins außen aber giebt es ganz allgemeine, erste Gründe; es giebt vermittelnde Gründe, die auf die ersten wieder zurückgeführt werden können; und es giebt Wahrscheinlichkeitsgründe. Danach entstehen verschiedene species der Zustände in der Vernunft selber, also verschiedene Gattungen von Kräften, wie die Weisheit, die Wissenschaft, die bloße Meinung; so zwar, daß überall die ganze Vernunft da erscheint, aber verschiedenartig je nach den von außen kommenden, das Erkennen vollendenden Ursachen bestimmt. Dasselbe gilt vom Willen.

Hier öffnet sich bereits für den Leser der Weg zur Harmonie der Kräfte im All; und zugleich, was um des besonderen Zweckes willen hier betont wird, für die Überzeugung, in welcher Weise eine einzige Sünde die ganze Natur vergiften und umgekehrt eine Gnade die ganze Natur befruchten konnte.

## Nr. 9.

### Die Harmonie der Kräfte im All. °

Wir müssen, um ja keine Behauptung unbegründet zu lassen, auf einen bereits öfter erwähnten Punkt näher eingehen, der sowohl für unseren besonderen Zweck wie auch für die Naturforschung im allgemeinen von höchster Wichtigkeit ist.

Die Thatsache steht fest und liegt für alle offen vor. Die ganze Natur des Stoffes ist in jedem stofflichen Wesen und in jeder stofflichen.

Eigenschaft. So getrennt diese Wesen sonst im wirklichen Bestande sein mögen, von allen wird in voller Wahrheit ausgesagt, daß sie stofflich sind; und wer genau nachsieht, wird sich immer mehr davon überzeugen, daß diese volle Natur des Stoffes eben nichts Anderes ist als, wie auch immer, Alles werden, zu Allem sich entwickeln zu können, eine positive Möglichkeit in sich zu haben für Alles. Das ist die „kontinuierliche“ Grundlage alles Sichtbaren. Diese Grundlage tritt offen hervor, sobald der Stoff an sich in eine abgegrenzte Natur ausmündet d. h. zu einem bestimmten Seinskreise hin bestimmt wird. Oder ist der eine Mensch nicht ganz gleicherweise Mensch wie der andere? Ist nicht der Weinstock in Amerika ganz kraft der gleichen Natur Weinstock wie in Europa? Oder war die Natur des Löwen, des Lichtes, der Wärme auch nur im geringsten eine andere vor sechstausend Jahren wie sie heute ist? Dasselbe hat statt bei den Vermögen oder Fähigkeiten oder Kräften. Die ganze Vernunft ist thätig, wenn ich Gott erkenne und wenn ich ein Stäubchen erkenne; und mag ich tausendmal einen Vernunftakt setzen, immer ist das ganze Vernunftvermögen in jedem, nie bloß ein Teil, nie in vermindelter oder vermehrter Theilnahme.

Drücken wir die nämliche Thatsache noch anders aus, damit jeder verstehe, wie es sich hier um etwas durchaus Erfahrungsgemäßes handelt! Jeder Mensch ist seinem ganzen Sein nach ein stoffliches Wesen; er ist seinem ganzen Sein nach Mensch; er ist seinem ganzen Sein nach vernünftig; er ist seinem ganzen Sein nach sinnbegabt; er ist seinem ganzen Sein nach etwas Wirkliches. Man sagt dies Alles einfach und schlechthin von ihm aus, ohne einen Zusatz zu machen; und man sagt es aus, solange ein Mensch thatsächlich besteht. Also bleibt dies Alles auch immer ganz daselbe während daß ein Mensch existiert, wogegen die Einzelheiten an ihm dem thatsächlichen Sein nach wechseln. Und das Nämliche gilt vom Steine, vom Wasser, von der Pflanze. Jegliches irdisch-stoffliche Ding bringt in seiner Natur, in seinen Vermögen und Kräften nämlich zum Ausdruck, daß es anders sein kann; und zumal geschieht dies beim Thätigsein, es kann immer mit der thatsächlich in Erscheinung tretenden Thätigkeit eine andere der Möglichkeit im handelnden nach bestehen. Das Wirklichsein der uns umgebenden Naturen macht vornehmlich offenbar den Grundcharakter des Stoffes, daß er „Alles werden kann.“

Es wird erwidert, solche Beziehungen, wie sie den genannten Begriffen entsprechen, seien nur Erzeugnisse der Vernunft. Danach wird aber nicht gefragt, ob diese Begriffe außen eigenes wirkliches Sein haben; sondern die Frage ist die, ob außen ein positives Möglichsein existiere, was zu derartigen Begriffen den Anstoß gebe. Nicht ob außen, in den Dingen, also objectiv die Natur „Mensch“ z. B. mit ihrer Allgemeinheit als Einzelbeing, ob etwa ein „Mensch im allgemeinen“, ein in diesem Sinne universaler Mensch, sei es stofflich sei es geistig, als Idee existiere; wird gefragt. Es wird zugegeben und ist nach dem Gesagten sogar selbstverständlich, daß die Idee „Mensch“ als einzeln existierende Form nur innerhalb der Vernunft ist. Vielmehr wird danach gefragt, ob außen Einzelbeinge existieren, denen objectiv, d. h. abgesehen von allen Vernunftvermögen, das Vermögen innewohnt, eine solche Idee, wie die z. B. „Mensch“, in der Vernunft zu erzeugen oder die Vernunft zu deren Erzeugen zu veranlassen.

Und da kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Es tritt uns, ganz abgesehen von aller vernünftigen Thätigkeit in uns, in der Pflanze etwas entgegen, was nicht vom einzelnen Menschen aus uns entgegentritt; so daß

wir dort die Idee „Pflanze“ gewinnen, hier die Idee „Mensch“. Dies macht nicht unsere Vernunft, daß in der Pflanze ein anderes Vermögen existiert rücksichtlich unserer vernünftigen Ideenbildung wie im Menschen; unsere Vernunft vollendet nur das Vermögen für das Sein außen, indem sie das vernünftige Einzel- oder Wirklichsein hinzufügt, so daß das allgemeine Gattungsvermögen außen, was sonst vielen gemeinsam ist und keine einzelne, von Allem geschiedene Existenz hat, nun als Wesensgattung einzeln dasteht in der Vernunft, nämlich als geistige Idee.

Dasselbe gilt aber vom Stoffe als solchem. Unsere Vernunft macht nicht, daß die stofflichen Dinge in sich enthalten das stete Geeignetsein, um endlos Anderes zu werden. Dies stellt sich vom Dinge aus vor. Umgekehrt aber ist diese Natur des Stoffes nicht außen in der Weise, wie die weiße Farbe außen ist, welche der Sinn aufsaugt. Die Vernunft vollendet in sich das allgemeine Vermögen in den stofflichen Dingen immer anders zu werden, also den eigentlichen Stoff, wie er außen ist, der da allem Stofflichen gemeinsam ist; die Vernunft giebt diesem Vermögen innerhalb ihrer selbst eine Einzelseiendheit, so daß es nun in etwa als Idee, als vom Sein nämlich außen und von den anderen Erzeugnissen in der Vernunft geschieden, dasteht.

Daß aber dieses allgemeine Vermögen in allen stofflichen Dingen gerade als Vermögen, um allem Werden als Grundlage zu dienen, hingestellt werde; darum handelt es sich hier. Der Stoff selbst, so aufgefaßt, ist das „Kontinuierliche“ in den Dingen. Es ist dies keine reine Kraft (Dynamismus); und es ist kein fühlbarer, sichtbarer, greifbarer Stoff (Atomismus). Es ist positives Vermögen, das in allen Dingen die Einwirkungen der zeugenden und verändernden Ursachen aufnimmt und trägt. Die ganze moderne Wissenschaft, mag sie sich Idealismus oder Materialismus nennen, nimmt zuletzt bei allen Schwierigkeiten ihre Zuflucht zum „Unendlichen,“ zu „unendlichen“ Reihen, zu „endlosen“ Zeiten, „endlosen“ Entfernungen; d. h. nüchtern gesprochen: Die moderne Wissenschaft wird von allen Seiten her gleichsam gezwungen, und zwar gezwungen durch die vorliegenden Thatfachen, ein endloses Vermögen, um Alles zu werden, als gemeinsamen Stoff anzunehmen. Sie kann mit solchem Vermögen alle ihre Schwierigkeiten lösen. Warum?

Weil sich ein solches Vermögen als absoluter Anfang oder erstes thatsächliches Princip schlechtthin gar nicht denken läßt. Es führt sogleich und direkt zur reinsten, überall wirkenden Kraft. Soll eine Last von zehntausend Kilogramm möglich sein, um gehoben zu werden, so muß eine Kraft existieren, welche dieser Last entspricht. Soll ein endloses Vermögen, um Alles zu werden, positiv bestehen, in dem also keinerlei Beziehung zu irgend welchem bestimmtem abgegrenzten Sein zu finden ist, so muß eine unendliche Kraft zugleich bestehen, durch deren Existenz eben erst ein solches Vermögen möglich wird. Und da es sich hier um Sein handelt, um ein Vermögen nämlich für das Sein, so muß diese unendliche Kraft eben als unendlich da stehen im thatsächlichen Sein, so zwar daß sie absolut nichts mehr werden kann. Da ferner ein solches Vermögen nicht den Sinnen zugänglich ist, die nur auffassen, insoweit etwas außen bereits vollendetes Einzelsein hat, sondern einzig der Vernunft; so muß die ihm entsprechende wirkende Kraft rein Vernunft sein. Da schließlich das genannte endlose Vermögen abseht von Zeit und Raum, vor aller Zeit und vor allem Raume da ist und, wie Thomas sagt, erst durch die Quantität der Zeit

und dem Raume unterworfen wird; — so muß die unendlich wirksame Kraft alle Zeit und allen Raum umfassen d. h. ewig und unermesslich, aller Zeit und in allen Orten gegenwärtig sein.

Da steht das eigentlich „kontinuierliche“ des Materialismus vor uns; nicht allein mehr von der leidenden, empfangenden, sondern auch von der wirksamen Seite her. Das ist die wahre, rein auf sich und ihren Willen angewiesene Urkraft und Urvernunft, welche alle Thätigkeit bestimmter Wesen vermittelt; jenes wahre Medium für die gesamten Einzelwesen, welches deren Thätigkeit erst ermöglicht, indem es den Stoff einerseits als einheitliche Unterlage für alles stoffliche Thätigsein hinstellt und andererseits den einzelnen Naturen, je nach deren Beschaffenheit, ihre wirksamen Kräfte giebt. Es ist damit die Harmonie der Kräfte im All von vornherein ermöglicht. Wer von dieser einheitlich verbindenden Kraft sich entfernt, von ihr abweicht, der wird notwendig seinem Zwecke entfremdet und setzt sich, weil er den einen unter den Weltkräften einseitig sich überläßt, in streitenden Gegensatz zu den anderen. Denn wie macht sich nun die Harmonie von den einzelnen Kräften selber aus; — oder in welcher Weise haben diese letzteren Anteil an der Harmonie in der Weltentwicklung?

Aristoteles definiert (Metaph. 5.) die Potenz oder Kraft in einer beschränkten Natur als „*principium motus in alio.*“ Die Natur selbst nämlich ist „das Princip der Bewegung oder Veränderung im Dinge selbst“ (*principium motus in eo quod movetur*); die bloße Kraft oder das Vermögen ist „ein Princip der Bewegung, die in einem Anderen ihren Ursprung oder ihren Sitz hat.“ Es drückt diese Begriffsbestimmung in kurzen Worten aus, was wir in der vorigen Nummer erklärten. Die Kraft ist die Verbindung mit dem anderen Sein, wogegen die Natur das Princip des eigenen Seins ist, also das eigene Sein begründet. Und zwar vermittelt die Kraft eine solche Verbindung in zweifacher Weise: entweder nämlich ist sie das Princip, um unter dem Einwirken anderen Seins zu leiden, also etwas zu empfangen; — oder sie ist das Princip, um auf anderes Sein einzuwirken, und somit etwas zu geben. Die zur ersten Klasse gehörigen Kräfte sind „leidende“, „passive“ genannt; die zur zweiten Klasse gehörigen „wirkende“ oder *potentiae activae*. Danach also regeln sich die Wechselbeziehungen zwischen den beschränkten Naturen, in Leiden und Wirken, Empfangen und Geben; und entwickeln sich alle insgesamt zu je ihrer Vollenbung. Denn was die eine im Überflusse besitzt, dazu besteht in der anderen ein Vermögen, um daran teil zu nehmen, davon zu empfangen; woran die eine aber einen Mangel hat, dafür besteht in der anderen eine Kraft, um davon zu geben.

Dem Feuer z. B. kommt die Wärme seiner Natur nach, also ungemessen und sonach im Überflusse, zu. Der Pflanze aber mangelt es an Wärme und doch hat sie deren ihrer Natur nach nötig. Deshalb hat die Pflanze das Nährvermögen, welches vermittelt der in selbiges einwirkenden Wärme die Nahrung in die Substanz der Pflanze verwandelt. Ebenso ist es beim tierischen Körper; wo vermittelt der Wärme die Nahrung verdaut und der tierischen Substanz assimilirt wird. Was im Feuer Wesen oder Natur ist, das wird so in der Pflanze oder im Tiere zuthat zum Wesen; es wird da *Accidenz*. Die Pflanze aber ihrerseits, deren Natur es ist zu leben, verleiht wieder in ungemessener Weise der in sie eingetretenen Wärme, daß diese am Leben teil hat. Der Mensch, den ich außen sehe und den meine Vernunft auffaßt, ist von Natur ein selbständig für sich bestehendes Wesen; tritt er in meine Vernunft, so verleiht er dieser, daß sie einen Menschen

auffaßt, er wird in ihr „Zuthat“, Accidens, eine zum Vermögen der Vernunft hinzutretende, dieses bestimmende Idee. Dafür aber verleiht die Vernunft es wieder dem Menschen, daß er am vernünftigen Leben, was da ihrerseits ihre Natur ist, teilnimmt. So geschieht es durchweg. Was in dem einen Dinge Natur ist, das wird im anderen vollendende Zuthat; und so vollendet sich die Gesamtnatur durchaus in sich selbst vermittelt der Vermögen oder Kräfte, die da das bestimmbare Element, das genus oder die „Art“, von jener Natur haben, in welcher sie sich finden; und das sie bestimmende Element, die species oder Gattung, von jenen Gegenständen, welche außen sich finden und geeignet sind, die betreffende beschränkte Natur zu vollenden.

Und wenn wir nun das innerste Wesen dieser Kräfte oder Potenzen recht faßlich kennzeichnen müßten, so würden wir sie Ähnlichkeiten oder Bilder nennen von dem, was in anderen Dingen Natur ist und was da jene Naturen, in denen die Potenzen ihren Sitz haben, vollenden soll. Sowie ich nämlich auf Grund des Bildes einer Person zwar nicht diese Person, vielmehr, eben weil ich nur das Bild habe, von ihr als Person getrennt bin; wie aber vermittelt eines solchen Bildes diese andere Person auf mich einwirkt, in mir Liebe zu ihr erweckt, das Andenken in mir auffrischt &c.; — so dienen die Potenzen oder Kräfte dazu, einerseits zu zeigen, wie die betreffenden Naturen voneinander getrennt sind; andererseits aber auch sind sie gleichsam Unterpfeiler, daß jene Naturen, auf welche sie sich richten, auf die anderen, denen die Kräfte zugehören, naturgemäß einwirken. Die Potenzen sind Vertreter fremder Naturen bei den eigenen; kein neues Sein tritt in die einzelnen Naturen, um sie zu vollenden, sondern die Natur als Ganzes vollendet dadurch ihre Teile, daß diese in Überfluß und Mangel sich gegenseitig gleichsam aushelfen.

Die Natur als Ganzes? Gewiß; die Naturen werden in ihrer gegenseitigen Verbindung und Wechselwirkung bemessen durch die Vernunft. Die Natur soll in sich selber als Natur ihr Maß und ihre Richtschnur haben. Die einzelnen Naturen sollen sich nicht nur gegenseitig vollenden und in ihrem Bereiche als Naturen bleiben; sie sollen auch die sie in ihrem Thätigsein gegeneinander abwägende Kraft in sich tragen. Das geschieht, indem die Naturen in die Vernunft eintreten. Die Vernunft nimmt alle Naturen in sich auf; denn sie treten in die Vernunft ein gerade als endlose d. h. kraft ihres tiefsten Fundamentes. Die Vernunft erfährt deren einiges Grundvermögen, den Stoff an sich, wenn sie auch dessen Natur nicht sich immer klar gegenwärtig hält; unbewußt wird die Vernunft doch durch diese Natur beeinflusst und bestimmt. Nur aber insoweit die Dinge endlich und beschränkt, also in der thatsächlichen Wirklichkeit sind, stehen sie im Gegensatz zu einander; nicht weil in ihnen endloses Vermögen ruht; denn ihr Wirklichsein besteht eben darin, daß das Eine nicht das Andere ist. In der Vernunft also, welche das Endlose auffaßt, hilft das Schwarze, die Vorzüge des Weißen zu erkennen; wie der Mangel überhaupt den Wert der Vollendung beleuchtet. In der Vernunft bestehen nur verschiedene Grade der Vollkommenheit, wenn sie die Naturen in sich hat; der niedere Grad der Vollkommenheit läßt dabei heller hervortreten den höheren.

Da also der Mensch kraft seiner Vernunft das Unendliche in jedem Dinge erfährt und dieses Unendliche im Dinge, sei es als Stoff sei es als Natur sei es als Vermögen, die Richtschnur des Thätigseins bildet, so hat er es seiner Natur nach, zu welcher das Vernunftvermögen gehört, in sich, jegliches Stoffliche dessen eigener Natur gemäß zu leiten und seine Thätig-

keit zu bemessen; und demnach waltet im Bereiche selber der Natur die sie unmittelbar leitende und ihr Thätigsein regelnde Macht. Diese leitende und regelnde Macht aber wird um so tiefer und eindringlicher einwirken in die Gesamtnatur, je höher der Grad der Vernunft ist, den sie in sich hat, je tiefer sie also das allen Dingen zu Grunde liegende Vermögen in sich aufnimmt.

Außerhalb aller Natur ist nur die rein wirkende unendliche Kraft, die wesentlich für sich bestehende göttliche Vernunft, welche keinerlei empfangendes Vermögen in sich hat, sondern nur Thatsächlichkeit ist. Sie steht, was ihr Wesen anbelangt, außerhalb aller Natur; denn sie kann nichts mehr werden weder mit Rücksicht auf geistiges Licht noch mit Rücksicht auf ihr Sein. Deshalb aber steht sie eben in ihrem Einwirken allen Vermögen in den Dingen und deren Naturen am nächsten; denn sie ermöglicht erst alles Werden.

In ihr allein kann die vernünftige Natur ihren Zweck haben. Das werden wir jetzt sehen, indem wir das Princip des Einzelseins und damit für die vernünftige Natur das Princip der Person prüfen.

#### Nr. 10.

### Der persönliche Charakter im Menschen und der Zweck der menschlichen Natur.

Die moderne Naturwissenschaft rühmt sich, sie erst habe die Natur so recht zur Geltung gebracht. Nichts ist falscher als dies. Die moderne Wissenschaft hat die Natur erniedrigt, wie letztere nur immer erniedrigt werden kann. Sie hat den Dingen in der Natur ihre Selbständigkeit genommen und die Gesamtnatur von allen Seiten her auf etwas Endlosem gegründet, welchem keinerlei Positives zu Grunde liegt. Sie hat damit allen Halt aus dem Inneren der Natur entfernt und außerhalb der Natur will sie nur das Nichts anerkennen. Oder was ist denn dies anders, sagen, daß der Stoff nur Bewegung, daß Kraft und Stoff identisch sei, als sagen, daß das Princip der Thätigkeit für jedes Stoffliche nur und gänzlich von außen herrühre; denn die bewegende Kraft ist immer außerhalb des Beweglichen, mag man Anziehungs- und Abstoßungskräfte annehmen oder reine Stoßkräfte. Es folgt also entweder aus derartigen, mit so viel Emphase gemachten Behauptungen, daß weder Stoff noch Kraft wirklich sei und daß ebenso die Bewegung nichts Wirkliches bedeute, wenn „bewegt“ und „bewegend“ zusammenfallen soll; — oder es folgt, daß schließlich Stoff und Kraft und Bewegung auf ein Princip außen angewiesen sei, welches gemäß dieser Wissenschaft nicht existiert.

Dagegen hat die alte, positive Wissenschaft immer der Natur die ihr eigene Ehre gegeben. Sie hat dieselbe in ihrer Selbständigkeit gezeigt; denn von allen Äußerungen und Thätigkeiten der Natur will sie, daß ihr nächster Grund innerhalb der einzelnen Natur und auch innerhalb der Gesamtnatur sich finde. Selbständig sein aber heißt: den Grund des Thätigseins in sich haben. Zwang bedeutet: von außen her getrieben werden. Von der positiven, alten Wissenschaft fließt eigene Thätigkeit in die Naturen; sie entspricht den Worten der Weisheit: „Sie (die Weisheit) reicht mit Stärke von Zweck zu Zweck und lenkt Alles mit nachsichtiger Milde,“ nämlich gemäß

den in die Naturen selber gelegten maßgebenden Gründen. Die moderne, negative Wissenschaft aber macht die ganze Natur zu einer Zwangsanstalt; und zwar geht der Zwang aus vom Nichts, will sagen vom eigenen Willen des modernen Gelehrten.

Der heilige Antonin (theol. moral. p. I. tit. 3. c. 1.) hat das eben gekennzeichnete Princip der alten Wissenschaft folgendermaßen formuliert: „Außer den allgemeinen Ursachen, die da wirken, sind eigene Kräfte den einzelnen Dingen eingepflanzt je nach ihrer Beschaffenheit; und zwar sind diese letzteren abgeleitet von den allgemeinen.“

Zeigen wir dies nun noch von dem Princip des Einzelseins im Dinge und vorzugsweise von der „Person“ im vernünftigen Wesen. Wir werden dann in einigen Sätzen das bis jetzt gewonnene Ergebnis kurz veranschaulichen.

Sowie das einzelne Ding innerhalb seiner selbst das Princip besitzt für die Gattungsstufe, vermittelst deren es am Sein überhaupt teilnimmt, nämlich die Natur als Vermögen für das Sein; — so muß es in sich haben das Princip für das einzelne Sein. Oder genügt etwa die Natur im Dinge auch dazu, um das Princip für Einzelsein zu bilden? Offenbar nicht. Denn diese Natur ist völlig gleichgültig gegen Einzelheiten, kann dieselben also nicht begründen. Die Mauer bleibt Mauer, mag sie weiß oder schwarz, gelb oder rot, klein oder groß, dick oder dünn sein. Der Mensch bleibt Mensch, mag er in Amerika sein oder in Europa, gestern oder heute. Aus dieser Quelle also können unmöglich solche Einzelheiten kommen. Die Natur besagt vielmehr das Gegentheil davon; daß sie nämlich unter diesen Einzelheiten ebensogut besteht wie unter jenen.

Soll demnach innerhalb des Dinges selbst ein Princip für derartiges Einzelsein existieren — und dies ist hier mehr noch erfordert wie für die Gattungsstufe, da auch die Natur als Princip der Gattungsstufe im Dinge nicht bestehen kann, wenn letzteres nicht ein einzelnes, also ein wirkliches ist; — so reicht dafür selbstverständlich das Vermögen in der einzelnen Natur nicht aus. Es bedarf eines besonderen Princip; und dies nennen wir im allgemeinen „suppositum“. Dieses suppositum nun ist im Dinge selbst der Grund oder das Princip, welches sowohl die Natur zu einer einzelnen macht wie auch die Vermögen und Kräfte, und das da somit unmittelbar das Princip des Thätigseins ist.

Fügt nun das suppositum ein Merkmal zur inneren Natur hinzu? Nicht im mindesten. Wir müssen überhaupt diese Idee beiseite lassen, als ob die Vermögen, Kräfte oder hier das Einzelprincip in der Natur selber etwas beim Dinge änderten, dieselbe vermehrten oder verminderten. Es sind diese Grundprincipien nicht wie Tropfen Wassers, die zu einander treten. Vielmehr macht das Einzelprincip im Dinge, daß nun zuvörderst der Stoff, dann die Natur, ferner die Kräfte und Vermögen gemäß ihrem ganzen inneren Wesen, ihrem wesentlichen Inhalte sich geltend machen können. Es lag eben nicht im Stoffe, es lag nicht in der Natur, es lag nicht in den Kräften an sich, auch das Vermögen in sich zu enthalten, aus welchem das durchaus bestimmte Einzelsein und das einzelne Thätigsein fließt; ganz im Gegenteil gehen alle diese Principien ihrer Natur nach unterschiedslos oder besser endlos auf Vieles im Einzelnen.

Nur jene Kraft aber kann den wirkenden Grund auch dieses Princip; oder Vermögens in jedem Dinge für das Einzelsein in sich enthalten, ohne daß zur Natur an sich und dem Inhalte der Vermögen etwas an ihnen

Anderndes hinzugefügt wird; — nur von jener Kraft kann dies ausgehen, die in der Weise unendlich ist, daß sie ein Alles umfassende Vermögen hervorbringen kann, und bei der diese Unendlichkeit zugleich reinste, einzelnste, thatsächliche Fülle ist. Sie allein kann machen, daß die Natur in einem Dinge und daß der Stoff schrankenloses Vermögen auf der entsprechenden Seinstufe bleibt; und daß dieses selbe Ding zugleich thatsächlich als einzelnes dasteht.

Es besteht jedoch hier ein großer Unterschied zwischen den vernünftigen Wesen und den rein stofflichen Dingen.

Wir haben eben gesagt, dieses Einzelprincip oder suppositum könne in nichts die entsprechende Natur verändern, zu der es gehört, müsse vielmehr eben weil es von derselben unendlichen Kraft kommt, aus welcher die Natur im Dinge fließt, die entsprechende Natur erst recht und ganz zur Geltung und zum Ausdruck bringen sowohl im thatsächlichen Sein wie im Wirken. Nun ist die Natur des Stoffes der Hang oder die Hinnneigung zum Anderswerden. Also kann in rein stofflichen Dingen, wo die Natur des Stoffes ganz allein herrscht und die einzelne Natur ebenso wie die Vermögen dazu dienen, um ihr Ausdruck zu geben, das Einzelprincip oder suppositum kein durchaus und endgültig abschließendes Ende bilden. Vielmehr dient da sowohl die Natur im Einzel-Wirklichen wie auch dieses Einzel-Wirkliche selber immer wieder Anderem; es fließt das Einzelne da mit der stofflichen Natur zusammen im Strome des Werdens, nämlich im Hange, ein Anderes zu werden und somit dem Entstehen eines Anderen zu dienen. Damit zugleich ist gesagt, daß im rein Stofflichen, soweit die Natur des Stoffes also reicht, niemals ein Princip gefunden werden kann, welches den Lauf der stofflichen Entwicklung aufhält, festigt, regelt.

Ein solches Princip ist aber die Vernunft und der von ihr geformte freie Wille. An die Vernunft reicht die Natur des Stoffes mit ihrem Einflusse nicht heran. Vielmehr faßt die Vernunft in sich alles Stoffliche gemäß dessen innerster Natur kraft des Erkennens zusammen; und gerade deshalb ist sie das Princip der Freiheit oder Losgelöstheit von der natürlichen Notwendigkeit. Denn letztere will nichts Anderes besagen, als daß das eine stoffliche Ding gemäß der Natur des Stoffes dem anderen dient, ohne die erste beherrschende Richtschnur dieses Dienens in sich zu haben; da eine solche Richtschnur dies bedeutet daß ein Wesen die innere Natur des anderen, dem es dient, als Gegenstand des Erkennens in sich hat und danach, also gemäß dem erkannten Grunde, dient. Da nun der Stoff an sich besagt: unbestimmtes Vermögen, Anderes zu werden; — und die „Natur“ im Dinge an und für sich besagt: „Bestimmtheit im Vermögen für das thatsächliche Sein auf dieser oder jener Seinstufe; — so schließt der bloße Stoff kraft seines Wesens es aus, das Princip des Erkennens zu sein und somit die Natur eines anderen Dinges in sich zu haben. Er erhält vielmehr seine Richtschnur immer von außen, soweit sein Einfluß reicht.

Die Vernunft steht demnach gerade weil sie die innerste Natur anderer Dinge in sich aufnehmen kann als Princip des Erkennens und demnach der Freiheit gegenüber dem Wesen des Stoffes als dem Princip natürlicher Notwendigkeit. Da ist somit auch nicht der Stoff als solcher maßgebend für das Einzelprincip, so daß dieses ganz der Natur des Stoffes und der mit diesem im stofflichen Dinge verbundenen Kraft folgen müßte. Vielmehr steht beim Vernunftwesen das Einzelprincip, welches ja auch die alles Sein umfassenden Vermögen der Vernunft und des Willens und nicht nur, im Menschen wenigstens, das Stoffliche zu tragen berufen ist, ungleich höher

wie die ganze stoffliche Natur und ihr Einfluß. Es heißt hier deshalb nicht mehr bloß „Einzelprincip“ oder suppositum, sondern Person; „Person aber bedeutet Würde,“ sagt Thomas gemäß den Alten; es ist also im Menschen mit dem Charakter der Person eine über alles Stofflich-Natürliche hervorragende Würde verbunden. Ist nämlich das Einzelprincip im rein Stofflichen nur ein Abschluß der betreffenden stofflichen Natur für das einzelne Thätigsein; ist es nur gleichsam ein „Nicht-Weiter“, eine Zeugnung des Endlosen; — so tritt im Menschen hinzu die Fähigkeit, Vermögen zu tragen, die alles Stoffliche umfassen, nichts Einzel-Stoffliches also von Natur in sich einschließen, da sie das Gegenteilige von sich ausschließen müßten und somit nicht Alles umfassen würden. Es tritt im Menschen zum Einzelprincip hinzu die Kraft, der vom stofflichen Einflusse freien Thätigkeit zu unterstehen, somit endgültige, nichts Anderen mehr dienende Festigkeit in sich einzuschließen und solche der von ihm ausgehenden Thätigkeit zu verleihen. Das persönliche Princip im Menschen ist zugleich das die persönliche Freiheit tragende Princip; es ist geeignet, endgültige Vollendung zu vermitteln. Der Mensch kraft seiner freien Persönlichkeit ist als Einzelwesen nicht mehr dazu da, zu dienen; sondern ihm dient das Stoffliche. Vermittelt welcher Kraft?

Hier stehen wir am entscheidenden Punkte.

Ohne Zweifel kann die Kraft, vermittelt deren der Mensch das Stoffliche umfaßt und zusammenhält, nicht von beschränkten stofflichen Dingen herrühren; denn was genügt, um Alles zu umfassen, kann nicht in einer beschränkten Kraft seinen Ursprung haben. Was seiner Natur nach geeignet ist, Festigkeit und Vollendung zu geben, kann nicht von dem kommen, was seiner Natur nach nur im Werden ist. Aus der Natur also, weder aus der eigenen noch aus der umgebenden, kann die Kraft nicht geschöpft werden, vermittelt deren die menschliche Person die eigene Natur und die umgebende zur schließlichen Vollendung führt. Das sagt diese Natur selber. Denn was tritt in die menschliche Vernunft von seiten der Natur ein? Nur das Endlose, das Allgemeine, das Möglichsein; nur das also, was die Richtung zum All, zur Vollendung in unbestimmter Weise angiebt, dadurch nämlich, daß es ein ihm genau entsprechendes Wirklichsein als etwas von ihm Stammendes leugnet. Und was tritt in den menschlichen Sinn ein? Nur eben das nach Zeit und Ort Beschränkte und zwar als beschränkt. Der Wille aber hat als vernünftiger ganz entsprechend der Vernunft nur das Allgemeine, nichts Einzelnes kraft seiner Natur zum Zwecke.

Es ist also gar nicht anders möglich als daß die Kraft, vermöge deren die Person im Menschen, auch der thatsächlichen Wirksamkeit nach alles Stoffliche beherrschen und leiten kann, von jener unendlichen Kraft sich ableitet, welche die Möglichkeit des Stoffes und der Naturen gegründet und den letzteren Fähigkeiten und Kräfte verliehen hat; — von jener Kraft, durch die allein, sei es mittelbar oder unmittelbar, etwas wirksam thätig zu sein vermag; — von der unendlichen allumfassenden Kraft, welche auf Grund ihres Wesens und ihrer inneren Natur Wirklichkeit, d. h. Festigkeit und Unwandelbarkeit, weil Einzelexistenz ist.

Die Kräfte innerhalb der Gesamtnatur, welche aus dieser allgemeinen Grundkraft sich ableiten, dienen einander gegenseitig, begrenzen sich gegenseitig und bringen alle zusammen in der stofflichen Wirklichkeit zum Ausdruck und machen offenbar die innere Natur des Stoffes; ihr Ergebnis ist deshalb nur immer wieder etwas „Mögliches“, d. h. etwas von Natur ihm fremden

Zwecken Dienendes. Die Kraft aber in der menschlichen Person, wodurch diese den schlechthin höchsten Zweck, der niemals Anderem dienen kann, wo keinerlei Möglichkeit für weiteres Werden mehr ist, verfolgt und dem Stofflichen, soweit dessen Natur es erlaubt, ausprägt, leitet sich ohne Vermittlung des Stoffes und der mit ihm in organisch naturnotwendiger Verbindung stehenden Wesen unmittelbar, also über alle Natur hinweg von der göttlichen Kraft allein ab. So ist die Person im Menschen aufs engste verbunden mit dem übernatürlichen Zwecke und prägt gerade darin ihre hohe Würde gegenüber der ganzen Natur aus. Der Mensch kann auf Grund seiner Vernunft seinen Zweck nicht in der Natur haben. Dies sagt die Natur selbst. Denn diese tritt nur als endlose, also der Vollendung bedürftige, wenn auch nicht sie fordernde in die Vernunft. Sie kann die Vollendung nicht fordern, denn gerade als Natur, als welche sie von der Vernunft aufgefaßt wird, schließt sie einzig Vermögen in sich ein und keinerlei Kraft; letztere hat ihre Stütze im Einzelprincip, nicht aber in der allgemeinen Natur. Sie bedarf der Vollendung, insoweit sie deren fähig ist und zwar von ihr selber aus in endloser, unbestimmter Weise. Die Natur also besagt von sich aus, daß der Mensch seinen letzten, endgültig vollendenden Endzweck, in welchem sie selbst mit der allseitigen Ummandelbarkeit, über ihre natürlichen Kräfte hinaus, verbunden werden soll, nicht innerhalb ihrer selbst haben kann.

Von Natur kommt es demnach dem Menschen zu, in sich selbst ein Einzelprincip oder ein suppositum zu haben, welches nicht nur die natürlichen Kräfte mit der menschlichen Natur selber zu tragen vermag; sondern auch jene übernatürliche Kraft, die zu geben keine geschaffene Natur den Schöpfer veranlassen kann, deren Verleihung eben allein von seiner Güte abhängt; jene übernatürliche Kraft, welche den Menschen befähigt, alle Natur zusammenzufassen und emporzutragen zu ihrer endgültigen Vollendung. Die Person im Menschen ist rein natürlich; — und eben deshalb kann sie solche übernatürliche Kraft nicht fordern, weder auf Grund ihrer selbst noch auf Grund der Natur. Wäre die Person als solche etwas Übernatürliches, wie in Christo, so würde die übernatürliche Kraft etwas ihr Notwendiges, von ihr Gefordertes sein.

Die natürlichen Kräfte der Vernunft und des Willens aber bringen von Natur mit sich das Geeignetsein dafür, daß sie thatsächlich das unmittelbare Einwirken der unendlichen Kraft in sich aufnehmen können. Nicht im entferntesten aber können sie dies veranlassen, denn ihrem ganzen Umfange nach besagen sie nur Vermögen, Möglichsein; und je höher ihre natürliche Wirksamkeit steigt, desto mehr erscheint in ihnen ihr bloßes Möglichsein; — ist ja die tiefste Grundlage aller Natur als Teil derselben das reinste Möglichsein für Werden ohne Ende, für alles Sein. Es tragen diese beiden Kräfte, soweit es auf ihre Natur ankommt, das Bild Gottes, als des ersten einwirkenden Grundes, in sich rein dem Vermögen nach. Erst wenn Gott wirklich unmittelbar, d. h. über die Natur hinaus gemäß seinem reinsten, freiesten Willen einwirkt, werden sie thatsächlich Bild Gottes, tragen seine Ähnlichkeit und wirken in vollendeter Freiheit.

Nr. 11.

Zusammenfassung in kurzen Sätzen aus Thomas.

1. <sup>1)</sup> „In doppelter Weise ist etwas einzeln: nämlich a) in seiner Natur, wie z. B. diese meine Menschheit eine einzelne ist; und b) ist etwas einzeln, soweit es subsistiert in dieser Natur, und so ist dieser Mensch, Johannes oder Petrus nämlich, ein einzelner. Eine Einigung (zwischen der zweiten Person in Gott und der menschlichen Natur) hat aber nicht stattgefunden in der Natur als einer einzelnen, denn die beiden Naturen sind unverändert geblieben; sondern die Einheit in Christo ist die der einzelnen Person, insoweit diese subsistiert in der Natur, denn ein und derselbe Christus subsistiert in einer jeden von beiden Naturen. Daß aber die Teile einzelne sind, das hängt, soweit es Teile sind, von der Natur ab; und demnach ist das Einzelfein der Teile im Menschen (Christus) nicht dasselbe wie das Einzelfein Gottes, sondern die Person ist für den Menschen und für Gott ein und dieselbe. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß nicht die Teile für das Ganze die Fähigkeit verursachen, etwas aufzunehmen.“

Hier scheidet Thomas durchaus das Princip des Einzelfeins, insoweit damit Kräfte und Thätigkeiten verbunden sind, vom reinen Einzelfein einer Natur, welches aus dem ersten Einzelfein nur folgt; so aber den Charakter der Natur als eines bloßen Vermögens für das Sein auf einer bestimmten Seinsstufe wahr, daß von aller und jeder Kraft abgesehen wird. Es geschieht dies noch ausdrücklicher in folgender Stelle.

2. <sup>2)</sup> „Sein und Wirken kommt der Person zu vermittelt der Natur; aber ein jedes in anderer Weise. Denn das Sein gehört zur Bildung selber der Person und nach dieser Seite hin hat es den Charakter eines terminus, es schließt ab; deshalb ist es für die Einheit der Person die erste Vorbedingung, daß das ihr zu Grunde liegende Sein des Zusammengesetzten, nämlich der Natur, und somit ihr eigenes Sein als ein vollständiges dastehe. Das Wirken aber ist eine Wirkung der Person; dafür ist die Person nicht der Abschluß oder terminus, sondern das Princip; und zwar muß dieses Wirken gemäß und nach Maßgabe einer Wesensform oder Natur erfolgen.“

Die Person ist also nicht zu identifizieren mit dem Wirklichsein selber; sie ist das Princip des Wirkens, und da kein Wirklichsein existiert ohne

<sup>1)</sup> III. dist. 2. q. 2. art. 1. quaestione. 3. solut. III. ad II.: „Duplex est singularitas; scilicet singularitas naturae, ut haec humanitas: et singularitas subsistentis in natura, ut hic homo. Non autem est facta unio in singularitate naturae, quia naturae inalterabiliter unitae sunt; sed est facta unio in singularitate personae subsistentis in natura, quia idem Christus in utraque natura subsistit. Singularitas partium autem, in quantum partes sunt, ad naturam pertinet; et ideo non est eadem singularitas partium hominis et Dei: sed est eadem persona hominis et Dei: nec tamen sequitur quod partes non causent assumptibilitatem in toto.“

<sup>2)</sup> S. th. III. q. 19. art. 1. ad IV.: „Esse et operari est personae a natura; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praepjudicat unitati personali.“

ein gewisses Wirken oder eine gewisse Thätigkeit, so ist sie eben auch nur das Princip des Wirklichseins. Damit stimmt überein, daß ja der Charakter der Person in allen Menschen der gleiche bleibt; wie ebenso der Mensch, so lange er Mensch bleibt, die nämliche Person ist; — dagegen wechselt das Wirkliche, sowohl im einzelnen Menschen als auch was den Unterschied der Menschen voneinander anbelangt, beständig. Die Person ist eben in allen Menschen das nämliche nächste Vermögen für das Einzelsein.

Soweit jedoch das Sein in Betracht kommt, welches in der Natur seinen Grund hat, in der Gattungsform „Mensch“, ist die Person der Abschluß dieser Natur. Nur soweit nämlich kann eine solche Natur mit ihren Kräften thätig sein als das Menschsein in ihr bestimmt wird durch die Person.

3. Scotus legte den Charakter der Person nur in die Negation der Vielheit und der subjektiven Abhängigkeit von einem anderen Sein, wie z. B. der Teil abhängt vom Ganzen, die Eigenschaft von ihrem Träger oder Subjekt. Dementgegen erklärt Thomas die Person für etwas Positives und zwar sagt er sehr bestimmt: <sup>1)</sup> „Die Person fügt zum Begriffe des Wesens die Principien des Einzelseins hinzu; und diese fallen in den aus Form und Stoff zusammengesetzten Dingen durchaus nicht zusammen mit dem inneren Wesen oder der Natur.“ Und noch treffender: „Das was man als einen einzelnen Menschen bezeichnet, schließt etwas in sich, was das Menschsein nicht in sich enthält.“ (*Id quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas.* S. th. I. q. 3. art. 3.)

4. <sup>2)</sup> „Unmöglich ist es, daß das geschöpfliche Wirklichsein hervorgebracht werde nur aus den inneren Seinsprincipien.“ Warum? Weil diese Principien im Innern des Dinges, welche dem Dinge selber angehören, nur im Zustande reinen Vermögens sind: Die Wesensform ist Vermögen, zu bestimmen; der Stoff ist Vermögen, bestimmt zu werden; das Wesen oder die Natur ist Vermögen für das thatsächliche Sein auf einer bestimmten Seinsstufe; das suppositum oder die Person ist Vermögen, in allseitiger Bestimmtheit, wie es die einzelne Wirklichkeit nach Zeit und Ort verlangt, Sein zu haben. Da ist nur immer wieder von einer Stufe zur anderen hin ein bestimmteres, mehr abgegrenztes Vermögen für das Sein. Wenn schon aber vom Vermögen selber aus ein unbestimmtes Vermögen kein bestimmteres werden kann, sondern da liegen bleibt, wo die wirkende Ursache es läßt; so ist es noch weit mehr durchaus unmöglich, daß ein Vermögen von sich aus zum Wirklichsein hinüberschreite. Nur soweit die unendlich wirksame Kraft einwirkt und solange das betreffende Sein unter dieser einwirkenden Kraft steht, ist etwas Wirkliches; und zwar wird dann unter dieser Wirklichkeit Alles im betreffenden Sein: Stoff, Form, Natur, Kräfte, Person, zu etwas Wirklichem. Denn die einwirkende unendliche Kraft hat auch diese Vermögen für das Sein gegeben; und sie selber ist ihrem Wesen nach durchaus getrennt von allen diesen Vermögen; sie ist nur und ihrer ganzen Natur nach Wirklichkeit und kann deshalb gar nicht durch ihr bloßes Einwirken derartige Vermögen in ihrer von ihr selbst geschaffenen Natur ändern, wie etwa das Feuer durch sein Einwirken eine Änderung hervorbringt in der Natur des Holzes.

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 9. art. 2. ad III.: „Hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia, neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma.“

<sup>2)</sup> S. th. I. q. 3. art. 4.: „Impossibile est quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei.“

5. Möge noch eine die Lehre vom Unterschiede der Person und der Natur abschließende Stelle aus Thomas zu den bereits gegebenen hinzukommen: <sup>1)</sup> „Person will etwas Anderes besagen wie Natur. Das Wort Natur dient nämlich zur Bezeichnung des Wesens der Sache, wie solches in der Definition ausgedrückt wird. Würde nun im Dinge nichts weiter gefunden als was dieses Wesen enthält, so bestände keine Notwendigkeit, die Natur zu unterscheiden vom suppositum der Natur, das da nichts Anderes ist als das Einzelbing in dieser Natur; denn das Einzelbing wäre eben ganz und gar und in jeder Beziehung dasselbe wie die Natur, die in ihm sich findet. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr giebt es Einzelbinge, in denen Manches gefunden wird, was nicht zum Wesen als solchem gehört, nämlich die Accidentien und die Principien für die einzelne Thätigkeit. Das erscheint am meisten in allem dem, was stofflich zusammengesetzt ist; wie z. B. beim Menschen die bestimmte Farbe, die bestimmte Größe nicht im Wesen eingeschlossen ist, sonst müßten alle Menschen darin durchaus gleich sein. In solchen Seinsarten ist also die Natur thatsächlich verschieden von der Person; nicht daß beide gänzlich voneinander getrennt wären, sondern weil in der Person oder dem suppositum die Natur der Gattung eingeschlossen ist und Manches noch hinzugefügt erscheint, was außerhalb des Wesens steht. Demgemäß wird das suppositum bezeichnet als Ganzes, als in sich enthaltend wie einen Teil die formale Natur als Richtschnur der eigenen Vollenbung. Deshalb kann bei keinem stofflichen Dinge die Natur vom suppositum ausgesagt werden; beide sind eben nicht identisch. Es kann nicht gesagt werden: dieser Mensch ist seine Menschheit.“

6. <sup>2)</sup> „Obgleich der Mensch kraft seiner Natur zum letzten Endzwecke hinneigt; er kann ihn aber nicht erreichen kraft seiner Natur, sondern nur vermöge der Gnade; und zwar ist dies der Fall wegen der hervorragenden Vollkommenheit dieses Zweckes.“ Ober:

<sup>3)</sup> „In manchen Wunderwerken wird gefunden, daß die betreffende bestimmende Form hinzugetreten ist über das natürliche Vermögen des ent-

<sup>1)</sup> S. th. III. q. 2. art. 2.; cf. I. q. 3. art. 3.: „Persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam rei quam significat definitio. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum existens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scil. accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his, quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum: non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod homo est sua humanitas.“

<sup>2)</sup> In Boët. de Trin. q. 6. art. 4. ad V.: „Quamvis homo naturaliter inclinetur ad finem ultimum, non tamen potest illum naturaliter, sed solum per gratiam: et hoc est propter eminentiam istius finis.“

<sup>3)</sup> S. th. I., II. q. 113. art. 10.: „In quibusdam miraculosis operibus invenitur, quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est capax gratiae; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, sicut Augustinus dicit.“

sprechenden Stoffes hinaus; wie in der Auferweckung eines toten das Leben hinausgeht über das natürliche Vermögen des diesbezüglichen Körpers. Und so betrachtet ist die Rechtfertigung des gottlosen nicht ein Wunderwerk. Denn kraft ihrer Natur ist die Seele fähig oder geeignet, die Gnade zu empfangen; weil sie nämlich nach dem Bilde Gottes gemacht ist, kann sie Gott vermittelt der Gnade besitzen; wie Augustin sagt. Und derselbe Augustin schreibt (de praed. sanctor. 5.): „Die Fähigkeit, den Glauben haben zu können, wie auch die Liebe haben zu können, gehört zur Natur der Menschen: thatsächlich aber den Glauben haben, sowie auch thatsächlich die Liebe haben, gehört der Gnade in den gläubigen an (posse habere fidem sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium).“

In diesem Sinne spricht Ambrosius von einer *gratia formae naturalis*, d. h. von einer Gnade, wovon in der Natur selber die Hinneigung ist. (8. in Luc. prope fin.) Wir werden sogleich sehen, wie die bis jetzt gemachten Auseinandersetzungen uns den Weg öffnen zur Bestimmung der Möglichkeit einer Natursünde. Prüfen wir zuerst noch, was im allgemeinen „Sünde“ sei.

### §. 3.

#### Über die Sünde im allgemeinen.

Wir dürfen es uns nicht verbrießen lassen, die Grundbegriffe, welche hier in Frage kommen, eingehend zu untersuchen. Maria war nach dem Ausdruck des dogmatischen Dekretes „erlöst“ und war doch „unbefleckt“; sie war, wie Gregor der Große ausdrücklich darlegt, „ohne Zweifel vorher gefangen und wurde aus dieser Gefangenschaft losgekauft,“ also aus einer Schuld; und doch war sie beständig durch die Gnade in der „Freiheit der Kinder Gottes.“ Es muß genau festgestellt werden, was unter „Schuld“, unter „Sünde“ zu verstehen sei. Erst danach kann ein Verständnis gewonnen werden, welches das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis zum Ausgangspunkte hellstrahlenden Lichtglanzes macht. Nur gar zu oft möchte man einen von den Vätern aufgestellten Satz nur zur Hälfte annehmen, aus Furcht ein Dogma könnte dadurch gefährdet werden. Nimmt man aber die Ausdrücke der heiligen Väter in ihrem ganzen Umfange, ohne daran zu feilschen, so ergiebt sich, daß sie nicht selten neues Licht auf das betreffende Dogma gießen.

Prüfen wir hier nun zuerst, was denn eigentlich der moralische Charakter einer menschlichen Handlung im allgemeinen besage; dann entwickeln wir die Principien des Moralischen in der menschlichen Thätigkeit; und endlich stellen wir fest, was unter einer schweren Sünde zu verstehen und welche ihre Wirkungen seien. Die Anwendung auf die Natursünde wird dann im nächsten Paragraphen nicht schwer sein.

Die Behandlung des moralischen Charakters der menschlichen Thätigkeit wird sich in drei Nummern abschließen lassen: 1. Die verschiedenen Ansichten; 2. die Aufstellung der wahren Ansicht; 3. die Zurückweisung der entgegenstehenden Schwierigkeiten.

Nr. 12.

Die verschiedenen Ansichten vom moralischen oder sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen.

„Sitten giebt es,“ sagt Ambrosius (praef. in Luc.) „im eigentlichen Sinne nur beim Menschen.“ Denn „Sitte“ bedeutet eben so viel wie Feststehendes. Nur dem Menschen aber ist es unter allen sichtbaren, stofflichen Geschöpfen eigen, nicht ein bloßes Glied im endlosen Werden des Einen aus dem Anderen zu sein, was dem Stoffe seiner Natur nach zukommt, sondern er kann seinem Thätigsein absolute Festigkeit verleihen; vermöge der Vernunft und des Willens nämlich hat er einen über die Natur erhabenen letzten Zweck. Deshalb erklärt den weiteren Grund dieses „Sittlichen“ Thomas wie folgt: <sup>1)</sup> „Die Handlungen des Menschen werden als menschliche bezeichnet, insofern sie aus einem Willen hervorgehen, der durch die Vernunft gelenkt wird.“

Dggleich nämlich auch manchen Tieren gewisse Gewohnheiten beigebracht werden können, so sind bies doch keine Sitten. Denn in den Tieren ist keine Vernunft, welche den tiefsten Grund des tatsächlichen Seins und Wirkens, soweit dieser in den Dingen ist, erfafst; und deshalb kommt ihnen keinerlei abschließende Thätigkeit zu. Nur aber ein solches Thätigsein verdient an sich Lob oder Tadel; da eine Thätigkeit, die von sich selbst aus noch Anderem dient, also in sich keinen Abschluß hat, weder Lob noch Tadel verdienen kann, weiß man ja nicht, zu welchem Zwecke sie endgültig führen wird, ob zu etwas Gutem oder zu etwas Bösem.

Es wird also hier speciell gefragt, worin der sittliche Charakter einer Handlung als solcher gründet: im Willen oder in der Vernunft. Genauer: Ist das Moment des „Freien“, was vom Willen kommt, im Charakter des Sittlichen wesentlich bestimmend, formal; — oder ist es nur eine Vorbedingung im bestimmbaren Teile und hält sich demnach auf der Seite des Materialen? Daran schließt sich wie von selbst die Beantwortung der anderen Frage: Ist dieser sittliche Charakter eine der menschlichen Handlung innewohnende Beziehung; oder ist er nur eine von außen hinzutretende Beziehung, welche wechseln kann, während die Handlung selber die nämliche bleibt?

Es sei noch bemerkt, daß wir vom Sittlichen oder Moralischen sprechen, ähnlich wie von Kunstwerken. Denn ein Kunstwerk setzt sich aus dem gegebenen Stoffe zusammen und aus der diesen vollendenden Form. An die Stelle des Stoffes tritt bei den menschlichen Handlungen der freie Wille insoweit er fähig ist, von der Vernunft geregelt zu werden; und an die Stelle der vollendenden Form die Regelung (resp. der Mangel an Regelung) durch die Vernunft. Dieses Verhältnis nun zwischen dem freien Willen und der Vernunft beim moralischen oder sittlich anzurechnenden Akt wird in zweifacher Weise aufgefaßt. Die entsprechenden zwei Ansichten sind folgende:

<sup>1)</sup> S. th. I., II. q. 1. art. 1 et 3: „Actus dicuntur humani, in quantum procedunt ex voluntate deliberata.“

a) Die erste Meinung will, daß die Freiheit für sich allein das formal bestimmende Moment im sittlichen Akte sei. Es muß dies jedoch recht verstanden werden. Denn Scotus z. B., wenn er (I. dist. 17. q. 1; q. 18. quodlibet a litt. 1.) im freien Akte unterscheidet seine Natur im Sein überhaupt und seinen sittlichen Charakter und dabei sagt, daß ein solcher Akt in seiner Natur betrachtet nicht als „frei“ erwogen wird, sondern nur, wenn er in seinem sittlichen Charakter zur Geltung kommt; wenn er damit also meint, die Freiheit mache diesen Unterschied, durch sie werde also der Akt ein sittlich anzurechnender, so will er damit nicht sagen, dies sei der einzige wesentliche Unterschied. Vielmehr sagt er an der letztgenannten Stelle ausdrücklich, <sup>1)</sup> „an erster leitender Stelle sei die Gleichförmigkeit des betreffenden Aktes mit der rechten Vernunft, welche allen gebührenden Umständen gemäß die maßgebende Richtschnur enthält, die eigentliche sittliche Güte des Aktes.“ Was von Scotus, gilt von Durandus, Henricus, Conradus, Sotus und anderen, die bei Curiel zu I., II. q. 21. dub. I. und zu Art. 5 angeführt sind. Diese Autoren sprechen im allgemeinen vom Unterschiede des rein natürlichen Seins im freien Akte und des sittlichen Charakters desselben und setzen diesen Unterschied in die Freiheit; bestimmen aber nicht eingehender, ob nun der sittliche Charakter wesentlich in der Freiheit besteht oder ob diese nur eine unablässige Vorbedingung für den genannten Charakter sei.

Jene Autoren allein kommen vielmehr in Betracht, welche meinen, die Freiheit sei im Bereiche des Moralischen oder Sittlichen das, was die „Art“ sei im Bereiche des rein Natürlichen. Was z. B. das „sinnbegabt“ sei für Mensch und Tier, das sei der Charakter des Freien für das moralische Gute und Böse. Danach ist der Charakter des Moralischen ganz und gar, seinem Wesen nach, der nämliche wie der des Freien; er wird dann durch das Gute und Böse nur näher bestimmt; — ebenso wie das „Sinnbegabte“ ganz und gar, seinem Wesen nach, zu Grunde liegt dem Menschen und Tier und durch das „vernünftig“ und „vernunftlos“ nur näher bestimmt wird. Dagegen halten Scotus und die anderen eben erwähnten die Freiheit nur für das Subjekt, für den Träger des „Moralischen“ und lassen dann dieses Subjekt weiter bestimmt werden durch die Beziehung zur Richtschnur der Vernunft, damit der Wesenscharakter des Moralischen sich ergebe. Es ist dies ein großer Unterschied. Denn die „Art“ wird ganz und gar zur Gattung; ich sage aus: Dieses Sinnbegabte ist ein Mensch, ist ein Tier. Dies ist aber z. B. bei der Mauer, die weiß, also nur Subjekt der weißen Farbe ist, nicht der Fall; die Mauer ist niemals die weiße Farbe; es tritt die Mauer nie in das Wesen der weißen Farbe ein.

Bei der erwähnten Ansicht ist ferner noch zu unterscheiden, ob diese Freiheit, welche das Wesen des moralischen Charakters bilden soll, nur im freien Willensvermögen besteht oder im Akte selber. Letzterer nämlich ist als einmal bestehend nicht mehr frei; denn was ist, das kann insoweit keineswegs zugleich thatsächlich nicht sein. Die da meinen, die Freiheit bestehe wesentlich im Vermögen des Willens, nennen den freien Akt nur deshalb frei, weil das Vermögen des Willens Beziehung zu selbstem hat. Jene aber, die dem Akte selber Freiheit zuerkannt wissen wollen, also ihn seinem

<sup>1)</sup> Principaliter conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de omnibus circumstantiis debitis illi actui est bonitas moralis actus.

Inhalte als Akt nach als frei betrachten, thun dies, weil er seinem ganzen Innern als Akt nach Beziehung besagt zu seinem Princip, dem von sich aus indifferenten Willen, und zum indifferenten Gegenstande, von dem er, der freie Akt, seine bestimmte Wesensgattung erhält; — oder sie halten die Freiheit des Aktes selber aufrecht, weil das Urtheil der Vernunft, welches regeln soll, an sich Indifferenz besagt, man könne nämlich so oder so handeln; oder weil im freien Akte der handelnde den freien Willen aufsaßt und über selben urtheilt. In den beiden letzten Fällen kommt die Benennung des Aktes als eines freien nicht vom Willen, dem Sitze der Freiheit, sondern von etwas an und für sich dem Willen Außerlichen, vom vernünftigen Urtheile.

b) Die zweite Ansicht will zwar ebenfalls, daß notwendig die sittliche Thätigkeit mit der Freiheit verbunden sei, sei es daß es sich um einen vom Willen unmittelbar ausgehenden, sei es daß es sich um einen von diesem befohlenen Akt handle; jedoch soll diese Freiheit nur eine notwendige Vorbedingung sein und nicht das Wesen der sittlichen Thätigkeit ausmachen; vielmehr sei der Charakter des Moralischen wesentlich abhängig von der Gleichförmigkeit mit der Richtschnur der Vernunft und bestehe in dieser Gleichförmigkeit oder im Mangel an derselben. Und zwar ist nach den einen die Beziehung selber im sittlichen Akte zu seinem Princip, d. h. zu den Regeln der Vernunft, welche gemäß der Richtschnur des Gesetzes geformt werden, das Wesen der Moralität. Ist diese Beziehung eine gute, so ist die betreffende Thätigkeit eine gute; ist sie mangelhaft, so ist die entsprechende Thätigkeit eine schlechte. So erklärt z. B. Richard a S. Vict. II. dist. 41, II. principale q. IV. Nach anderen soll der Charakter des Moralischen oder Sittlichen nicht in einer zur Freiheit hinzugefügten Beziehung bestehen, die ja kein Princip für das Thätigsein ihrer Natur nach sein kann, sondern dieser Charakter des moralisch Anzurechnenden soll ein zur Freiheit hinzutretender Zustand sein. Der Unterschied ist offenbar. Denn jene, welche die Ansicht vertreten, die Sünde bestehe dem formalen Wesen nach nicht in der positiven Beziehung zum Gegenstande, welcher von der Richtschnur der Vernunft abweicht, sondern vielmehr einzig im Mangel an der erforderlichen Geradheit, können nicht eine solche Beziehung als gemeinsame Grundlage des moralisch Anzurechnenden, sei dies Gutes oder Böses, annehmen. Ein Zustand kann da eher eine solche Grundlage herstellen, insofern er die moralische Thätigkeit wohl trägt oder davon Princip ist, diese aber ihm bis zum Ende, dem Zwecke hin, entsprechen, oder gut sein; oder nicht entsprechen, oder böse sein kann. Der letzteren Ansicht ist Rajetan zu I., II., q. 4. art. 3. §. Praeterea.

c) Vasquez endlich (I., II. disp. 55. cap. 2.; und disp. 105. cap. 10.; disp. 129. cap. 7.) läßt sowohl den Charakter des „Moralischen“ wie den des „Freien“ wesentlich abhängen von etwas dem Willen selber Außerlichen, nämlich von der Beziehung der Vernunft zum Gegenstande. Die Freiheit hängt nach ihm ab, soweit sie im Akte sich findet, von der Indifferenz in der Vernunft, resp. im Urtheil, von welcher Indifferenz abgesehen keine Freiheit bleibt. Der sittliche Charakter aber hängt ab nach Vasquez vom Willen dessen, der ein Gesetz aufstellt oder abschafft; denn ohne Gesetz giebt es keine Sünde. Da aber der Wille nur mittelst dessen daß er mit der Vernunft verbunden ist, Beziehung zum Gesetze hat, denn „der Vernunft gehört es an, zu ordnen,“ so ist demgemäß der sittliche Charakter einer Handlung für den Willen etwas Außerliches; und wird der freie Willensakt als „sittlich“ oder „moralisch“ bezeichnet nur wegen des Einflusses, den die Thätigkeit der Vernunft auf den Willen hat.

Nr. 13.

Der moralische Charakter des freien Aktes besteht nicht dem Wesen nach darin, daß dieser Akt als solcher frei ist; es wird die Freiheit auf seiten des bestimmbareren Vermögens vielmehr vom moralischen Charakter als Vorerfordernis vorausgesetzt.

1. Die Freiheit muß innerhalb des Aktes selber sein und es genügt nicht, daß das Vermögen des Willens an sich als Vermögen frei ist.

Das geht daraus hervor, daß, wie der Apostel sagt, „wo kein Gesetz ist, da auch keine Sünde sich findet.“ Also muß etwas vom Gesetze geregelt werden können, damit es fähig sei, Gutes oder Böses zu thun und somit den Charakter des „Moralischen“ zu tragen. Ein Gesetz als solches überschreiten und somit dafür bestraft werden aber kann nur jemand, der im Akte selber da er es überschreitet es auch nicht überschreiten kann. Ein wahnsinniger z. B. behält das Willensvermögen; wird aber nicht bestraft, wenn er gegen das Gesetz sich verfehlt, weil seine diesbezügliche Handlung thatsächlich nicht frei ist. Ebenso wären für den, der das Gegenteil behaupten wollte, die allerersten Regungen des Zornes, des Ehebruchs schon vollendete Sünden und somit strafwürdig; denn sie gehen vom Willensvermögen aus, wenn auch in der thatsächlichen Regung die Freiheit vermischt wird.

Man werfe nicht ein, daß der aus Unkenntnis hervorgehende Mord z. B., obgleich er nicht angerechnet wird, immer etwas Unsitliches zu enthalten scheint, denn man dürfe nachher kein Wohlgefallen daran finden; — und daß somit das Vermögen des Willens, abgesehen von allem Akte, genüge, um den Charakter des Moralischen einzuprägen. Denn derartige Akte haben gar nichts Moralisches an sich. Wer nachher an sie mit Wohlgefallen denkt, sündigt dann; weil er an ihnen, ohne in Unkenntnis von ihrer Unerlaubtheit zu sein, sein Vergnügen findet. Wer an den in Unkenntnis begangenen Ehebruch mit Wohlgefallen denkt, der sündigt dadurch daß er wissentlich sich daran vergnügt; nicht aber hat er im Ehebruche selber gesündigt. Und ebenso sündigt wer sich an dem in Unkenntnis begangenen Morde später freut, durch diese wissentliche Freude, während der Mord selbst nichts Moralisches an sich hatte. Im Akte selber muß die Freiheit sich geltend machen; und nicht genügt das bloße Vermögen, frei zu handeln.

2. Die Freiheit ist ein Vorerfordernis für den freien Akt und zwar von seiten des Bestimmbareren.

Dies erhellt zuvörderst aus Thomas (I, II q. 18. art. 5.), der da beweist, „gut“ und „böse“ bilden den Wesensunterschied der menschlichen Handlungen im Bereiche des Sittlichen. Denn dieser Unterschied richte sich durchaus nach der Vernunft, sei nämlich nichts Anderes wie Gleichförmigkeit oder Ungleichförmigkeit mit der Vernunft; die menschlichen Handlungen aber seien im eigensten Sinne „menschliche“, insofern sie aus der Vernunft stammen. Also nicht daraus wird der sittliche Charakter der menschlichen Handlungen abgeleitet, daß sie dem freien Willen gleich- oder ungleichförmig sind; sondern aus ihrer Beziehung zur Vernunft, dem Princip des Freien. Vielmehr ist eine solche Handlung schlecht, wenn anstatt der Vernunft der Wille die leitende Richtschnur ist und nicht bloß das

8. Thomas v. A., theol. Summa. VIII.

Vorerforderniß. Somit gehört die Freiheit nicht in das Wesen des „Sittlichen“.

Man hält dieser Stelle bei Thomas entgegen jene andere I., II. q. 19. art. 1.:<sup>1)</sup> „Gut und böse begründen den Wesensunterschied der Willensakte; weil gut und böse dem Wesen nach dem Willen angehören, wie wahr und falsch der Vernunft. Also sind der gute und der böse Wille Akte, die sich ihrem Wesen nach voneinander unterscheiden.“ Aber mit Unrecht! Denn offenbar meint hier Thomas den Willen, insofern er durch die Richtschnur der Vernunft geregelt ist; sagt er doch eben in dem nämlichen Artikel: „Das Gute wird dem Willen durch die Vernunft vorgestellt als Gegenstand; und insofern das Gute eben unter die Ordnung der Vernunft fällt, gehört es in den Bereich des Moralischen und verursacht im Willensakte den Charakter des moralisch Guten; denn die Vernunft ist das Princip der menschlichen Handlungen und des Moralischen, wie oben gezeigt worden.“ (Bonum per rationem representatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis; ratio enim principium est humanorum actuum et moralium ut supra dictum est.)

Und wenn I., II. q. 20. art. 2. Thomas lehrt, „der Charakter des Guten in der äußeren hervortretenden Thätigkeit (bonitas in actu exteriori) hänge vom Willen ab, soweit die Beziehung zum Zwecke in Betracht komme; jenes Gute aber, was mit Rücksicht auf die Umstände oder mit Rücksicht auf den Gegenstand ausgesagt wird, komme von der Vernunft;“ — so erklärt er dies unmittelbar darauf, indem er hinzufügt: „Und von der Vernunft hängt der Charakter des Guten im Willen selber ab, soweit dieser Beziehung hat zur Vernunft.“ (Bonitas quae est secundum ordinem ad finem tota dependet ex voluntate: illa autem, quae est ex debita materia vel circumstantiis dependet ex ratione. Et ex hac, also ex ratione, dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.) Soweit also der Wille einer Regelung durch die Vernunft unterliegt, hängt von ihm das „Moralische“ ab.

Der Beweis dafür liegt darin, daß der maßgebende Grund im Bereiche des Moralischen, der nämlich macht, daß etwas „moralisch“ ist, damit wesentlich zusammenhängt, daß das Betreffende geregelt und gemessen werden kann durch das Gesetz und die Klugheit. Mit Freiheit handeln aber an sich besagt vielmehr: Handeln ohne Maß und abgesehen vom Gesetze. Also ist der freie Akt als solcher für das Wesen des „Moralischen“ ein Vorerforderniß; er bedeutet das zu Regelnde. Aber er ist als frei nicht die das Wesen des „Moralischen“ bestimmende Richtschnur. So ist auch bei einem Kunstwerke das Material, wie Holz, Stein u. nicht der maßgebende Grund für die Herstellung des Kunstwerkes. Dieser ist vielmehr durchaus die entsprechende Idee im Künstler. Auf das Material wird jedoch die Kunstidee als Richtschnur angewandt.

Dies wird bestätigt dadurch, daß das Maß, in welchem ein freier Akt frei ist, nicht zusammenfällt mit dem „Guten“ und „Bösen“, was allein für den Bereich des Moralischen den wesentlich entscheidenden Unterschied

<sup>1)</sup> Bonum et malum sunt per se differentia actuum voluntatis, quia bonum et malum per se pertinent ad voluntatem, sicut verum et falsum ad rationem; ergo voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem.

bildet. Es kann jemand einen Akt setzen, eben damit er seine Freiheit zeige; und doch kann dieser Akt minder „gut“, nämlich minder bescheiden, minder maßvoll sein, so daß ein höherer Grad im Freien durchaus nicht immer zugleich einen höheren Grad des Sittlichen bedingt.

Somit sind diese beiden Punkte auseinanderzuhalten: Die Freiheit ist einerseits notwendig dafür, damit etwas den Charakter des Moralischen trage; wie der Stoff für ein Kunstwerk nämlich geeignet sein muß, um die Kunstform zu tragen, so muß der menschliche Akt geeignet sein, die Richtschnur in sich aufzunehmen, welche das Gesetz und die Klugheit vorzeichnen, das aber erscheint nur möglich wenn er frei ist. Andererseits aber ist die Freiheit in keiner Weise der Wesenscharakter des Moralischen oder Sittlichen. Dafür ist entscheidend die Regel der Vernunft. Wird ihr entsprochen im freien Akte, so ist der Charakter des „Guten“ da; wird ihr nicht entsprochen, so ist der betreffende Akt „böse“.

#### Nr. 14.

Das „Moralische“ in einem Akte ist keine bloße Benennung, welche von etwas Außerlichem hergenommen wird, sondern ist dem Akte innerlich innewohnend.

Hier müssen wir zuerst unterscheiden zwischen jenen Thätigkeiten oder Akten, die vom Willen unmittelbar ausgehen, und jenen, die einem anderen Vermögen als ihrem Princip zugehören, wohl aber vom Willen angeordnet sind. So geht das Essen das Nährvermögen an und den Willen; — und zwar das Nährvermögen, insofern dieses auf Anordnung des Willens in Thätigkeit tritt; den Willen, insofern der Mensch den Akt des Wollens macht. So ist die Natur in allen anderen Menschen als in Adam nicht eine sündhafte, weil der eigene Wille der betreffenden Person die Natur zu einer schlechten machte; sondern die bewegende Kraft für diese Sündhaftigkeit ist der Wille Adams gewesen. Wird also vom „Moralischen“ als von etwas dem freien Akte Innewohnendem gesprochen, so kann nur von jenen Thätigkeiten die Rede sein, die unmittelbar vom Willen ausgehen. Die Thätigkeiten der anderen vom Willen aus in Bewegung gesetzten Vermögen sind nur auf Grund von etwas ihnen als Vermögen Außerlichem, d. h. auf Grund des Willens, freiwillig. Und so nach werden sie auch nur auf Grund von etwas ihnen Außerlichem als „moralisch“ bezeichnet.

So aufgefaßt wird die gemachte Behauptung aus Thomas abgeleitet, der da sagt: <sup>1)</sup> „Obgleich der Endzweck eine außen befindliche Ursache ist, so wohnt doch die dem bestehenden Verhältnisse entsprechende Beziehung zum Zwecke dem Thätigsein inne.“ Das „Moralische“ also im menschlichen Thätigsein ist da nicht in der Weise, wie das Gesehenwerden z. B. von der Mauer ausgesagt wird, was einzig und allein im Erkennen ist und in der Mauer nur soweit sie zu diesem ihr äußerlichen Akte in Beziehung steht. Das „Moralische“ ist dem menschlichen Thätigsein innerlich.

<sup>1)</sup> S. th. I., II. q. 18. art. 4. ad II.: „Licet finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio et relatio in ipsum inhaeret actioni.“

Auch für die sittlich schlechte Thätigkeit hält Thomas ausdrücklich diese Innerlichkeit fest: <sup>1)</sup> „Der schlechte Akt seinem bestimmten Wesen nach wird nicht als solcher bezeichnet, weil er keinen Gegenstand hätte, sondern weil sein Gegenstand nicht der Vernunft entspricht; wie z. B. das Ansehen von Dingen, die einem nicht gehören. Insofern also der Gegenstand etwas Positives ist, kann er einen der Wesensgattung nach schlechten Akt herstellen.“ Somit wird durch die Beziehung zum Gegenstande ein Akt zu einem schlechten gemacht im Bereiche des Moralischen; denn auch die Beziehung der Vernunft zu etwas Negativem, wie hier zum non conveniens, ist der Vernunft innerlich. Danach läßt sich folgender Beweis bilden.

Der moralische Gesichtspunkt in den menschlichen Handlungen wird hergenommen von dem Verhältnisse zum Gegenstande, insofern dieser nicht als Glied der Natur in seinem Sein betrachtet wird, sondern als in Beziehung stehend zu den Regeln der Sittlichkeit; also im Bereiche des moralischen Seins.

Die menschliche Handlung aber hat von ihrem Inneren aus thatsächliche Beziehung zum Gegenstande und zu Allem, was in demselben ist.

Also steht sie auch durch ihr Inneres da als im Bereiche des Moralischen befindlich.

Die Folgerung kann nicht bezweifelt werden. Denn die menschlichen Handlungen haben moralisches Sein dadurch, daß sie zu einem unter den Regeln der Vernunft stehenden Gegenstande Beziehung haben; prout cadit sub ordine rationis, sagte oben Thomas. Ist also die Beziehung zum Gegenstande und zu Allem, was im Gegenstande ist, eine innerliche und thatsächlich bestehende; — so ist auch die Beziehung zum Gegenstande, insofern dieser den Regeln der Vernunft untersteht, eine innerliche und thatsächlich bestehende. Der Untersatz ist ebenfalls über jeden Zweifel erhaben. Denn von der eigenen Natur aus und nicht auf Grund von etwas äußerlich Hinzutretenden, neigt die menschliche Handlung zum Gegenstande hin und betrachtet diesen als die entscheidende Richtschnur und den maßgebenden Grund für ihr inneres Wesen.

Es muß also hier von vornherein bestritten werden, daß die Sittlichkeit zum bereits bestehenden menschlichen Akt wie eine Zuthat hinzutrete; wie das Weiße z. B. zur Mauer. Denn es setzt zwar der Charakter des Sittlichen den freien Akt als etwas in der Natur der Dinge Bestehendes voraus; und somit ist das „Moralische“ eine Zuthat zum Sein des menschlichen Aktes, soweit das rein natürliche Sein in Betracht kommt. Aber im Bereiche des Moralischen untersteht die Naturordnung selber, das natürliche Sein der Dinge, den Regeln der Vernunft; und ist somit die moralische Ordnung nicht eine bloße äußerliche Beziehung, welche zur Vernunft, resp. zum Gegenstande, hinzutritt und so den Akt von außen her zu einem moralischen macht. Nein; der Gegenstand, insofern er unter den Regeln der Vernunft steht, bestimmt als erster maßgebender Grund das innere Wesen und macht somit aus das innere Wesen der menschlichen Handlung im

---

<sup>1)</sup> S. th. I., II. q. 18. art. 4.: „Dicitur actus malus secundum speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena: unde in quantum objectum est aliquid positive potest constituere speciem mali actus.“

Bereiche des Moralischen. Aus der innersten Natur derselben also quillt das Moralische.

Dies Alles wird noch mehr erhellen bei Zurückweisung der Einwände.

## Nr. 15.

### Die Einwände und deren Zurückweisung.

1. Es genügt, daß ein Akt „frei“ sei, damit er auch, abgesehen von aller anderen Beziehung und Rücksicht, den Charakter des „Sittlichen“ oder „Moralischen“ habe. Also besteht das Moralische so recht eigentlich in der Freiheit, und in nichts Anderem. Der Vorderatz wird bewiesen:

a) Auf Grund der Freiheit in ihm ist der menschliche Akt geeignet, zur Gewohnheit oder zur „Sitte“ zu werden; danach aber ist er eben und wird genannt ein „sittlicher“ oder „moralischer“. Ist ein Akt notwendig, so hört er auf, in dieser Weise geeignet zu sein.

b) Weil ein Akt frei ist, d. h. weil man ihn setzen kann oder nicht, ist er des Lobes oder des Tadelns wert. Dies ist aber eben der Charakter des „Moralischen“ oder „Sittlichen“, daß etwas Strafe oder Lohn verdient.

c) Der Charakter des „Moralischen“ steht in der Mitte zwischen gut und böse. Nur aber weil ein Akt frei ist, kann er gut oder böse sein und bleibt dabei immerdar frei. „Moralisch“ also will heißen ebensoviel wie „frei“.

Diesen Gründen scheint sich auch Thomas anzuschließen, wenn er öfter sagt: „eine Handlung sei insoweit eine wahrhaft menschliche als sie freiwillig ist“ (*actum in tantum humanum in quantum voluntarium*. I., II. q. 1. art. 2 et 5.); — oder: „was auf seiten des Willens steht, sei das formal bestimmende Moment in den menschlichen Handlungen“ (*quod se tenet ex parte voluntatis se habet ut formale in actibus humanis*; I. c. q. 18. art. 6.); — oder wenn er I. c. q. 21. art. 2. lehrt, es „sei ein Akt geeignet, Lohn oder Strafe zu verdienen, insoweit er freiwillig und somit in der Gewalt des Menschen ist;“ oder: „Danach steht etwas im Bereiche des Moralischen, daß es freiwillig ist“ (*secundum hoc aliquid pertinet ad genus moris secundum quod est voluntarium*. III. C. G. 9.); — und: „Der Willensakt ist an sich, seinem innersten eigentlichen Wesen nach im Bereiche des Moralischen und wird unterschieden in maßgebendster Weise gemäß dem Guten und Bösen, als den Unterschieden in der Seinsart des Moralischen“ (*actio voluntatis per se est in genere moris, et per se distinguitur differentis hujus generis, scilicet per bonum et malum*. II. dist. 40. q. 2. art. 1.).

Also ist der freie Wille als freier wesentlich identisch mit dem Charakter des Moralischen; und ist die Freiheit nicht bloß ein Vorerforderniß, sondern tritt ein in das Wesen des Moralischen.

Wir antworten zuerst kurz der Reihe nach und werden am Ende dieser Nummer die allgemeineren leitenden Gesichtspunkte zusammenstellen.

a) Dies beweist nichts, daß kraft der Freiheit ein Akt geeignet ist, den Charakter des „Sittlichen“ zu tragen oder der Gewohnheit. Vielmehr beweist dies für das Gegenteil. Denn eben daß etwas geeignet und somit vermögend für etwas ist, zeigt an, daß die bestimmende Wesensform damit nicht gegeben erscheint, sondern nur ein bestimmbares Material; daß also

der Akt als freier ein Vorerforderniß ist von seiten des bestimmaren Elements, der Materialursache, und nicht der wesentlich maßgebende Grund, des „Moralischen“.

b) Nicht dem „Freiwilligen“ an sich gebührt Lohn oder Strafe; sondern insoweit es seine natürliche Richtschnur und Regel in der Vernunft hat oder nicht hat. Deshalb sagt ja der Apostel: „Wo kein Gesetz ist, da ist auch kein Vergehen,“ ubi non est lex ibi nec praevaricatio.

c) Die Beziehung zum Gegenstande steht in der Mitte als etwas Moralisches zwischen gut und böse und ist Beidem gemeinsam. So steht als Beidem gemeinsam in der Mitte zwischen Gewißheit und Ungewißheit der Akt der Vernunft, der sich auf den Gegenstand als auf etwas vernünftig Erkennbares richtet; — und so ist es die eine nämliche Wissenschaft, die sich auf ihren Gegenstand, z. B. die Farbe, richtet und auch auf dessen Gegensatz oder den Mangel; denn ein und derselbe maßgebende Grund beleuchtet die einander entgegengesetzten Glieder eines Gegensatzes. Zudem ist wohl zu erwägen, daß auch bei einem schlechten Akte zuerst die positive Richtung auf ein gewolltes Gut kommt und erst auf Grund dessen der Mangel des entgegengesetzten Gutes; denn ich will z. B. Gottes entbehren nicht an und für sich, sondern weil ich und auf Grund dessen daß ich den Diebstahl will. Also ehe der Mangel an einem Gute eintritt, ist bei der Sünde zuerst die positive Richtung auf ein Gut, um dessentwillen ich des anderen Gutes entbehren will; und somit ist da etwas Moralisches, was der Übereinstimmung mit dem Gesetze und dem Abweichen davon gemeinsam ist.

Was die Stellen aus Thomas anbetrifft, so spricht er, wenn er den Willen und was auf dessen Seite ist als Formalelement hinstellt, ausdrücklich von den nach außen erscheinenden Werken, von *actibus humanis externis*, die also nicht vom Willen unmittelbar ausgehen, sondern von demselben mit Rücksicht auf andere Vermögen als unmittelbare Thätigkeitsprincipien angeordnet oder befohlen sind. Alles aber was in Thätigkeit setzt oder bewegt, das ist formal bestimmend für das Bewegliche; denn Letzteres empfängt so den Eindruck für das Thätigsein oder die dafür bestimmende Form wie solche vom bewegenden gegeben wird. So ist also z. B. der Akt des Auges etwas Bestimmbares oder Materiales mit Rücksicht auf den freien Willen; und dieser ist wieder etwas Bestimmbares mit Rücksicht auf die Richtschnur der Vernunft.

In den anderen Stellen versteht Thomas unter dem Willen oder dem Freiwilligen immer die Regelung durch die Vernunft mitinbegriffen. Denn er hatte ja schon öfter erklärt, „menschlich“ werde eine Handlung genannt, wenn sie vom Willen gemäß der Ordnung der Vernunft ausgeht.

2. Es wird gegen die Ansicht, die Freiheit sei etwas dem Inneren des menschlichen Aktes Anhaftendes, geltend gemacht, daß die Ordnung und Beziehung des Moralischen nicht immer etwas dem Akte Innewohnendes und thatsächlich Bestehendes sei; sondern oft genug nur etwas Außerliches, Aufgefaßtes, wie das Gesehenwerden etwas Außerliches ist für die Mauer.

a) Die moralische Beziehung und Abhängigkeit wird, soweit sie als etwas Thatsächliches und objektiv, d. h. unabhängig von jeder Auffassung Existierendes, dastehen soll, von den Gegenständen hergenommen. Für diese aber ist das „Moralische“ etwas Außerliches; denn dasselbe hängt vom Gesetze und den Umständen ab, die zum betreffenden Gegenstande von außen her hinzutreten.

b) Der Charakter des „Moralischen“ kann nicht in höherem Grade

im Willensakte sein wie im Willensvermögen; denn die Wirkung kann nicht höher stehen wie die Ursache. Das Willensvermögen aber besitzt in sich die schrankenloseste Indifferenz; es kann ebenso gut wollen und auch nicht wollen. Daß also ein menschlicher Akt in bestimmter Weise „gut“ oder „böse“ ist, hat er nicht von der Natur des Willensvermögens, sondern von außen her kommt ihm das zu. Das leuchtet zumal bei der Unterlassungsfünde ein, die keinerlei positive Beziehung zum Gegenstande besitzt, sondern vielmehr einen Mangel an solcher; trotzdem aber den Charakter des Moralischen hat, sonach dieser letztere nicht vom Akte selber kommt, sondern von außen.

Zudem ist der Wille als Vermögen und nicht auf Grund seines Gegenstandes von der Vernunft abhängig und ihr untergeordnet als dem bestimmenden Momente. Die Vernunft aber als eine immanente Kraft, deren Thätigkeit nämlich innerhalb der Vernunft bleibt, kann nichts Thatsächliches dem Willen einprägen, der ja als Vermögen außerhalb der Vernunft ist. Und somit ist der Charakter des Moralischen nichts Thatsächliches im freien Akte selber, sondern nur etwas von außen Hinzutretendes.

c) Vasquez fügt noch einen dritten Beweisgrund für seine These hinzu. Die Freiheit im menschlichen Akte wird nicht genommen mit Rücksicht auf das Willensvermögen, insoweit dieses thatsächlich Princip des betreffenden Aktes ist. Denn so ist der Akt notwendig, da er nicht zugleich thatsächlich sein und thatsächlich nicht sein kann; soweit er ist, ist er eben mit Notwendigkeit. Wird aber der menschliche Akt genommen mit Rücksicht auf das Willensvermögen, insoweit dieses auch nicht den Akt setzen kann; so fließt aus dem Willensvermögen offenbar nichts, was den Akt thatsächlich zu einem freien macht. Und somit ist der Akt nicht und heißt nicht frei seinem inneren Wesen nach, sondern kraft einer von außen her hinzutretenden Beziehung, die nur in der Auffassung besteht. Wolte man sagen, der Akt läme eben vom Willen, als präcis einem indifferenten Vermögen, das da handeln kann und nicht handeln kann; man müßte also das positive Können berücksichtigen und nicht die Abschlußpunkte dieses Könnens, das Sein oder Nichtsein; — so ist damit nichts gewonnen. Denn der eine und nämliche Akt wird aus einem freien ein notwendiger, ohne irgend welche Veränderung in seinem inneren Sein. So unterscheidet sich das Neben, bevor man trunken ist, in nichts vom Neben nach der Trunkenheit, was das innere Sein betrifft; nur die Aufmerksamkeit der Vernunft fällt im letzteren Falle fort. Diese Aufmerksamkeit aber ist nur ein gewisses Anschauen, eine Aufsicht rücksichtlich des bestehenden Aktes. Also ist das Freie vom Notwendigen nur durch etwas dem betreffenden Akte Außerliches unterschieden und nicht durch etwas dem Akte Innewohnendes.

Noch mehr gilt dies vom Charakter des Moralischen im Akte. Denn dieser Charakter hängt eben vom Gesetze und zwar oft von einem rein positiven Gesetze ab, das nämlich nur im Willen des Gesetzgebers begründet ist. Sowie ich aber in einer Säule eine rechte und eine linke Seite unterscheidet, nicht weil dafür in der Säule ein Grund vorläge, sondern auf Grund des sinnbegabten Wesens, das in Beziehung zur Säule steht; — so verursacht die Beziehung zu den Regeln der Vernunft offenbar nichts innerhalb des freien Aktes, daß dieser von sich aus moralisch sei oder nicht; sondern es bleibt dies etwas ihm Außerliches.

Wir antworten:

a) Die Umstände, das Gesetz zc. stehen nur in Beziehung zum Willen vermittelt des Gegenstandes. Die Beziehung zum Gegenstande aber kann

für den Willensakt eine innerliche, thatsächlich bestimmende sein, wenn auch der Gegenstand nur auf Grund äußerlicher Beziehungen Einfluß ausübt. So hat das Geld seinen Wert durch Feststellung des Gesetzes oder durch den Willen des Fürsten; das Begehren aber nach ihm ist ein dem Willen innerliches, thatsächlich und positiv in selbstem bestehendes. Würden und Ämter haben desgleichen alle ihre Anziehungskraft von außen her; nichtsdestoweniger aber werden sie durch wirkliche Willensakte begehrt. Die Logik ist eine wirkliche Wissenschaft; und doch fügen ihre Begriffe, wie Geschlecht, Gattung zc. nichts Thatsächliches zu den Dingen hinzu. Es mag also immerhin die moralische Seinsordnung in den Gegenständen nichts Thatsächliches, kein eigenes positives Sein verursachen; damit besteht aber, daß die Beziehung zu diesen Gegenständen eine dem Willen innerliche, positive ist; gerade so wie der Zustand der Vernunft in der Vernunft ein wirklicher, innerlicher ist, obgleich die Gegenstände der Logik reine Erzeugnisse des Gedankens sind; formieren wir ja auch thatsächlich und wirklich in der Einbildungskraft Gebilde, welche der Darstellung chimärischer Dinge dienen. Der Gegenstand des Willensaktes stellt eben als ein begehrenswertes Gut in bestimmender Weise die innere Wesensgattung des Aktes her.

b) Allerdings setzt die Vernunft den Willen nicht in Thätigkeit als direkt einwirkende und antreibende Ursache; so setzt vielmehr umgekehrt der Wille in Bewegung die Vernunft. Nach dieser Seite hin also prägt die Vernunft dem Willen nichts in sein Inneres ein. Sie stellt aber dem Willen den für den Willensakt maßgebend bestimmenden Wesensgrund, nämlich den Gegenstand, vor. Und da der Wille gemäß seiner innersten Natur der Richtschnur der Vernunft zugänglich und unterworfen ist, so ist auch die Beziehung des Willensaktes zum vorgestellten Gegenstande eine dem betreffenden Akte innerliche und für ihn wirklich bestehende; und nicht etwas Äußerliches. Was der Einwurf hinzufügt, spricht für uns. Denn weil eben das Willensvermögen durchaus seiner Natur nach indifferent ist, deshalb muß die Beziehung zu einem bestimmten Gegenstande zu ihm wirklich und positiv hinzutreten, damit ein Willensakt möglich werde, der da kraft des Vermögens, von dem er ausgeht, seiner Natur nach auch nicht sein kann. Die erwähnte Notwendigkeit aber ist ein Spiel mit Worten. Denn es ist dies keine in der Natur des Aktes, also im thätig wirksamen Princip des Aktes, begründete Notwendigkeit, die hier in Frage stehen würde; sondern es ist dies eine vorausgesetzte Notwendigkeit, nämlich eine solche, die besteht, vorausgesetzt daß der Akt bereits thatsächliches Sein hat.

c) Was von der einen nämlichen Thätigkeit vor und nach der Trunkenheit beispielsweise gesagt worden, beruht auf Verwechslung des äußerlichen Aktes mit dem innerlichen. Das äußerliche Neben mag das nämliche bleiben; der innerliche Willensakt ist ein anderer, je nachdem das Urteil und die Bestimmung der Vernunft dazwischentritt oder nicht. Denn ohne solches Urteil kann der Gegenstand nicht als ein indifferenter, d. h. frei zu wollender offenbar werden; es kann nicht erscheinen, ob er der Vernunft entspricht oder nicht. Es kann also auch bei der völligen seiner Natur entsprechenden Indifferenz des Willensvermögens ohne solches Urteil kein freier und noch weniger ein moralischer Akt gedacht werden. Für den Gegenstand ist es etwas Äußerliches, daß er gefannt und frei gewollt wird; und auch für den Willensakt selber, im Fall er Gegenstand der reflexen Kenntnis wird, ist dies etwas Äußerliches. Aber daß der Willensakt die Regelung, den maßgebenden Grund seines freien moralischen Thätigseins, innerhalb seiner selbst hat, das

verlangt seine eigenste Natur. Und mit Rücksicht darauf ist es völlig gleichgültig, ob eine Begehungs- oder Unterlassungssünde in Frage steht; denn immer ist auch mit der letzteren ein gewisses positives Wollen verbunden, mag dieses vorausgehen oder gleichzeitig sein.

Wenn Cajetan oben bemerkte, daß, falls man als die Grundlage des Moralischen überhaupt im menschlichen Akte das Geeignetsein des Willens, von der Vernunft aus geregelt zu werden, annehme, dies als ein thätig wirksamer Zustand angenommen werden müsse, so wird darauf erwidert, solche Grundlage finde sich zwar in einem Zustande, z. B. in der Tugend; aber sie sei nicht ein Zustand. Der Wille selbst als Vermögen bereits oder die Tugend neigt dazu mehr oder weniger hin, einen moralischen Akt zu setzen, d. h. der Regelung durch die Vernunft zugänglich zu sein; es ist aber ein solcher Zustand oder das Willensvermögen nicht der Charakter des Moralischen selber. So ist nicht das Holz, insoweit es seinen natürlichen Bestand hat, das Fundament für die Kunstform des Bearbeiters; sondern daß das Holz geeignet ist, den Kunstregeln zu unterliegen, darauf stützt sich der Holzschneider. Und nicht weil das Eisen von Natur ein Mineral ist, dient es zur Herstellung von Messern; sondern weil es hart und demnach widerstandsfähig ist, erscheint es geeignet, vom Schmiede bearbeitet zu werden.

#### Nr. 16.

#### Allgemeinere Gesichtspunkte der Widerlegung.

Um der Freiheit und dem Charakter des Moralischen das gegenseitige Verhältnis und je ihre Stellung genau und unerrückbar anzuweisen, gehen wir noch etwas tiefer in die Frage ein und geben wir derselben eine höhere Allgemeinheit. Es handelt sich ja hier um einen der wesentlichsten Punkte betreffs der Klarstellung des Möglichseins einer Erbschuld; nämlich um die Art und Weise des Anteils, den die Freiheit an der Sünde hat. Gehört die persönliche Freiheit zum eigentlichen Wesen der Sünde, so ist es schwer, wenn nicht unmöglich, eine persönliche Schuld zu erben, d. h. Strafe zu verdienen, wo man für die sündhafte Handlung nichts kann. Ist aber die Freiheit insoweit zur Sünde unumgänglich notwendig als sie durch dieselbe ihre nähere Bestimmung erhält als somit die Freiheit ein Vorerfordernis ist, so kommt es vor Allem darauf an, genau festzustellen, was man unter diesem Vorerfordernis zu verstehen hat.

Da treffen wir nun einen ständigen Ausdruck des heiligen Thomas an, der die Vernunft „als Princip“ oder als „Wurzel“ (principium oder radix) der Freiheit bezeichnet. Da wir nun eben von Thomas gehört haben, wie er die Vernunft als Richtschnur des freien Willens hinstellt und so als Princip des „Moralischen“ oder „Sittlichen“ in der menschlichen Handlung, so präcisieren wir die hier zu erörternde Frage dahin: Zu welchem Verhältnisse steht die Vernunft zur Freiheit als deren Princip oder Wurzel; und in welchem Verhältnisse steht sie zum „Moralischen“ als Richtschnur, regula, im freien Willensakte?

Es ist oben nach Thomas bestimmt worden, wie die Natur des Stoffes das Vermögen ist um Alles zu werden, also das allgemeine Vermögen etwas zu werden, ohne daß damit ein thatsächliches Sein verbunden wäre. Es ist ferner bestimmt worden, wie eine solche Natur notwendig

da, wo sie ist, in der Weise sich äußert, daß das betreffende Ding den Gang hat, immer, mag es sein was es wolle, etwas Anderes zu werden. Der beständige Trieb zum Wechsel ist in allen stofflichen Dingen. Das will aber schließlich ebensoviele bedeuten wie daß die stofflichen Dinge, soweit es auf die einzelnen als solche ankommt, vielmehr nicht sind als sind. Das positive Element im Stoffe, dessen Natur nach, also ist dieses: daß er immer etwas Anderes sein kann als er thatsächlich ist; — das negative: daß er, kaum besitzt er ein thatsächliches Sein, sich schon von selbst entfernt. Da nun einzig auf Grund von thatsächlichem Sein etwas überhaupt ist und sich geltend machen kann, so ist klar, daß das Stoffliche sich allein überlassen nur das, was Negatives in ihm sich findet, geltend machen, d. h. daß es gar nicht sein könnte. Denn Sein heißt etwas als das Seine betrachten und somit es wirklich besitzen; das Stoffliche aber als solches hat keinerlei Bestand.

Wo nun äußert sich thatsächlich das positive Element als solches im Stoffe: das Vermögen nämlich etwas Anderes zu sein? In der Vernunft. Der reine Stoff ist nur Gegenstand der Vernunft, nie Gegenstand der Sinne. Nur die Vernunft kann ein allgemeines Vermögen auffassen; denn in ihr ist nicht der Gang, das nicht zu sein, was sie ist, der da allem Stofflichen naturnotwendig innewohnt. Die Vernunft bleibt das was sie ist und wird durch das Erkennen noch mehr; sie erkennt und behält diese Kenntnis, kann aber immer und ohne Ende mehr erkennen.

Wofür also ist sie zuerst und vor Allem der Grund in der ihr entsprechenden Willensneigung? Für nichts Anderes als dafür daß der Wille so etwas will, daß er auch alles Andere wollen kann und das was er augenblicklich will nicht wollen kann. Das will sagen: Die Vernunft ist die Wurzel dafür, daß der Wille frei begehren kann. Bemerken wir wohl, daß die Vernunft sich in ihrer Beziehung zum Gegenstande wesentlich vom Willen unterscheidet. Denn die Vernunft nimmt das Erkannte, soweit es vernünftig erkannt ist, in sich auf; die Dinge treten durch das Erkennen in die Vernunft ein und nehmen deren Seinsweise als allgemeine Ideen an. Der Wille aber richtet sich auf den Gegenstand ganz umgekehrt, soweit dieser ein einzelner, ein wirklicher ist; er will den begehrten Gegenstand mit dessen Einzelheiten besitzen. Wenn die Vernunft die menschlichen Thätigkeiten zu innerlichen macht, so treibt der Wille den Menschen also nach außen. Deshalb kann der Wille nach Stofflichem nur streben, insoweit dieses zugleich sein Negatives äußert d. h. das auch nicht sein kann was thatsächlich es ist; weil er eben Stoffliches nur als Wirklich-Einzelnem erstrebt. Von der Vernunft aber hat es der Wille, daß das positive Element im Stoffe für ihn als mitbestimmend sich darstellt, daß er also ebensogut etwas Anderes wollen kann, während er thatsächlich ein bestimmtes Gut will.

Der Stein ist so Stein, daß er nichts Anderes dem thatsächlichen Sein nach sein kann, wenn er nicht das Steinssein verlieren will. Der Willensakt aber richtet sich so auf ein einzelnes Gut, daß im Willen seiner Wesensnatur nach selber während des Aktes das Vermögen bleibt, Anderes zu wollen. Dies dankt der Wille seiner Verbindung mit der Vernunft, in welcher zuerst das positive Element des Stoffes sich selbständig geltend macht. Andererseits aber richtet sich der Willensakt so auf das einzelne Gut, daß er nicht thatsächlich auf ein anderes Gut sich richtet, so daß mit dem thatsächlichen Wollen des einen Gutes das thatsächliche Nichtwollen des anderen gegeben ist; — während die Vernunft in einer einzigen Idee viele Einzel Dinge erkennt. Das dankt der Wille seiner eigensten Natur, die auf das Einzelsein als

solches sich richtet und somit dem negativen Elemente im Stoffe, der so etwas ist, daß er nicht das andere ist, Rechnung tragen muß.

Insoweit also ist die Vernunft die Wurzel der Freiheit im Willen. Denn sie stellt ihrer Natur nach das allgemeine Vermögen des Stoffes dem Willen vor; und sonach ist dieser an keine einzelne Erscheinung oder Thätigkeit des Stoffes, wie das Auge z. B. an die Farbe, gebunden. Kraft seiner Verbindung mit der Vernunft behält der Wille, bleibend Wille, im tatsächlichen Wollen das Vermögen für alles Gute.

Die Freiheit im Menschen ist geschwächt, sobald dieses „Vermögen für alles Andere“ in seiner Lebendigkeit geschwächt ist. Und diese Schwächung muß stattfinden, wenn der Einfluß der Vernunft auf den Willen, kraft dessen der letztere am allgemeinen Vermögen zu werden oder zu wollen teilnimmt, geschwächt ist. Auf der anderen Seite aber ist solche Freiheit nur die breite Grundlage für bestimmte menschliche Handlungen. Gemäß solchem Vermögen, alles Gute wollen zu können, handelt der Mensch und ist er bestimmbar. Mit diesem Vermögen ist nicht die geringste tatsächliche Bestimmung gegeben. Im Gegenteil wird gerade dann die Freiheit von Natur aus geschwächt sein, wenn das Vermögen, alles Gute wollen zu können, von irgend welcher Seite her eine Neigung zu beschränkten Gütern von vornherein, vor dem Einflusse der Vernunft, in sich besißt.

Und hier erscheint so recht, wie das „Moralische“ an sich gar nicht dem Wesen nach das Freie sein kann. Denn „moralisch“ anrechnungsfähig ist nur eine bestimmte Handlung, welche zur Voraussetzung hat eine bestimmte Neigung, die Hinneigung zu einem bestimmten Gute. Freiheit aber besagt an sich betrachtet die Unabhängigkeit von jedem bestimmten Gute, die Hinneigung also zu allem Guten. Der Charakter des „Moralischen“ schließt Bestimmtheit ein; der des Freien aber Unbestimmtheit.

Wie erläutert sich nun eingehender der Charakter des „Moralischen“? Halten wir fest, was oben über die stoffliche Wesensgattung gesagt worden ist. In allen stofflichen Wesensgattungen dient als Voraussetzung und Vorerfordernis die Natur des Stoffes; denn eine solche Wesensgattung soll eben diese Natur, die als allgemeines Vermögen von sich aus nicht bestehen kann, zur Äußerung und Geltung bringen. Worin besteht aber die stoffliche Wesensgattung? Sie ist nicht der Stoff an sich. Dieser liegt nur zu Grunde. Sonst wären alle stofflichen Dinge einander gleich. Die stoffliche Wesensgattung besteht aus der dem Stoffe eingepägten Hinneigung zu einem begrenzten Seinskreise, wie z. B. des Steines zum Fallen einerseits; und aus der Wesensstufe selbst andererseits, welche im Dinge selber abgrenzt das eine Wesen vom anderen. Das erste nennt man den Stoff, das zweite die Form.

Ähnlich müssen wir beim „moralischen“ Alte sagen.

Frei sein will sagen losgelöst sein von aller notwendigen Verbindung mit einzeln beschränkten Gütern. Von seiten des „Freien“ wohnt dem Willen keinerlei bestimmte Richtung auf ein Einzelsein inne. Nun faßt aber die Vernunft, deren Einfluß die Wurzel der Freiheit im Willen ist, nicht nur ein allgemeines Vermögen auf, sondern sie faßt zugleich auf die nähere Bestimmung solchen Vermögens nach dem allgemeinen Endzweck, nach Wesensgattung, nach Umständen. Und so fließt aus der Vernunft die bestimmte Regel und Richtschnur für die freie Thätigkeit; sie wird so das Princip für das bestimmte Wesen des einzelnen freien Aktes und somit das Princip für das Moralische. Danach richtet sich der Wille nicht mehr unterschiedslos auf alles Gute, wie das mit der Natur der Freiheit gegeben ist. Vielmehr

ist hier zuvörderst eine Hinneigung zu einem bestimmt abgegrenzten Kreise von Gütern vorhanden; und zu dieser Hinneigung tritt dann, sobald der freie Akt wirklich vorhanden ist, die begrenzende und bestimmende Richtschnur, der innerlich maßgebende Grund von seiten der Vernunft.

Nehmen wir ein Beispiel. Einem bebrängten Familienvater stellt sich eine Arbeit vor, die Verdienst bringt. Derselbe kann sich für dieses Gute entscheiden, aber auch für anderes Gute und für dieses nicht. Das ist Freiheit. Liegt darin zugleich der Charakter des „Moralischen“? Offenbar nicht; denn Arbeit an sich kann einen ebenso hohen Grad Sittlichkeit haben wie Unthätigkeit, oder kann tiefer oder höher stehen. Es kommt darauf an, wie die Vernunft nach Zweck, Umständen, Wesen im einzelnen bestimmt. Das Thunkönnen und Nichtthunkönnen bleibt immer dem Menschen und wechselt nicht. Aber das „Moralische“ wechselt, je nachdem der Zweck der fraglichen Arbeit sich verhält oder je nachdem die Umstände sich gestalten oder das Wesen der Arbeit beschaffen ist.

Und was wird hier den Wert des „Moralischen“ bestimmen? Eben das, was wir oben andeuteten. Die Bestimmtheit, welche von seiten der Vernunft zur bestehenden Freiheit hinzutritt, muß so beschaffen sein, daß das Vermögen für das Handeln ein allgemeines bleibt, daß nämlich durch die Auswahl des einen Gutes das Vermögen für kein anderes gekürzt wird. Und das wird in dem Falle eintreten, wenn die Auswahl dem letzten Endzweck gemäß geschieht. Denn da der letzte Endzweck des Menschen, seine schließliche Vollendung, in nichts Anderem bestehen kann als in der Befriedigung all seines Vermögens, alles dessen also, was er zu haben vermag, so muß dieser sein letzter Endzweck schlechthin alles Gute ihm in thatfächlicher Fülle bieten. Ist sonach die Auswahl des einzelnen Gutes diesem letzten Endzweck gemäß, so wird sie in nichts das freie Vermögen kürzen; dieses kann in diesem Falle in aller Breite und Ausdehnung auf alles Gute gerichtet bleiben, es wird nicht getäuscht werden.

Wer aber verbürgt diese Verbindung mit dem letzten Endzweck? Die Vernunft. Da sie ihrem Wesen nach auf das Allgemeine gerichtet ist, so kann von ihr, soweit sie in ihrem Wesen betrachtet und von äußeren Einflüssen und Hindernissen abgesehen wird, nur eine dem allgemeinen Willensvermögen entsprechende Richtschnur ausgehen.

Das „Moralische“ wird also durchaus abhängen von der Unterwürfigkeit des Willens unter die Richtschnur der Vernunft oder der Gesetze, wie sie in dieser Richtschnur enthalten erscheinen. Ihr gemäß handeln wird moralisch gut sein, von ihr abweichen moralisch schlecht. Das „Moralische“ ist mit einem Worte die Beziehung des allgemeinen Willensvermögens zur allumfassenden als thatfächliches Einzelsein bestehenden Fülle alles Guten, welche das enbloße Vermögen thatfächlich befriedigen kann. Im schlechten Handeln wird der Allgemeinheit des Vermögens nicht Rechnung getragen, das Vermögen neigt sich von vornherein zu Beschränktem und folgt der Richtschnur der Vernunft nicht; es entfernt sich von seiner Fülle. Im guten Handeln tritt das „Moralische“ zum „Freien“ in einer diesem angemessenen Weise und nähert sich da der Wille seinem Endzweck. „Sitte“ nennen wir das Moralische. Denn eben dadurch, daß das freie Willensvermögen gemäß der Vernunft bestimmt wird, festigt es seine eigene Thätigkeit und das darin inbegriffene stoffliche Sein am letzten Endzweck; denn Sitte ist etwas Feststehendes. Das stoffliche Sein, was an und für sich fließt, findet sonach im Willen, der dem Grunde in der Vernunft folgt, Festigkeit; es wird

„erhoben zur Freiheit“ (Röm. 8.) d. h. es behält das positive Element, was es zum All zieht, und legt ab das negative, was nur unter dem Verluste des einen Seins nach anderem zu streben erlaubt.

Schön aber nennt Thomas die Vernunft als Princip des „Freien“ die Wurzel; und als Princip des „Moralischen“ Norm oder Regel; — denn die Wurzel ist weiter bestimmbar zu Ästen, Blättern, Früchten u.; während eine Norm immer dieselbe bleibt. Soweit die Vernunft allgemeines Vermögen in ihrer Idee auffaßt, ist sie Quell des „Freien“, nämlich des weiter Bestimmbaren; soweit sie in ihrer Idee die bestimmte Wesensgattung, den allgemeinen Zweck, die näheren Umstände und Gesetze auffaßt, ist sie Quell für die Regel des einzelnen Handelns, des an sich Bestimmten, der „Moralität“.

Es kann keine sittlich anrechnungsfähige Handlung geben, die nicht frei sei, wie es kein Holzbild geben kann ohne Holz. Es kann ebenso keine freie Handlung geben, die nicht in das Bereich des Sittlichen fielen. Denn frei sein schließt eben der innersten Natur nach an und für sich keine Bestimmtheit ein; folglich muß der freie Akt, soll es anders einen solchen geben, tatsächliche Beziehung haben zur Richtschnur der Vernunft; er muß derselben folgen oder nicht; in beiden Fällen ist er gleichermaßen frei, während er nicht gleichermaßen moralisch ist, sondern gut oder schlecht. So bringt auch die Natur der Leinwand nur die Bestimmbarkeit für das Gemälde mit; ob das Gemälde gut oder schlecht sei, kommt daher, daß es der Kunstidee entspricht oder nicht.

Wie im stofflichen Dinge außen der Stoff zu Grunde liegt und alles Andere: Wesen, Eigenschaft, Thätigsein, deshalb als stofflich im Sein bezeichnet wird, weil es die Natur des Stoffes offenbar macht, monach es im Dinge selbst liegt, daß es ein anderes werden kann; so liegt der menschlichen Thätigkeit als einer solchen das freie Vermögen zu Grunde und sowohl Wesen wie bestimmende Richtschnur und Moralität, der Akt selber offenbart nur dieses freie Vermögen und wird danach der ganze betreffende Akt ein freier genannt. Damit steht aber nicht die Art und Weise der Anrechnungsfähigkeit, also das „Moralische“, auf gleicher Stufe. Die Freiheit hat immer ihren Quell in der eigenen Person, die jeder hat, mag er wollen oder nicht. Zugerechnet werden aber kann jemandem etwas, was nicht in der eigenen Person den Quell hat; nämlich auf Grund von dem, was jemand in sich trägt. Der Mensch hat die Erbsünde, weil er selber seiner Person nach von Natur frei ist und somit berührt sie seine Person und unterliegt diese dafür der Strafe. Zugerechnet aber wird sie ihm nicht auf Grund seiner Person, weil er sie begangen hätte; sondern weil er in sich eine Natur trägt, die vom ersten Menschen sich zeugungsweise ableitet und von dieser Seite her ihm kein anderer innerer Seinsgrund zur Verfügung steht. Weil seiner Natur die Freiheit als Vermögen zukommt, deshalb hat der Mensch persönlich die Sünde; denn durch diese Freiheit steht eben der Mensch an der Spitze aller Natur und hat somit, ist seine Natur verdorben, nichts mehr in der Natur, was ihm gegen die Sünde nützlich sein könnte; seine Person steht von Natur zu hoch. Aber der Charakter des Moralischen, die Zurechnungsfähigkeit, kommt für eine solche Sünde, die er nicht begangen, seiner Person nicht zu; dafür ist verantwortlich jener, der sie begangen. Nicht wird der Mensch für die Erbsünde bestraft, weil er der Grund des moralisch Schlechten in ihr wäre; er kann ihr nur nicht entgehen und seine Person wird mit schuldig, weil seine Person keine andere als die natürliche

Kraft hat und diese ihm als eine verdorbene der Natur gemäß überliefert worden ist. Wird seiner Person eine höhere Kraft verliehen, so ist er persönlich ganz von Sünde frei; denn er bestimmt seinen Willen dann gemäß dieser Kraft und wird so für seine Person Princip des moralisch Guten. Seine Freiheit aber, soweit sie von der Natur und deren Kraft kommt, bleibt geschwächt. „Nichts Verdammenswerthes ist in denen, die da sind in Christo Jesu — nil damnationis in iis qui sunt in Christo —;“ aber unter welcher Bedingung? „Daß sie nicht wandeln nach dem Fleische in ihnen — qui non secundum carnem ambulat.“

Wir geben diese Fingerzeige, damit der Leser nicht meine, wir ließen uns zu viel in Nebenfragen ein. Um den Charakter des „Moralischen“ in etwa erschöpfend zu behandeln, müssen wir noch auf die Principien desselben eingehen; nämlich auf die Art und Weise wie die Vernunft für den freien Akt die Richtschnur vorlegt oder auf die Quellen, woraus sie dieselbe schöpft und wie sie so das Allgemeine dem Vermögen nach hinführt zur Allgemeinheit in der thatsächlichen Fülle. Wir werden uns im engsten Anschlusse an den heiligen Thomas möglichst kurz fassen.

## Nr. 17.

### Die Principien des moralischen Charakters der menschlichen Thätigkeiten.

Von vier Seiten her nimmt Thomas Principien für den moralischen Charakter der menschlichen Handlungen an: <sup>1)</sup> „Eine vierfache Güte kann man also in den menschlichen Handlungen wahrnehmen: 1. Die gemäß der „Art“, insoweit es nämlich sich eben um eine Handlung, einen Akt handelt; denn wie viel eine menschliche Handlung an Sein und Thätigkeit hat, so viel hat sie an Güte; — 2. die gemäß der inneren Wesensstufe, welche bemessen wird nach dem zukömmlichen entsprechenden Gegenstande; — 3. die gemäß den Umständen, die wie Accidentien, also wie von außen hinzutretende Thaten, gelten; — 4. gemäß dem Zwecke, gleichsam gemäß der Beziehung zur Ursache des Guten.“ Untersuchen wir eine nach der anderen diese vier Quellen des „Moralischen“.

1. Die natürliche Güte. Bleiben wir dem treu, was wir in früheren Nummern über die Natur gesagt haben. Es wird darunter im allgemeinen verstanden das, was noch zu Anderem werden, was noch dienen, noch weiter bestimmt werden kann; was weder einen Endabschluß gewährt für das Sein noch für die Thätigkeit, vielmehr ganz im Gegenteil je mehr es zur Geltung kommt oder durchdrungen wird, in desto höherem Grade und Umfange reine Möglichkeit offenlegt. So erklärt denn Thomas ausdrücklich für unseren Fall: <sup>2)</sup> „Die menschliche Handlung als Handlung hat noch

<sup>1)</sup> S. th. I, II. q. 18. art. 4.: „Igitur in actione humana quadruplex bonitas considerari potest. Una quidem secundum genus prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et de entitate, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias quasi secundum accidentia quaedam. Quarta secundum finem quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.“

<sup>2)</sup> II. de malo art. 4.: „Actus humanus in quantum actus nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens,

nicht den Charakter des Guten oder des Bösen im moralischen Sinne; es müßte denn etwas hinzugefügt werden, was in ihr das Wesen des Moralischen vollendet. Gleichwohl ist die menschliche Handlung als solche und weiter noch insoweit sie ein Sein ist, etwas Gutes, aber sie hat nicht den Charakter des moralisch Guten, was darin besteht, daß es der Vernunft gemäß ist."

Danach beantworten sich zwei Fragen; nämlich a) warum Thomas diese natürliche Güte, welche jeder menschlichen Handlung infolge dessen daß sie überhaupt Sein hat, innewohnt, als „Art“ — genus — bezeichnet; und b) was Alles im menschlichen Akte zur natürlichen Güte gehört.

a) Thomas bezeichnet mit „Art“ diese natürliche Güte, weil sie zur ganzen moralischen Güte und zu den anderen drei Principien sich ihrer Natur nach als etwas Bestimmbares und zu Vollendendes verhält; wie das „sinnbegabt“ im Menschen die „Art“ ist mit Rücksicht auf die vollendende Gattungsform des „Vernünftigen“. Das ganze Natürliche, was in seinem Bereiche den Charakter des Guten trägt, steht eben bis zur Freiheit hinauf dem „Moralischen“ gegenüber als das zu Vollendende, als Material für den letzten Endzweck. Das zeigt am besten, wie die Begriffe des heiligen Thomas gar keinen zulässigen Sinn haben, wenn man den letzten Endzweck als den Kräften der Natur entsprechend hinstellen will. In der Natur selber ist nichts Abschließendes und kann nichts Abschließendes sein. Die Natur besitzt endlose Möglichkeit und all ihr Wirklichsein ist notwendig begrenzt; ein Endzweck aber muß vollauf befriedigen. Die Natur selbst also thut dar, wie für jeden, der ein endloses Vermögen hat, der also vernünftig auffassen kann, der letzte Endzweck gar nicht in den Grenzen der Natur liegen kann, wie keine Kraft der Natur hinreicht, weder um ihn zu erkennen noch um ihn zu wollen.

Deshalb sagt bezeichnend der Engel der Schule hier, das natürlich Gute gehöre zwar in das Bereich des Moralischen, aber eben nur wie ein genus. Wie der Charakter des Vernünftigen im Menschen den des „Sinnbegabten“ vollendet und zum Einzelsein bestimmt, ohne daß im „Sinnbegabten“ das Geringste läge, was es zu dieser Vollendung berechtigen oder es veranlassen könnte, danach zu streben; — so steht die ganze Natur dem Bereiche des Moralischen gegenüber, was von dem vernünftigen freien Willen ausgeht. Darin liegt das, was wir mit dem „Moralischen“, mit dem letzten Endzwecke und der Vollendung zu durchbringen haben: Es ist dies die Natur. Sie sollen wir erheben sowohl soweit sie in uns ist als auch soweit sie außerhalb ist: erheben zuerst zur Teilnahme an unserer natürlichen freien Thätigkeit und mit dieser und vermittelst dieser weiter erheben zu übernatürlicher Thätigkeit. „Secundum genus.“ Wir meinen so oft, wir müßten, um übernatürlich, zum letzten Endzwecke hin, thätig zu sein, die bestehende Natur beiseite lassen und gleichsam uns eine eigene eingebilmete Natur machen. Nein; es giebt nur eine Natur. Eine Übernatur giebt es im strengen Sinne des Wortes nicht. Die Natur ist das genus für die moralische, sittliche Thätigkeit; sie ist das Bestimmbare für die vollendende Kraft der Vernunft und der Gnade. Thomas scheidet hier mit einem Meisterstriche die Natur vom ganzen Bereiche des Moralischen einerseits; und andererseits verbindet er Beides wie es ein festeres Band nicht geben kann. Er thut

---

licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus et ulterius ex hoc quod est ens habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralls, quod est secundum rationem.“

dies, indem er Jeglichem seinen ihm gebührenden Platz anweist. Man kann die Natur nicht einseitig erheben und verherrlichen wollen, ohne sich der ungewisshafter Gefahr auszusetzen, sie zugleich tief zu erniedrigen. Ihr einen selbständigen Endzweck zuschreiben, d. h. einen solchen, den sie selbst der vernünftigen Kreatur zu verleihen vermöchte; — das bedeutet, ihr die Möglichkeit nehmen, von höherer Kraft erfasst und vollendet zu werden. Selber die Möglichkeit haben, schließliche Vollendung zu geben; — und die Möglichkeit in sich enthalten, zur schließlichen Vollendung erhoben zu werden; das verträgt sich nicht.

b) Die Antwort auf die zweite Frage ergibt sich aus dem bereits Gesagten. Sowie im Holze Alles das zur natürlichen Güte gehört, was es fähig macht, vom Künstler geformt zu werden; was an ihm aber an vollendender Kunstarbeit ist, der künstlerischen Idee und Ausführung zuzuschreiben ist; — so gehört in der menschlichen Handlung Alles zur natürlichen Güte, was darin seiner ganzen Natur nach nichts Anderes sein kann, wie bestimmbar und insoweit es von Natur nichts als weiter bestimmbar ist. Also daß die Handlung sich als eine Lebensäußerung darstellt, daß der Willensakt ein immanenter ist, daß er nichts Anderes ist als die Hinneigung zu einem Gute oder das Fliehen vor einem Übel; daß er auf das Gute oder Begehrbare sich richtet; — dieses Alles und Ähnliches hat der freie Willensakt rein von Natur und nimmt insoweit am Willen teil. Insoweit aber die Vernunft vollendet, indem sie den Willen regelt; damit beginnt das Reich des strikte Moralischen, wenn dies nur als das bestimmende, vollendende Moment aufgefaßt wird.

2. Die Güte vom Gegenstande aus, welche das Wesen des moralischen Aktes ausmacht.

In der oben citierten Stelle aus II. de malo hatte Thomas das eigentliche bonum morale, nämlich im Sinne des abschließlich vollendenden Guten im Gegensatz zum bestimmbar, dem natürlichen, mit zwei Worten gekennzeichnet: quod est secundum rationem. Aber ist denn das natürliche Gute nicht secundum rationem, ist es nicht vernunftgemäß? Es muß dabei berücksichtigt werden, daß es sich hier um die Principien des „Moralischen“ d. h. des dem Menschen zur Strafe oder zum Lohne Anzurechnenden handelt. Daß also ein Akt „moralisch“ überhaupt ist, dafür ist nicht maßgebend, daß er im allgemeinen secundum rationem sei, sondern daß er der Richtschnur der Vernunft im einzelnen handelnden entspreche. In welcher Weise nun soll der Gegenstand des Handelns das Wesen in der betreffenden Handlung ausmachen, das Grundprincip also in dieser selbst sein für deren moralischen Charakter?

Darauf antwortet Thomas: <sup>1)</sup> „Die außen befindlichen Dinge sind wohl an sich gut, nicht aber stehen sie immer im gebührenden Verhältnisse zu dieser oder jener Handlung; insofern sie also als Gegenstände solcher Handlungen betrachtet werden, tragen sie nicht den Charakter des Guten.“ Warum aber der Gegenstand einer solchen Handlung das moralische Wesen derselben ausmache, erklärt Thomas (l. c. art. 2.) daraus, daß das Wesen in einem jeden Dinge das Erste, die Grundlage alles Seins in demselben

<sup>1)</sup> S. th. I, II. q. 18. art. 1. ad 1.: „Res exteriores licet in se sint bonae, non tamen semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem, et ideo in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.“

ist. Der Gegenstand nun sei das Erste, was von der betreffenden Handlung erreicht werde und was sie zu dieser und nicht zu jener Handlung mache; alles Ubrige, wie Zeit, Ort, Zahl folge dem Gegenstande und setze diesen voraus. Also kommt vom Gegenstande her zuerst und grundlegend die moralische Güte im Akte.

Da scheint aber Thomas im Kreise sich herumzudrehen. Denn nach ihm soll der Gegenstand moralisch gut sein, weil er im gebührenden Verhältnisse zum Akte steht; und der Akt soll wiederum moralisch gut sein, weil der Gegenstand dies ist.

Wer jedoch genau zusieht, der findet, daß Thomas nicht sagt, das moralisch Gute im Gegenstande werde hergenommen von seinem Verhältnisse zum Akte, sondern vielmehr von den objektiven Regeln, welche die Vernunft im Verühren des betreffenden Gegenstandes leiten müssen, also vom Gesetze, vom göttlichen Willen, vom Zwecke, wie Thomas q. 19. zeigt, daß eben dies die Quelle sei für die Regelung und den moralischen Charakter der inneren Willensakte: das nämlich, wie er oben sagte „esse secundum rationem“. Denn wie die Vernunft gemäß den Gesetzen u. den Gegenstand aufsaßt und vorstellt, so ist dieser der maßgebende Grund für das Wesen des freien Aktes und wird zuerst berührt vom freien Akte. Sagt der heilige Lehrer also hier: „Die außen befindlichen Dinge sind wohl in sich gut; nicht immer aber stehen sie im gebührenden Verhältnisse zu dieser oder jener Handlung,“ so heißt dies nicht, sie nähmen dieses gebührende Verhältnis, also das moralisch Gute, von den Handlungen her; sondern sie nehmen dies von den Regeln der Vernunft. Es kann also ganz wohl ein Gegenstand an sich gut sein und doch in keinem gebührenden Verhältnisse stehen zum „moralischen“ Gebrauche. Dieses Verhältnis aber geht dem Handeln vorher und hat seine Quelle in den Regeln der Vernunft und der Klugheit.

Hier, bei der ersten Güte, die im vollen Bereiche des Moralischen steht, zeigt sich bereits, wie scharf Thomas die natürliche Güte und ihre Zugehörigkeit zum Moralischen gekennzeichnete hatte als „genus“, nämlich als schlechthin Bestimmbares. Er hatte an der betreffenden Stelle gesagt: die Handlung sei etwas an sich Gutes: *actionem habere tantum de bonitate quantum de entitate*; hier aber sagt er, der Gegenstand sei moralisch gut, weil er das innere Wesen der menschlichen Handlung herstelle, *secundum speciem*. Die Handlung oder Thätigkeit ist das Höchste, Letzte, wozu die Natur an sich betrachtet zu gelangen vermag; — und was ist eine solche Handlung? Nur als etwas weiter Bestimmbares, als genus, ist sie mit dem Bereiche des Moralischen in organischer Verbindung. Das natürliche Gattungswesen nämlich, z. B. die allgemeine Gattungsnatur „Mensch“, ist gar nichts an sich Gutes, der Stoff an sich ist nichts thatsächlich Gutes; dem und Ähnlichem, wie allen Fähigkeiten in der Natur kommt das Prädikat „gut“ nur zu, wie das Prädikat „sein“; es kann davon das Sein ausgesagt werden, es besteht da Vermögen für thatsächliches Sein, und somit auch nur eine Möglichkeit für das Gute. Erst wo das einzelne thatsächliche Sein der Existenz oder der Thätigkeit anfängt, da beginnt die Aussage des schlechthin Guten. Diese Aussage steht am Ende der stofflichen natürlichen Entwicklung oder des entsprechenden Werdens. „Ich sah, daß es gut war,“ sprach Gott, nachdem er die Kreaturen geschaffen, am Ende ihres Werdens.

Ein solches Ende aber ist wieder nur der Anfang, das Material, gleichsam das genus, für das „Sehr-Gute“; d. h. für das moralisch Gute.

Nachdem Gott den Menschen geschaffen und ihm alle Natur als ihrem Herrn übergeben, heißt es: „Gott sah, daß Alles sehr gut war.“

Es beginnt beim moralisch Guten die bestimmte Vollendung mit dem Wesen oder der species der menschlichen Handlung. Das Erste, also das Wesen, in der wirklich moralischen Handlung bereits ist schlechthin und nicht bloß dem Vermögen nach gut. Und dies kann gar nicht anders sein. Thomas giebt in zwei Worten den Grund an: secundum rationem. Der Gegenstand bestimmt, insoweit er von den stofflichen Bedingungen, die das stetige Anderswerden und somit das Dienen dem Anderen gegenüber in sich einschließen, vermittelt der Vernunft durchaus losgelöst ist, die freie Handlung ihrem Wesen nach. Er wird also anstatt etwas Bestimmbares zu sein etwas letztgültig Bestimmendes. Nach ihm ist die betreffende Handlung gut oder schlecht in ihrem innersten Wesen. Warum? Der Grund ist oben bereits bloßgelegt.

Die Vernunft faßt ihrer Natur gemäß den einzelnen Gegenstand unter dem Gesichtspunkte des durchaus Allgemeinen auf. Sie verbindet also in sich kraft ihrer Natur das Allgemeine mit dem Einzel-Wirklichen und stellt so die bleibende Einheit beider her. Im moralischen Sinne aber ist sie dann folgerichtig die Verbindung dessen, was dem Vermögen nach allgemein ist d. h. was Alles werden kann, mit dem voll befriedigenden letzten Endzweck, also mit der einzelnen thatsächlichen Seinsfülle. Und da eine solche Verbindung durch Gesetze hergestellt wird, so verbindet die Vernunft im Bereiche des Moralischen das Allgemeine im Werden mit der thatsächlichen und als einzelne bestehenden Seinsfülle dadurch, daß sie an den Gegenstand den Maßstab der ihr bekannten Gesetze anlegt und so den Gegenstand das Wesen im moralischen Akte herstellen läßt.

Hier muß also gleich das „Gute“, das schlechthin Vollendende, schon im Wesen des Aktes selber hervortreten. Denn welches ist hier nach der Auffassung der Vernunft das erste Gesetz? Das rein Gute; das was in dem Sinne gut ist, daß nichts anderes Gute dadurch verkürzt wird; soll ja doch die Vollendung schlechthin an der Spitze stehen, also die Befriedigung alles Vermögens. Kann aber die Vernunft im Bereiche des Natürlichen dieses rein Gute finden? Unmöglich! Denn da ist alles Einzel-Wirkliche notwendig beschränkt; während es sich hier um jenes Wesen handelt, das da als einzelnes alles Gute, also alles Sein in sich schließt; ist ja doch das „Gute“ seinem Wesenscharakter nach etwas Wirkliches, also etwas Einzelnes.

Also ist das erste Gesetz für die Vernunft, unter dem sie den Gegenstand betrachtet, die Willensoffenbarung des einzig allguten Wesens, wie, wann und wo dieselbe sich geltend macht. Sie kann kein anderes Gesetz als schlechthin maßgebend anerkennen, da hier in Frage steht die Verbindung des stofflich oder dem Vermögen nach Allgemeinen mit dem das Endlose in der Natur voll befriedigenden letzten Endzweck. Alle anderen Gesetze tragen als von der reinen Vernunft herrührend immer diese Bedingung, soweit es auf einzelne Akte ankommt, daß der Wille des rein Guten nicht anders bestimmt. Und diese Bedingung, dieses Offensein der Vernunft in ihrer Entscheidung, macht eben das moralisch Gute im Gegenstande aus. Denn diese Bedingung hält die Verbindung offen mit dem rein und endgültig Guten; und so ist auch das vom Gegenstande in solcher Weise hergestellte innere Wesen des freien Aktes etwas moralisch Gutes, ein Gutes, was in endgültig bleibender Weise vollendet.

Die anderen Gesetze, unter welchen die Vernunft den Gegenstand

vorstellt, sind nur dann wirklich und vernunftgemäße Gesetze, wenn sie auf dieses höchste Gesetz hinweisen und ihm gleichsam den Weg öffnen. So geht es mit den Naturgesetzen, die aus der Betrachtung der Wesenheiten der Dinge und deren gegenseitigen Verbindung entspringen. Sie sind alle insgesamt sehr weit; wie z. B. das Gute ist zu thun, das Böse zu meiden. Denn die Natur ist vor dem Bereiche des Moralischen wie etwas rein Bestimmbares, welches dem moralischen Einflusse, soweit das Natürliche an sich erwogen wird, keinerlei Bestimmung oder Beschränkung in den Weg legt. Dieses Weite, Bestimmbare brücken die Naturgesetze aus, während das specifisch so bezeichnete göttliche, vom einzigen Allgute herrührende positive Gesetz und das unter dieser beiderseitigen Richtschnur zu erlassende menschliche mehr die Einzelheiten in den Akten, die einzelnen Fälle regeln.

In solcher Weise, unter Maßgabe dieser Gesetze, welche von der Vernunft aufgefaßt und angewendet werden, bestimmt der Gegenstand das Wesen der freien Handlung und ist ein Princip für deren moralischen Charakter.

3. Die Güte von den Umständen her. Hier behält beinahe dieselbe Bemerkung Wert, die bei der Güte vom Gegenstande her gemacht worden ist. Die Umstände haben mit Rücksicht auf die natürliche Wesenheit keinen Einfluß; es wohnt ihnen an sich betrachtet keine Güte in sich. Die Menschennatur wird an und für sich nicht besser und nicht schlechter, mag sie in einem weisen oder thörichten Menschen sich finden; mag sie in Europa oder in Amerika, jetzt oder vor einem Jahre existieren. Denn diese Umstände oder Zustände werden nicht für sich allein, und kommen nicht von der Menschennatur allein her; sondern treten von außen her zu dieser hinzu. Sowie sie allein für sich nicht existieren, so haben sie auch für sich allein keine natürliche Güte; vielmehr ist die innere Gattungsnatur ihnen gegenüber gleichgültig.

Im Bereiche des Moralischen aber, das die Aufgabe hat, alles, auch das geringste, Natürliche zu vollenden, werden solche Umstände oder Thaten zum Sein ebenfalls vollendet und selbständig. Deshalb nennt Thomas oben solche Umstände „gleichsam Thaten zum freien Akt“. Es ist nun, soweit es die von ihnen sich ableitende Güte betrifft, zu unterscheiden zwischen solchen Thaten, die mit dem Gegenstande gegeben sind und somit in ihrem Bereiche das Wesen des freien Aktes mit herstellen; — und solchen, die von der Vernunft nicht als mitbestimmender Faktor betrachtet werden. Die ersteren, wie z. B. die Zeit beim Abstinenzgebote oder bei dem Gebote der sonntäglichen Messe, der Ort beim sakrilegischen Diebstahle, gehen mit in das Wesen selber über. Die letzteren vermehren den moralischen Charakter oder vermindern ihn, je nachdem sie nebenbei als Thaten zum Gegenstande beabsichtigt oder gewußt sind; wie z. B. die Quantität des Gestohlenen den betreffenden Akt erschwert, wenn man einmal doch, auch abgesehen von der zufällig gefundenen Quantität des Vorgefundenen, stehlen wollte; oder wie die Heiligkeit des armen das Almosen verdienstvoller macht, wenn man einmal doch das Almosen in Anbetracht des armen geben wollte.

4. Die Güte vom Zwecke her. Diese Güte bezeichnet der heilige Lehrer mit den treffenden Worten: „gemäß der Beziehung zur Ursache der Güte;“ *secundum habitudinem ad bonitatis causam*. Wie nämlich das natürliche Sein der Existenz oder der Thätigkeit nichts Anderes ist als das: „Außer der Ursache des Seins sich finden“ *esse extra causam*; so ist das moralische Sein in seiner Vollendung das: „Außerhalb der Ursache des

Guten sich finden“ extra causam bonitatis esse, d. h. zum Endzwecke, zum Allguten in positiv lebendiger Beziehung sein. Es ist diese Beziehung an sich nicht das innere Wesen des moralischen Aktes; sie wird nicht unmittelbar durch die Vernunft geregelt. Dieses Wesen wird vielmehr hergestellt durch den Gegenstand, insofern dieser durch das Gesetz und durch die Klugheit geregelt ist. Der letzte Endzweck wird ja nicht unmittelbar von der Vernunft erfasst, wie dies in der Seligkeit der Fall sein wird, wo das Anschauen desselben den seligen Akt dem Wesen nach ausmacht.

Die Beziehung zum Endzwecke folgt vielmehr dem inneren, unter der Macht des Willens und der Vernunft stehenden Wesen des moralischen Aktes in ähnlicher Weise wie das Sein der thatsächlichen Existenz in der Natur dem Wesen des Menschen, des Steines zc. folgt. Dieses „thatsächliche Sein der Existenz eines Dinges ist diesem zufällig“ (esse actuale accidit rei), sagt Thomas, während das Wesen als die Quelle alles Notwendigen im Dinge besteht. Ebenso folgt die Art der Beziehung zum Endzwecke notwendig dem vom Gegenstande bedingten Wesen des Aktes und macht das moralische Dasein aus. Regelt der Gegenstand gemäß der Vernunft den freien Willensakt; so folgt, daß ein guter Akt vorhanden ist. Entzieht sich der freie Willensakt der Regelung seitens der Vernunft, weicht er davon im Berühren des Gegenstandes ab; so ist in moralischer Beziehung ein schlechter Akt, eine Entfernung vom letzten Endzwecke, ein Nichtsein da, wenn auch der handelnde an diesen Endzweck gar nicht gedacht hat. Die Abwesenheit des letzten Endzweckes, also der schließlichen Vollendung, ist nie direkt gewollt; sie tritt immer erst hinzu, accidit. Wohl aber tritt die Abwesenheit der Regelung durch das Gesetz in das aufgefaßte und gewollte Wesen des freien Aktes ein und dieser ist dann die Abwesenheit des Endzweckes geschuldet; darin besteht die Schuld.

So fließt also vom letzten Endzwecke der endgültig moralische Charakter in die menschliche Handlung. Die gute Handlung bleibt endgültig gut; der letzte Endzweck durchbringt da das innere Wesen ganz mit dem angemessenen Gutsein. Die schlechte Handlung bleibt an und für sich endgültig schuldig. Die Abwesenheit des Endzweckes wird ihr geschuldet in ihrer ganzen Ausdehnung. Sie hat den Endzweck nicht in sich. Der Sünder dient, wird Sklave eines anderen; aber nicht wie die reine Natur, um dadurch weiter bestimmt und vollendet zu werden, sondern einzig um zu dienen, einzig und endgültig um Werkzeug für die Zwecke eines anderen zur eigenen Strafe zu sein. Dies wird jetzt gleich noch des weiteren erläutert werden.

Wir brauchen wohl nicht eigens hinzuzufügen, daß wir hier den Zweck nur als letzten Endzweck nehmen. Dieser kann nie hier auf Erden die unmittelbar durch die Vernunft bestimmende Wesensform einer menschlichen Handlung sein. Das ihm entsprechende moralische Sein folgt immer diesem Wesen wie das natürliche Sein der Existenz dem natürlichen Gattungswesen. Ein untergeordneter Zweck aber kann auch zugleich Gegenstand des menschlichen Handelns sein und somit dessen Wesen bestimmen, oder auch That, Accidens. So ist, wenn ich nur den Zweck habe, ein Haus zu bauen, Gegenstand dieses Aktes das Haus; und somit fällt da dieser nähere Zweck zusammen mit dem Gegenstande. Baue ich aber ein Haus, um Geld zu verdienen, so kann ich das Haus als Gegenstand betrachten, der für das Wesen des betreffenden Aktes bestimmend ist; und der weitere Zweck, das Geld, ist dann ein Umstand. Doch darüber wurde oben in I., II. bei Gelegenheit der Quaestionen der Summa gehandelt.

Nr. 18.

Die Auffassung des Momentes der Schuld in der Sünde.

Wer trägt die Schuld an der Sünde? Das ist die tief in das Wissen, tiefer noch in das praktische Leben einschneidende Frage. Wir müssen in der Antwort zuvörderst zwei Dinge auseinanderhalten. Darauf kann wohl die Wissenschaft genügende Antwort geben, warum das freie Geschöpf und dieses allein sündigen oder die moralische Schuld in sich tragen kann. Darauf aber vermag die Wissenschaft keine Antwort zu geben, warum nun gerade dieser einzelne thatsächlich sündigt und jener nicht, während doch beide sündigen konnten. Oder genauer warum dieser Unterschied gerade zwischen diesen beiden besteht; davon giebt es keinen wissenschaftlichen, wir meinen der menschlichen Wissenschaft zugänglichen Grund. Ebenso giebt es einen wissenschaftlichen Grund dafür, daß hier Weintrauben erzeugt werden, dort nicht. Dafür aber giebt es keinen wissenschaftlichen Grund, daß man hier gerade Weinreben pflanzen wollte und dort nicht, während die Verhältnisse beiderseits ganz dieselben waren.

Wer also trägt die Schuld an der Sünde: Gott, der sie thatsächlich hindern kann und sie nicht hindert; und dessen Beistand erfordert ist zum Guten, ohne den „wir nichts (Gutes) thun können“ (sine me nihil potestis facere); — oder der Mensch, der da thatsächlich fällt?

Das Letztere scheint nicht möglich, so sagt man, wenn das bestimmende Einwirken Gottes auf den Willensakt notwendig ist, damit dieser ein guter sei. Der Mensch hat nach solcher Meinung in diesem Falle keine Schuld, wenn er ohne das bestimmende Einwirken Gottes einen schlechten Akt vollbringt; will Gott, daß der Mensch Gutes wirke, dann muß Er ihm das dazu Notwendige gewähren. Nun ist selbst das richtige Bitten wieder eine Folge des bestimmenden Einwirkens von seiten Gottes. Es steht deshalb die Schuld davon, daß jemand sündigt, lediglich als die Gottes da und nicht als die des Menschen. Ja, wird geltend gemacht, soll das gute Werk allein der göttlich bestimmenden Einwirkung als der ersten Ursache gedankt sein, so führt dies zur ἀνοκατάστασις des Origenes, daß eine ewige Höllestrafe nicht existiert, sondern daß für die nicht vom göttlichen Einwirken betroffenen nur ein weiteres Hindurchgehen durch Schmerz und Leid nach dem Tode in Aussicht stehe; denn sie haben nicht das Notwendige gehabt, um die Schuld zu vermeiden und somit haben sie auch vor Gott keine Schuld.

Dies Alles fällt mit vervielfachtem Gewichte auf das Bestehen einer Erbschuld. Ehe wir uns also zu dieser speciell wenden, wollen wir diesen Schwierigkeiten von vornherein begegnen.

Wir sagen: 1. Die Schuld besteht wesentlich im Vermögen; es wird der ihr entsprechende und folgende wirkliche Akt Sündenakt genannt, nicht präcis wegen der thatsächlichen Wirklichkeit des Aktes, sondern wegen des darin enthaltenen Vermögens. So heißt der thatsächlich bestehende Baum eben Baum, nicht wegen der thatsächlichen Wirklichkeit in ihm, sondern wegen der Wesensnatur des Baumes, die an sich nur Vermögen ist; kann sie doch der Wirklichkeit nach in vielen einzelnen Bäumen bestehen und tragen wirklich viele einzelne Bäume dieses eine nämliche Vermögen in sich. Das drückt deutlich der Name im Deutschen aus; denn „Schuld“ ist das „zu Schulende,“

„zu Regelnde“. Geschuldet wird, was thatsächliches Sein noch nicht hat, wohl aber seiner Natur nach es in sich einschließt, Sein in der Wirklichkeit haben zu können. „Sünde,“ d. i. das zu Sühnende weist auf die nämliche Wahrheit hin.

Wir sagen: 2. Nur das Geschöpf kann im Zustande des Vermögens sein; es kann etwas Anderes werden oder es kann vollendet werden. Gott ist immer reine thatsächliche Wirklichkeit und die als Einzelsein bestehende Fülle aller Vollendung. Nur also im Geschöpfe kann von einer Schuld die Rede sein; niemals kann eine Schuld von Gott ausgesagt werden außer etwa Sich selbst gegenüber.

Wir sagen: 3. Schuld schlecht hin, ohne einschränkenden Zusatz, kann nur in einem mit Freiheit begabten Geschöpfe sich finden. Denn, so aufgefaßt, besagt Schuld nichts Anderes, als daß alles Sein, kein einzelnes ausgeschlossen, zu dieser Schuld in unmittelbarer Beziehung steht; daß alles Sein, je nach dem Grade der Freiheit im Geschöpfe, in der Schuld einbegriffen ist; also irgendwie geschuldet wird. Nur das freie Geschöpf aber hat es seiner Natur nach in sich, Alles zu umfassen in dem Sinne, daß es zu keinem Seinskreise von sich aus in ausgesprochenem Gegensatze steht, wie etwa das Weiße zum Schwarzen, das Hohe zum Niedrigen, das Leblose zum Lebendigen. Deshalb kommt es dem freien Geschöpfe als einem freien nicht zu, gleich dem rein Stofflichen stets zu fliehen und so vom Einen das Andere zu werden; sondern vielmehr einen schlecht hin feststehenden, über den Stoff und dessen miteinander streitende Gegensätze erhabenen Endzweck und dementsprechende Vollendung zu haben. Dies ist ihm geschuldet seiner freien Natur nach, daß es einen solchen Endzweck besitzen kann, dazu geeignet ist.

Wir sagen: 4. Schuld schlecht hin oder dem inneren Wesen nach wird nicht ausgesagt zunächst gegenüber Gott, als ob das freie Geschöpf Gott schuldet, sondern gegenüber dem eigenen Endzwecke, gegenüber der eigenen Vollendung. Sich selbst schuldet das freie Geschöpf eine Vollendung, die über alle stofflichen Kräfte und somit über allen Wechsel hinausgeht. Darin liegt das Wesen der Schuld. Weil aber Gott dem Geschöpfe die Freiheit gegeben, so folgt aus dieser wesentlichen Bedeutung der Schuld als unmittelbare Folge, daß sich dieselbe auch auf Gott bezieht, der die Freiheit und somit deren Verbindung mit solchem Zwecke verurthsacht hat. „Gott,“ sagt treffend Dionysius, „steht zu nichts im Gegensatze.“ Der Sünde steht nicht gegenüber Gott als das Allgut; sondern das geschaffene Gut, also das Endgut des Geschöpfes, dessen die Sünde beraubt.

Endlich sagen wir: 5. Mit dem Begriffe der Freiheit ist es gegeben, daß die freie Kreatur des Besizes ihrer schließlichen Vollendung ermangeln kann. Der Grund ist klar; denn sie ist von ihr selber aus an keine beschränkte Kraft, wie die Natur eben sie bietet, gebunden. Keine notwendig auf sie einwirkende Kraft also verbindet sie mit ihrer schließlichen Vollendung. Demnach liegt auch die Schuld davon, daß sie ihrer schließlichen Vollendung ermangelt, also die Ursache für diesen Mangel, nicht in irgend einer Kraft außen, sondern einzig und allein in der freien Kreatur. Frei sein heißt ja eben: von der eigenen Natur aus an keine außen befindliche Kraft notwendig gebunden sein.

Folgende Erläuterungen werden diese fünf Punkte dem Verständnisse näher bringen und die gemachten Schwierigkeiten zurückweisen.

Der meiste Mißbrauch wird in diesem Punkte mit dem Ausdruck „notwendig“ getrieben. Der wirksam bestimmende Einfluß seitens Gottes

ist für den guten freien Akt „notwendig“. Dieses „notwendig“ ist zweideutig. Denn es bezeichnet einmal die unabänderliche Wechselwirkung oder Verbindung zweier Vermögen im Bereiche des Vermögens. So besteht das Sinnbegabte z. B. im Menschen als bestimmbares Moment. Kann es auch nur entfernt einen Menschen herstellen? Nein. Dazu gehört notwendig das Vernünftige als bestimmendes Moment. Daraus wird nun das nächste Vermögen für das Menschsein. Ist damit aber zugleich notwendig ein wirklicher Mensch gegeben? Durchaus nicht. Sonst gäbe es nur einen wirklichen Menschen, wie es nur eine Natur giebt, die man als menschliche bezeichnet. Das fruchtbare Erdreich hat es als bestimmbares Element notwendig in sich, daß mit ihm ein bestimmendes verbunden sei, die Sonnenwärme; — und daraus erst entsteht das eine Vermögen für das Fruchtbringen. Fehlt also das bestimmende Vermögen, so ist allein mit dem bestimmbaren gar nicht das geeignete Vermögen für die betreffende Wirklichkeit gegeben. Und somit ist es nicht die Schuld des einen Elements, welches da ist, wenn die entsprechende Wirklichkeit fehlt; die Schuld liegt an jenem, welches mangelt. In der ganzen Natur aber ist es so: *Unum contra unum positum est*, heißt es im Prediger. Aus dem Bestimmbaren zusammen mit dem Bestimmenden entsteht das „Vermögen“, thätig zu sein, oder, wenn es sich um eine Wesensnatur handelt, überhaupt Sein zu haben. Diesem vollständigen Vermögen aber können noch immer Hindernisse entgetreten, so daß das Thatfächliche, daß die Bethätigung in der Wirklichkeit nicht folgt. So besteht, wenn dem Erdboden die Sonnenwärme mangelt, gar kein vollständiges Vermögen für die Frucht. Es ist keine Möglichkeit da für das Menschsein, wenn dem Vernünftigen das Sinnbegabte oder dem Sinnbegabten das Vernünftige mangelt. Beides zusammen erst ist im Bereiche des Vermögens die Grundlage für das wirkliche Menschsein. Das ist die Notwendigkeit der Natur.

Damit hat aber nichts zu schaffen die Notwendigkeit, von welcher hier die Rede ist. Bereits aus dem einfachen Grunde, weil es sich hier nicht um ein beschränktes Vermögen handelt, sondern um ein von aller Beschränkung losgelöstes, um ein freies, welches von sich aus auf alles Sein sich richtet. Ein solches Vermögen kann als Vermögen nicht seine Ergänzung in einem anderen finden; denn es befindet sich nicht im Bereiche des Stoffes, in welchem das Eine es in sich hat, durch die ihm entgegengesetzte Kraft etwas Anderes zu werden. Die Notwendigkeit, welche bei einem freien Vermögen entsteht, ist die, daß dasselbe eben nichts Anderes ist als Vermögen; es besteht da einzig die Notwendigkeit der Voraussetzung — *necessitas suppositionis*, — wonach, gesetzt daß etwas ist, es nicht zugleich dies nicht sein kann; vorausgesetzt also z. B. daß etwas schwarz ist, es nicht zugleich nicht schwarz sein kann; oder im gegebenen Falle, vorausgesetzt daß etwas als Vermögen besteht, es nicht zugleich als Nicht-Vermögen bestehen kann.

Vermögen sein nämlich besagt, daß es nicht aus sich heraus Wirklichkeit hat. Vermögen, warm zu werden, z. B. will heißen, daß es nicht von sich aus thatfächlich warm ist. Was wie das Feuer durch sein Wesen bereits, also notwendig warm ist, das kann nicht warm werden. Beides schließt sich gegenseitig aus.

Beide Arten Notwendigkeit müssen auseinandergehalten werden. Das Vermögen, frei zu handeln, hat mit der ersten Art Notwendigkeit nichts zu schaffen. Es ist im Bereiche des Vermögens durchaus vollständig. Zu keinem Vermögen in der Natur steht es im Verhältnisse des rein Bestimmbaren oder des rein Bestimmenden, so daß es seine Vervollständigung von einer anderen Seite her erwartete, damit sich ein einiges Vermögen ergebe.

Dieses selbe Vermögen der Freiheit aber ist eben nur und nichts Anderes wie Vermögen für die schließliche Vollendung; es ist nicht diese Vollendung selber seinem thatsächlichen Wesen nach. Somit hat es notwendig, für den wirklichen Akt als einen wirklichen, vom Einwirken der thatsächlichen Fälle, also Gottes, her wirksam bestimmt zu werden. Dies heißt nichts Anderes als dies: Weil ein solches Vermögen eben nur Vermögen für Vollendung ist, deshalb ist es damit nicht zugleich diese Vollendung selber seinem thatsächlichen Wesen nach. Heißt dies aber, daß diesem Vermögen für die Freiheit der wirksame Einfluß, der es zur schließlichen Vollendung bringt, geschuldet sei?

Keineswegs; das wäre der reinste Widerspruch: 1. Widerspruch von seiten des freien, d. h. von aller Beschränktheit losgelösten Vermögens; denn es besagt eben nur Möglichkeit, keine Notwendigkeit; — 2. Widerspruch von seiten der einwirkenden Kraft Gottes. Diese würde nicht mehr rein und wesentlich Thatsächlichkeit sein, sondern Vermögen; wie die Sonnenwärme mit Rücksicht auf den fruchtbaren Erdboden Vermögen ist, nämlich bestimmendes, und der Erdboden Vermögen ist, nämlich bestimmbares, mit Rücksicht auf die Sonnenwärme. Gott würde beschränkte Kreatur werden, mit anderen Worten in den Verband der stofflich natürlichen Notwendigkeit eintreten; Er würde schulden und Ihm würde man schulden. Und da Er dies nicht wollen, da Er sein eigenes Wesen nicht verleugnen kann; so kann er auch nicht machen, daß Er sein Einwirken einem anderen Sein schulde. Er kann nicht bestimmen, sein Einwirken müßte in notwendiger Weise jedes freie Geschöpf vollenden; in der Weise nämlich wie Er bestimmte, der fruchtbare Erdboden solle durch die Sonnenwärme die in ihn gelangte Pflanze entwickeln. Denn der Erdboden und die Sonnenwärme sind beschränkte Kräfte, die Freiheit aber erstreckt sich auf alles Gute; — Gott aber kann nur bestimmen, je nachdem er dem Geschöpfe oder dem Vermögen die ihm eigene Natur gegeben. Das freie Geschöpf kann Er nur so bestimmen, daß demselben im Bereiche der Natur nichts als notwendige Ergänzung geschuldet wird; das rein stoffliche Vermögen kann er in demselben Bereiche der Natur nur durch das es ergänzende, an sich beschränkte Vermögen bestimmen.

Eine Schuld kann also nur innerhalb des Vermögens selber angenommen werden; und diese ist so zu verstehen, daß das Vermögen jener Thätigkeit ermangelt, die es seiner eigenen Vollendung schuldet. Aber das ist ja ein Kreisfluß, da ja eben diese Thätigkeit vom Einwirken Gottes, des allseitig und rein Vollendeten, herrührt! Es ist dies in keiner Weise ein Kreisfluß. Denn die Thätigkeit, deren Mangel die Schuld ausmacht, ist nicht der thatsächlich freie Akt, wie er schließlich dasteht und endgültig bestimmt ist. Diese Thätigkeit ist jene, welche dem Umfange der dem freien Vermögen zu Gebote stehenden Kraft entspricht, die also im Verhältnisse zum endgültig freien Akt, wie er dem Einwirken der höchsten Ursache oder des reinen Seins angemessen ist, als noch etwas Bestimmbares dasteht: wir meinen das eigenste innere Wesen des freien Aktes, welches den eigentlich zurechnungsfähigen persönlich moralischen Charakter trägt. Nehmen wir ein Beispiel aus dem rein Natürlichen.

Ist der gaumenlustige, der Unverdauliches genießt, schuld an der folgenden Krankheit? Ohne Zweifel. Aber er ist nicht schuld an dem schwachen Magen, den er von Natur besitzt; er ist nicht schuld an der Beschaffenheit der Speise, die der menschlichen Natur nicht durchaus entsprochen hat; er ist nicht schuld an der betreffenden Zubereitung oder selbst am Vorlegen der Speise. Und doch würde er nicht krank geworden sein, wenn

er nicht die Natur eines Menschen, sondern die des Vogels Strauß hätte, wofür er nicht kann. Er würde nicht krank geworden sein, wenn man die Speise anders zubereitet hätte. Er hat derselben ihre ihm verderbliche natürliche Beschaffenheit nicht gegeben. Warum also ist er, wie dies alle sagen, schuld an seiner Krankheit? Weil er es hat an der nötigen Sorgfalt fehlen lassen in dem, was ihm zugänglich war. Deshalb fallen alle Folgen auf sein Haupt. Er kannte seinen schwachen Magen, er kannte die Unverdaulichkeit der Speisen oder konnte leicht aus früheren Erfahrungen darauf schließen; — und doch ah er. Deshalb mißt man ihm die Schuld an der Krankheit bei und nicht der körperlichen Konstitution, trotzdem er sich dieselbe nicht gegeben und ohne sie die Krankheit nicht eingetreten wäre.

Der Trunkenbold ist schuld am Hinsiechen seines Körpers, an der Verarmung seiner Familie, am Elende seiner Kinder u. s. w.; und doch ist er bloß die nächste Ursache davon daß er ein Glas zu viel trinkt. Aber er soll eben auf das achtgeben, was in seinem Bereiche ist; er soll der Stimme seiner Vernunft Gehör geben, die ihm in diesem Falle sagt, du hast genug. Er thut dies nicht und steht darum als schuldiger da mit Rücksicht auf alle die erwähnten Folgen. Die Familie wird sagen, er, unser Familienvater, hat uns an den Bettelstab gebracht; trotzdem er daran nicht gedacht.

Ähnlich verhält es sich im rein moralischen Gebiete. Des Menschen Schuld ist, wenn er in dem, was seiner Vernunft und seinem Willen zugänglich ist, es an Sorgfalt mangeln läßt; und er ist dann schuld an Allem, was daraus folgt, denn seine Schuld bemißt sich eben danach, daß er Vernünftige, daß er also eine vernünftige, der All-Vollendung zugängliche Natur hat. Oder kennt der Mörder das Gebot nicht, welches verbietet, dem Nächsten das Leben zu nehmen? Ist er denn etwa in einer fremden Gewalt, die ihm den Arm führt? Besteht für ihn keine Möglichkeit, zu erkennen, daß der Mord verboten ist oder daß im gegebenen Falle ein Mord vorliegt; handelt er sonach durchaus gezwungen; — dann hat er keine Schuld. Darauf kommt es an, daß der Mensch auf die Stimme seiner Vernunft in den Grenzen hört, in welchen diese sich geltend macht; daß er die Gewalt, welche ihm zu Gebote steht, gebraucht; und wer hindert ihn daran?

Wer hindert den Wollüstling, daß er sich die Erhabenheit der menschlichen Natur, seiner eigenen vernünftigen Person lebendig vorstelle; damit er sich nicht zum Sklaven der niedrigsten Lüste mache! Wer hindert den Trinker, daß er seinen Fuß nicht in das Wirtshaus setze oder den Schmähsüchtigen, daß er schweige!

Hat denn im Evangelium der Gärtner, als sein Herr den Baum umhauen wollte, der schon jahrelang keine Früchte brachte, geantwortet: „Herr; Gott kann das ändern; — Gott selbst hat es ohne Zweifel so gewollt?“ Nein; er antwortete: „Herr; warte noch ein Jahr; ich will von neuem um ihn graben und düngen.“ Oder sagt der Schmied, wenn das Eisen nicht weich werden will: „Wir müssen es so lassen, Gott hat ja die Kraft, es anders zu machen; und wenn Er nicht will, bleibt das Eisen notwendig hart?“ Durchaus nicht. Er entzündet das Feuer zu heftigerer Glut, nimmt brauchbarere Werkzeuge, entwickelt mehr Kraft. Und thut er dies nicht, so ist nicht Gott die Schuld, daß das Eisen hart bleibt, sondern der Schmied; ebensowenig wie Gott die Schuld trägt, wenn jemand verhungert, der nicht essen will.

Der Gärtner hat nur zu inokulieren, damit eine bessere Frucht erzielt werde. Thut er dies gut und sachkundig, so ist er der Grund davon, daß

die sich ergebende Frucht besser ist; thut er es mangelhaft, so trifft ihn der Tadel; — in beiden Fällen ganz abgesehen davon, daß die Natur der Pflanze wirken, daß die Witterung helfen, daß Gott Alles erhalten und vollenden muß.

Was der Mensch bei allen anderen Dingen für unvernünftig halten würde, das hält er, wenn es sich um seine eigene Vollendung, um seine Freiheit handelt, nicht selten für äußerst scharfsinnig. Da soll Gott allfogleich die Schuld an der Sünde tragen, weil ohne ihn das gute Werk nicht vollbracht werden kann; es habe bei der Sünde seine einwirkende Kraft gefehlt, und somit konnte der Sünder nicht anders. Aber diese einwirkende Kraft ist bei Allem schlechterdings notwendig, wenn überhaupt etwas Wirklichkeit haben soll! Sie ist außerhalb unserer Wissenschaft; nach ihr fragen wir nicht, wenn wir die Gründe untersuchen, weshalb etwas nicht gediehen ist oder wie etwas besser werden kann. Die Landwirtschaft sucht den Boden zu verbessern, die bezüglichlichen Werkzeuge geeigneter, schaffensfähiger zu machen, Kraft in der Bearbeitung des Bodens zu sparen. Man würde jenen auslachen, der meinen wollte, dies Alles sei unnütz, Gott mache ja doch, was er wolle. Nein; wenn der Landmann nichts thut, dann bleibt der Boden öde und unfruchtbar, und daran ist mit Recht der Landmann schuld.

Warum hat man denn nun bei der Freiheit gerade gleich den Vorwand bei der Hand, dem Sünder könne nicht die Schuld beigemessen werden, da Gottes Einwirken die Sünde hätte hindern können und ohne dieses die Sünde etwas Notwendiges ist? Es ist dies bequem; das ist der ganze Grund. Denn ebensowenig wie Gott unmittelbar die Weintraube hervorbringt, sondern vermittelt des Weinstockes, und ist die Traube sauer, dies dem Weinstocke zugemessen wird und nicht Gott; ebensowenig ist Gott die unmittelbare Ursache des freien Willens. Er bringt den freien Willensakt hervor vermittelt des Willensvermögens; und was im freien Willensakte schlecht ist, das kommt einzig von dieser nächsten Ursache, dem freien Willensvermögen; davon trägt dieses allein die Schuld.

Und diese Schuld ist hier noch weit mehr in die Augen springend. Denn beim Weinstocke oder ähnlichen notwendig wirkenden Ursachen kommt noch vieles Andere in Betracht, wie der Boden, die Witterung, das Klima im Ganzen, die Art der Bearbeitung; da kann nicht gesagt werden, gerade dieses oder jenes Einzelne sei die Schuld. Aber der freie Wille ist ein Vermögen, welches von keinem anderen Vermögen gehindert werden kann, zu dem kein anderes im Gegensatz steht; die Vernunft, auf deren Richtschnur der freie Wille im Begehren des einzelnen Gutes angewiesen ist, richtet sich ja ihrem Wesen nach auf das Allgemeine, auf alles Sein. In ihm allein also, im freien Willen, ist die Schuld.

Die Sache wird noch dringender, wenn die Art und Weise in Betracht kommt, wie der Wille die Schuld trägt. Er allein hat in sich den Grund für seinen Akt und somit ist das Schlechte ihm allein zuzurechnen.

„Sich verantworten“ nennt es unsere Sprache, wenn jemand sich rechtfertigen soll. Ein trefflicher Ausdruck! Der Mensch will von Allem den Grund wissen, so ist seine Natur. Die Antwort dient dazu, den Grund mitzuteilen. Kann der Mensch, wenn er sündigt „sich verantworten“? Kann er den Grund seiner Handlungsweise angeben? Wenn er es kann, so ist er frei von Schuld. Er hat seiner Vernunft gemäß gehandelt.

Kann er es nicht; so ist er schuldig seiner Vernunft gegenüber. Er schuldet es seiner Vernunft, auf sie zu hören; er schuldet es ihr, sie ruhig

suchen zu lassen und erst zu handeln, wenn ihre Stimme klar und gewiß ist. Denn die Vernunft in ihm ist der maßgebende Grund seines ganzen Seins; sein ganzes Wesen wird substantiell bestimmt durch die vernünftige Seele. Es ist ein Verbrechen gegen sich selbst, gegen seine eigene Natur, wenn der Mensch sündigt. Und die Schuld liegt darin, daß er es verschmäht hat, den entscheidenden Grund für sein Handeln in sich zu haben. Alle anderen Fragen können hier nur verwirren. Die wirkende Kraft Gottes hat gar nichts mit der Sünde zu thun. Es handelt sich hier wie bei jeder Wissenschaft um den nächsten, dem Wissen zugänglichen Grund. Wissen wir vom Einwirken Gottes den Grund? Nein; er ist uns nicht zugänglich. Der Tischler wird nicht bestraft, wenn er den Plan des ganzen Baues nicht berücksichtigt beim Anfertigen eines Fensters; denn das ist seine Sache nicht, er hat sich nicht darum zu kümmern, warum der Plan gerade dies und nicht jenes will. Er wird bestraft, wenn er das Fenster nicht nach den Regeln seines Handwerkes und nach den Vorschriften des Baumeisters macht. Die Schuld oder der Grund der Sünde besteht darin, daß der Sünder ermangelt, der Richtschnur seiner eigenen Vernunft zu folgen. Warum folgt er ihr nicht? Gäbe es hier für den Sünder eine Antwort; könnte er sich da „verantworten“; so folgte er eben der Vernunft, er handelte nach dem in ihm bestehenden Grunde der Vernunft. Dieser mangelt eben — und dafür giebt es von seiten des Sünders keine Ursache — der Grund für das Handeln mangelt; und das ist die Sünde. Da aber dieser Grund in der Vernunft immer ein allgemeiner, d. h. auf die schließliche Vollendung des Sünders abzielender Grund ist — sonst könnte er nicht Duell der Freiheit sein — so ist der Mangel an dieser Richtschnur im freien Willen zugleich der Mangel an der schließlichen Vollendung. Die Sünde muß auf Grund der in ihr befindlichen Schuld von der schließlichen Vollendung endgültig, soweit es auf sie ankommt, entfernen; denn die Vernunft allein ist der Auffassung solcher endgültigen, alles Stoffliche an Festigkeit übertragenden Vollendung fähig und diese Vernunft verachtet der Sünder.

Von einer ἀνομιάντης zu sprechen als Folge der Lehre des heiligen Thomas ist frivol. Oder wer hat denn dem Sünder die Vernunft gegeben? Wer hat ihm den freien Willen gegeben? Wer hat ihm eine Welt voll Güter, die alle auf das unvergängliche Gut zeigen, vorgestellt? Wer giebt dem Sünder die Kräfte, die er hat? Wer erhält ihm das Leben? — Und wer verachtet die in ihm liegende Vernunft mit ihren Weisheitsgründen? Wer verachtet seine eigene durch die Vernunft erschlossene letzte Vollendung? Wer mißbraucht die Güter der Welt und legt sie in Sklavenketten, daß sie nicht frei auf ihren Schöpfer zeigen dürfen? Wer mißbraucht die kostbarsten, ihm verliehenen Kräfte und erniedrigt in maßloser Weise das ihm anvertraute Leben?

Gott wirkt im Sünder die Vernunft oder das Gewissen im Augenblicke selber daß der Mensch es verschmäht. Gott richtet vermittelt der Natur das freie Willensvermögen auf das endlose All, während der Mensch es beugt zu den beschränktesten Dingen. Gott stärkt die Kräfte zur Vollendung des Menschen, die der Sünder mißbraucht zu seinem Verderben. Und nachdem Gott so in seiner Kreatur gewirkt, dann sollte er verpflichtet sein, dem Sünder, der seine eigene Vollendung nicht will, sie ihm gegen seinen freien Willen zu geben! Er sollte verpflichtet sein, ewige Güter zu verleihen, die der Sünder abschütteln will. Oder hat der Sünder nicht Jenes und zwar durch die unendliche Güte Gottes, der Alles geschaffen, hat er nicht das,

was er wollte? Hat Gott nicht Alexander dem Großen Macht gegeben; mehr als dieser jemals gewärtigen konnte! Hat nicht Nero seinen Lüsten die Zügel schießen lassen, sie befriedigen können, daß er selber kaum etwas ausdenken konnte, was ihm nicht geworden wäre! Hat nicht Gott seine schöne Welt gebeugt unter das Joch der Sünder, daß diese sich nie beklagen können, ihnen sei nicht geworden, was sie gewollt!

Und da sollte aus solch unbeschreiblicher Güte folgen; nun müßte der Herr auch den Sündern noch geben, wovon sie selbst sich für immer abgeschlossen haben und zwar kraft des Mißbrauches der ihnen von Ihm selber verliehenen Kräfte! Er sollte ihren Willen umdrehen, d. h. das von Ihm selbst Geschaffene verleugnen; nur damit Er nicht als Gott, sondern als Knecht der Sünder erscheine!

Nein; der Sünder schließt sich selbst von der eigenen Endvollendung ab, weil er von der eigenen Vernunft und deren Richtschnur abfällt. Und damit zeigt er zuallererst, wie die Schuld im eigentlichsten Sinne nur Vermögen zu etwas ist, nämlich Vermögen oder sagen wir Verdienst für die tatsächliche Abwesenheit der Vollendung und nicht diese Abwesenheit in Wirklichkeit selber. Denn gerade die Vollendung des freien Geschöpfes besteht darin, daß dasselbe zu nichts Anderem mehr dient, daß es durchaus und allseitig außerhalb des Werdens ist, daß es in seiner Befriedigung feststeht. Der Sünder aber schließt sich ab von dieser Vollendung. Also ist die erste und notwendige Folge der Sünde, daß der Sünder Sklave, Knecht wird. Für ihn selbst ist die Sünde endgültiger Abschluß, soweit das Natürliche erwogen wird. Aber dadurch eben macht er sich endgültig zum bestimmbareren Werkzeuge anderer, denn die bloße Natur ist rein zum Dienen berufen und ist nicht Endzweck.

Oder thut dies nicht bereits das tägliche Leben dar? Die Tugend macht selbständig; das Laster slavisch. Wie leicht kann man nicht den ehrgeizigen gebrauchen! Ein Titel, ein Fezzen Tuch; und er läuft nach. Noch leichter ist es mit dem gaumenlustigen, dem geizigen.

Zergliedern wir jetzt in mehr systematischer Weise die Elemente der Sünde: die Zuwendung und Abwendung als das Wesen der Sünde; — und ihr tatsächliches Dasein.

## Nr. 19.

Die Zuwendung und Abwendung als die beiden Elemente des Wesens der Sünde.

Es geschieht hier wie in so vielen Lehrpunkten der philosophisch-theologischen Wissenschaft, wo viele Meinungen gegenüberstehen. Es erscheint die Möglichkeit, das Wesentliche aus ihnen zu vereinigen, wenn man sich eng an den Wortlaut der Stellen aus Thomas anschließt. Führen wir deshalb jetzt zuerst die ausschlaggebenden Texte aus Thomas an; setzen wir dann die sich daraus ergebende Ansicht kurz auseinander; und wenden wir diese endlich auf die angeführten Texte, sowie auf Schrift und Väter an.

1. Stellen aus Thomas: <sup>1)</sup> „Bonum et böse sind Wesensunter-

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 48. art. 1 ad 2.: „Bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus, bonum per se, sed malum in quantum est remotio

scheidungen im Moralischen; das Gute kraft seiner selbst, das Böse als Entfernung des gebührenden Zweckes. Dieses Fernsein des gebührenden Zweckes aber stellt nicht den Wesenscharakter eines moralischen Aktes her, außer insoweit als es mit dem ungebührlichen Zwecke verbunden wird. So ist also das Böse, was im Moralischen den Wesenscharakter herstellt, etwas Gutes, das verbunden ist mit dem Mangel eines anderen Gutes.“

Der die Sünde herstellende Wesensunterschied wäre demgemäß nicht der Mangel selbst, sondern ein positives Gut, dem ein Mangel anhaftet. Dies sagt er noch ausdrücklicher in folgenden Worten: <sup>1)</sup> „Das Übel der Sünde will nicht schlechthin Mangel besagen, sondern einen Mangel, der in Begleitung eines entsprechenden Vermögens sich findet. Denn eine Handlung wird ihrem Wesenscharakter nach als böse bezeichnet, nicht weil sie gar keinen Gegenstand hätte, sondern weil sie auf einen der Vernunft nicht entsprechenden Gegenstand sich richtet. Soweit also der Gegenstand etwas positiv Gutes ist, kann er den Wesenscharakter einer schlechten Handlung herstellen.“

Wir machen behufs späterer Erörterung auf die hervorgehobenen Worte aufmerksam „in Begleitung eines entsprechenden Vermögens“.

Ferner: <sup>2)</sup> „Insoweit das Böse unterscheidender Wesensgrund im Bereiche des Moralischen ist, setzt es nicht etwas voraus, was seinem Wesen nach schlecht wäre, sondern vielmehr etwas seinem Wesen nach Gutes, was aber für den Menschen etwas Schlechtes ist, weil auf Grund dessen die Ordnung der Vernunft mangelt, welche das Gute im Menschen ausmacht. Daraus geht zugleich hervor, daß „gut“ und „böse“ im konträren Gegensatz stehen soweit das Moralische in Betracht kommt, nicht aber soweit die Begriffe schlechthin genommen werden.“

Danach ist die Sünde nur für den Sünder moralisch Schlechtes; nur für ihn wesentlich Mangel. Dazu kommt: <sup>3)</sup>

„Alles Moralische empfängt seinen Wesenscharakter vom Zwecke her. Auf Grund der Beziehung zum gebührenden Zwecke erhält der gute Akt sein inneres Wesen; und deshalb wird das Gute als maßgebend unterscheidender Wesensgrund betrachtet für den moralischen Zustand und den moralischen Akt. Auf Grund der Beziehung zu einem ungebührlichen Zwecke

*finis debiti: Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito. Sic igitur malum, quod est constitutum in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni.“*

<sup>1)</sup> S. th. I., II. q. 18. art. 5.: „Malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi. Unde in quantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.“

<sup>2)</sup> III. C. G. 9.: „Malum, secundum quod est differentia specifica in genere morali, non importat aliquid, quod sit secundum suam essentiam malum; sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum. Ex quo etiam patet, quod malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere morali accipiuntur, non autem simpliciter accepta.“

<sup>3)</sup> II. dist. 34. q. 1. art. 2. ad 3.: „Moralia ex fine speciem consequuntur; ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio, ratione cujus bonum differentia ponitur specifica habitus et actionis moralis. Mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit.“

aber erhält die schlechte Handlung ihren Wesenscharakter; denn solch ungebührlichem Zwecke ist beigemischt der Mangel des gebührenden Zweckes und daraus entsteht der Seinsgrund des Bösen.“ Diese Worte werden ergänzt durch folgende: <sup>1)</sup>

„Der Mangel selbst, wonach etwas als Übel oder als schlecht bezeichnet wird, kann kein das Wesen im Moralischen unterscheidender Grund sein, und auch nicht „Art“ kann er sein. Vielmehr wird jeder Akt durch etwas als positiv Ausgesprochenes in seine bestimmte Wesensgattung versetzt. Jedoch ist in Begleitung oder in der Gefolgschaft dessen, wodurch etwas den Charakter einer bestimmten Wesensgattung oder „Art“ erhält, ein gewisser Mangel; und deshalb werden einige Akte auf Grund ihrer Wesensgattung oder „Art“ als schlechte von vornherein bezeichnet.“

Die folgende Stelle ist die Antwort auf den Einwurf, daß das, was den Wesenscharakter der Sünde herstellt, nicht von Gott herrühren kann, wonach dann eben nur der Mangel das Wesen der Sünde bilden könnte: <sup>2)</sup>

„Nicht vom Mangel selber her erhalten die Zustände und Akte ihren Wesenscharakter, obgleich in diesem Mangel der Seinsgrund des Übels schlecht hin besteht; sondern von einem Gegenstande, mit dem solcher Mangel verbunden wird. Und so ist der Mangel, welcher von Gott nicht sein kann, etwas dem Wesen des Aktes folgendes, nicht aber dessen unterscheidender Wesensgrund.“

Infolge dessen und weiter sich erklärend sagt der heilige Lehrer: <sup>3)</sup>  
 „Der Mangel an vernunftgemäßer Form in dem menschlichen Akte gehört zum Wesen des Aktes selbst, soweit derselbe ein moralischer Akt ist. Denn ein solcher Mangel wird vom Akte ausgesagt auf Grund des Mangels der ihm innerlichen Form, die da ist das gebührende gegenseitige Verhältnis der Umstände des Aktes. Und deshalb kann von solcher Formlosigkeit Gott nicht als Ursache bezeichnet werden, der nicht die Formlosigkeit hervorbringt, obgleich Er die Ursache des Aktes ist insoweit dieser ein Akt oder eine Handlung ist. Oder man muß sagen, der Mangel an vernunftgemäßer Form schließe nicht allein das Fernsein dieser Form in sich ein, sondern auch die entgegengelegte Verfassung. Also verhält sich solche Formlosigkeit zum Akte oder zur Handlung, wie das Falsche zum Glauben; wie also eine mangelhaft geformte Handlung nicht von Gott ist, so auch nicht ein falscher Glaube.“

<sup>1)</sup> L. c. q. 37. q. 2. art. 2. ad 4.: „Ipsa privatio, quae aliquid malum dicitur, non potest esse differentia nec genus, sed unusquisque actus specificatur per aliquid positive dictum: sed positionem utramque, per quam scilicet ponitur in genere aut specie, consequitur privatio aliqua; et ideo actus aliqui dicuntur mali ex genere aut specie.“

<sup>2)</sup> S. th. I., II. q. 79. art. 2.: „Habitus et actus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo objecto, cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus qui dicitur a Deo non esse pertinet ad speciem actus consequenter et non quasi differentia specifica.“

<sup>3)</sup> S. th. II., II. q. 6. art. 2. ad 2.: „Deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis. Dicitur enim actus informis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus; et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis licet sit causa actus in quantum est actus. Vel dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem; et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa.“

In allen diesen Stellen scheint Thomas darauf Gewicht zu legen, daß der unterscheidende Wesensgrund in der Sünde etwas Positives sei. In den folgenden Stellen scheint er ebenso entschieden zu betonen, daß als formal bestimmender Wesensgrund im freien Akte der Mangel betrachtet werden müsse und nichts Positives.

So sagt er im allgemeinen: <sup>1)</sup> „Die menschliche Handlung ist schlecht, insoweit ihr etwas mangelt von der Vollenbung des Seins.“ Ähnlich, aber bestimmter: <sup>2)</sup>

„Die Sünde ist nichts Anderes wie eine schlechte menschliche Handlung. Daß sie eine menschliche Handlung ist, hat sie von da her, daß sie etwas Freiwilliges ist; daß sie eine schlechte Handlung ist, dankt sie dem Umstande, daß sie der gebührenden Bemessung ermangelt.“ . . . Was zum Charakter des Übels gehört, ist wie formal bestimmend in der Sünde.“ (Ebenso: <sup>3)</sup>)

„Die Sünde ist eine der Ordnung entbehrende Handlung. Von dieser Seite, also von der Handlung, dem Akte her, kann sie eine Ursache haben wie jede andere Handlung. Von seiten der Verneinung oder der Ordnungslosigkeit her aber kann sie nur in der Weise eine Ursache haben wie überhaupt die Verneinung oder der Mangel eine Ursache haben kann.“

Ganz offenbar erscheinen jene Worte: <sup>4)</sup> „Es giebt ein gewisses Gut, nämlich ein ordnungsmäßig gesetzter Akt; und der Mangel an diesem Gute ist dem Wesen nach die Sünde.“

Dahin gehören ebenso die Stellen, wo Thomas der Abwendung vom unendlichen Gute den Hauptteil, also das Wesentliche in der Sünde zuschreibt: <sup>5)</sup>

„Die Sünden, welche sich den theologischen Tugenden entgegenstellen, bestehen hauptsächlich, an leitender Stelle, in der Abkehr; und nur als Folge davon besteht die Zuwendung zu einem vergänglichem Gute.“

<sup>6)</sup> „Alle Sünde besteht eben deshalb weil sie ein Übel ist in einer gewissen Verderbtheit und in einem Mangel an Gutem . . . und dieser Mangel und diese Verderbtheit ist der formal bestimmende Grund in der Sünde.“ In der folgenden Stelle drückt Thomas klar aus, die Abkehr oder der Mangel an Gutem stelle als formal bestimmendes Moment den Wesenscharakter der Sünde her.

<sup>7)</sup> „Die schwere Sünde schließt Beides ein: die Abkehr von Gott und

---

<sup>1)</sup> S. th. I, II. q. 18. art. 1.: „Actus humanus est malus, in quantum ei deficit aliquid de plenitudine essendi.“

<sup>2)</sup> L. c. q. 81. art. 6.: „Peccatum est nihil aliud quam actus humanus malus. Et quod sit humanus habet ex hoc quod voluntarius; quod autem sit malus, ex hoc quod caret debita commensuratione . . . quod pertinet ad rationem mali est quasi formale in peccato.“

<sup>3)</sup> L. c. q. 75. art. 1.: „Peccatum est actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis potest habere causam eo modo quo negatio vel privatio causam habere potest.“

<sup>4)</sup> L. c. q. 85. art. 4.: „Est quoddam bonum, quod est ordinatus actus; et hujus privatio est essentialiter peccatum.“

<sup>5)</sup> S. th. II, II. q. 20. art. 1. ad 1.: „Peccata quae opponuntur virtutibus theologis principaliter consistunt in aversione, ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile.“

<sup>6)</sup> L. c. q. 118. art. 5.: „Omne peccatum ex eo ipso quod est malum consistit in quadam corruptione et privatione boni . . . quae tamen formaliter se habet in peccato.“

<sup>7)</sup> S. th. III. q. 86. art. 4. ad 1.: „Culpa mortalis utrumque habet, et

die Zuwendung zu einem geschaffenen Gute. Wie aber im zweiten Teile bewiesen worden, ist die Abkehr von Gott wie das formal bestimmende Moment und die Zuwendung zu einem geschaffenen Gute wie das material bestimmbare. Ist aber das formal Bestimmende in irgend einem Dinge entfernt, so fällt der Wesenscharakter fort; wie nach Entfernung des „Vernünftigen“ fortfällt die Wesensgattung „Mensch“. Deshalb also wird von der Todsünde ausgesagt, sie werde nachgelassen, weil durch die Gnade hinweggenommen wird die Abkehr des Geistes von Gott zusammen mit dem Verschulden der ewigen Strafe.“

Wir schließen mit einem Texte aus dem heiligen Thomas, der den Weg für die Versöhnung beider Klassen von Stellen zeigt: <sup>1)</sup>

„Der das Wesen formal bestimmende Grund einer Sünde kann in doppelter Weise betrachtet werden: Einmal gemäß der Absicht des Sünders; und danach ist das wozu der Mensch sich wendet der formale Gegenstand der Sünde und werden danach die verschiedenen Gattungen von Sünden bestimmt. Dann gemäß dem Charakter des Schlechten; und so ist das, wovon der Sünder sich entfernt der formal bestimmende Gegenstand; von dieser Seite her nun hat die Sünde keinen Wesenscharakter, sie ist da vielmehr der Mangel an einem bestimmten Wesenscharakter.“

Wird mit dieser letzten Stelle noch jene andere verbunden, wo er sagt: <sup>2)</sup> „Der letzte Endzweck in der Liebe zu vergänglichen Gütern ist der Mensch selbst; dessentwegen erstrebt er Anderes. Wenn daher die Wurzel der Sünde von seiten des Sünders her genommen wird, so ist sie eine; wird sie aber genommen von den Dingen her, die der Sünder erstrebt um seiner selbst willen, so giebt es mehrere Wurzeln;“ — so liegt die Ansicht des heiligen Thomas über den Wesenscharakter der Sünde ziemlich offen vor.

## 2. Folgerung aus diesen Stellen.

a) Wir müssen die Sünde von zwei Gesichtspunkten aus auffassen: unter dem Gesichtspunkte des Sünders selber und unter dem des Übels schlechthin.

b) Das Wesen der Sünde besteht aus dem bestimmbaren, materialen oder positiven Teile; und dem bestimmenden, formalen, negativen oder den Mangel einschließenden Teile.

c) Der Sünde als solcher, also ihrem Wesen, folgt ihr wirkliches Sein als Sündenakt; und zwar ist dieses, entsprechend dem Wesen, vielmehr ein Nichtsein, ein Mangel an Wesenheit und Sein, wie ein Sein.

---

aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum: sed, sicut in secunda parte habitum est, aversio a Deo est sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cujuscunque rei tollitur species, sicut remoto rationali tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis ad Deum, simul cum reatu poenae aeternae.“

<sup>1)</sup> S. th. II., II. q. 10. art. 5. ad 1.: „Formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis et secundum hoc id ad quod convertitur peccans est formale objectum peccati, et ex hoc diversificantur species ejus. Alio modo secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur est formale objectum peccati, sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio speciei.“

<sup>2)</sup> II. dist. 42. q. 2. art. 5.: „Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem alia quaerit. Et ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quae propter seipsum peccans quaerit, erunt plures.“

Erklären wir diese drei Sätze. „Die Absicht des Sünders,“ so eben Thomas, „wendet sich zu einem positiven Gegenstande,“ also zu einem Gute. Soweit es auf diese Absicht ankommt, tritt der betreffende Gegenstand für den Willen als formal bestimmend ein. Ist das aber die Sünde, daß der Wille sich auf einen irgend welchen Gegenstand richtet? Ist Geld und Gut zu begehren Sünde? Ist das Begehren nach dem geschlechtlichen Leben Sünde? Ist die Sehnsucht nach Auszeichnung, nach Genugthuung für eine erlittene Unbill, die Lust an Essen und Trinken Sünde? Das Alles sind an und für sich vielmehr Güter. Das Streben danach kann nicht von vornherein Sünde sein. Vielmehr bestimmen diese Güter je nach ihrer Art und ihrer Seinsstufe die Gattung und Art des entsprechenden Willensaktes. Danach ist die erste Klasse von Stellen aus Thomas zu nehmen. Der Willensakt wird demgemäß formal bestimmt durch das entsprechende Gut; mit diesem Gute aber ist ein Mangel verbunden. Denn der Sünder strebt danach, indem er absieht von der regelrechten Ordnung, welcher gemäß nach Recht und Gesetz diese Güter erstrebt werden sollen. Will diese Ordnungslosigkeit der Sünder? Gewiß nicht. Soweit es also auf die Absicht des Sünders ankommt, folgt da der Mangel; geregelt oder vielmehr gerichtet nach einer bestimmten Seite hin wird die Absicht durch den gesuchten Gegenstand.

Gehen wir noch weiter! Was sucht der Sünder? Seiner Natur nach das Endlose. Nur weil ihm in dem erstrebten Gute eine Äußerung des Endlosen vorzuliegen scheint, freilich gegen die Stimme der Vernunft, die gerade das Schrankenvolle im betreffenden Gute aufdeckt und die da zeigt, daß dem Natur- und göttlichen Gesetze nach die wahre Endlosigkeit keine andere ist als die zur thatsächlich unendlichen Fülle führende; — weil also dem Sünder hier eine Möglichkeit vorzuliegen scheint, das Drängen nach dem Endlosen zu befriedigen, strebt er nach dem Besitze des vorgelegten Guten. Um den Sünder herum, in seiner eigenen Natur, über und unter ihm findet sich das Endlose; und das bildet den eigentlich bestimmenden, tragenden Grund seiner diesbezüglichen Thätigkeit. Da ist aber noch von keiner Sünde an und für sich die Rede. Niemand sündigt außer weil ihm etwas, mag es sein was es wolle, als ein Gut vorkommt. Das Übel an sich ist kein bestimmender Grund für die Sünde. Wird also von der Absicht des Sünders ausgegangen, so ist der formale Grund des betreffenden Aktes der vorgelegte Gegenstand; und der Mangel ist nur nebenbei von außen her, als Folge mit dem Gegenstande verbunden.

Dies ändert sich aber beim zweitgenannten Gesichtspunkte; nämlich dem des Übels der Sünde schlechthin. Hier kommt nicht mehr die Absicht des Sünders direkt in Betracht. Hier ist das Erste und Leitende „die Entfernung vom Guten“ und zwar sowohl vom Guten, was erstrebt wird, wie vom Guten überhaupt. Der Mangel steht hier an der Spitze. Dieser Gesichtspunkt beginnt, wo der erste endet. Die Sünde ist hier erste Ursache, absolut erste Ursache. Es gilt das Wort des Psalmisten: „Nicht ist Gott vor ihren Augen: besleckt sind seine (des Sünders) Wege zu aller Zeit.“ (Ps. 9.) Da hat Geltung die zweite Klasse der Stellen aus Thomas. Unter der Sünde als Sünde, unter der Regellosigkeit, mit der gemollt worden, wird im Sünder wie unter einer formal bestimmenden Ursache, ohne seinen Willen, „besleckt“ d. h. zunichte „jeglicher seiner Wege.“ „Deine (Gottes) Ratschlüsse werden fortgenommen von seinem Antlitz;“ — nicht ist das Gesetz Gottes sein Licht; — „alle seine Feinde wird er beherrschen;“ —

Alles was der Sünde im Menschen vorher feindlich war, alle seine Kräfte und Vermögen, werden nun vom Nichts der Sünde durchdrungen. Die Sünde ist da das bestimmende Element, nämlich das Fernsein der Vernunftregel; je mehr sie Kraft vorfindet, desto mehr zertrümmert sie.

Doch dürfen wir nicht die weiteren Stellen in Thomas übersehen, worin er so sehr ausdrücklich sagt: „Nicht der bestimmende Gegenstand an sich ist schlecht, vielmehr ist dieser gut; aber für den Menschen wird er etwas Schlechtes, insoweit der an sich gute Gegenstand ermangelt der Ordnung der Vernunft;“ oder: „der Mensch selbst, der da sündigt, und er allein sei der Zweck der Sünde.“ Der Sündenakt ist kein absolutes Übel. Er ist nur ein Übel für den Sünder und für diesen allein. „Der Sünder fällt in die Grube, die er selbst gegraben,“ heißt es Ps. 7. „In seinem eigenen Neze wird er gebemüht: er neigt sich und fällt, kaum hat er der armen,“ nämlich seiner eigenen Kräfte und der beschränkten Güter dieser Welt, „sich bemächtigt.“ (Ps. 9.)

Die Sünde existiert gar nicht anders als Übel wie für und im Sünder; sie erstreckt sich auf nichts Anderes. „Verflucht sei die Erde um deinetwillen; Disteln und Dornen soll sie dir tragen.“ Die Sünde ist von allem moralischen Nichtsein, von allem Verderben, die bestimmende Kraft; und soweit im Sünder Kraft war, soweit ist diese letztere „beherrscht vom Sünder,“ ist sie verflucht d. h. getrennt von Gott, ist sie eine Quelle von Pein und Schmerz. „Der Sünder öffnet den Sumpf und gräbt ihn aus,“ sagt der Psalmist (Ps. 7.), „er fällt in die Grube, die er gegraben. Und nun wird der Schmerz zu seinem Haupte: und auf seinen Scheitel steigt hinab seine Bosheit.“ Alle Kräfte, die er von oben empfangen, werden nun seine Pein.

In Adam war der zeugenden Kraft nach die Menschheit. Also ist diese Kraft nach dem Psalmisten „beherrscht“ von der Sünde; nach der Genesis „verflucht“ von Gott; und wieder nach dem Psalmisten zum Schmerz für den Menschen verwandelt.

Man fehlt darin, daß man der Sünde eine gewisse Selbständigkeit geben möchte; man möchte sie gewissermaßen neben Gott stellen und dem sündigen Willen eine Kraft andichten, welche der göttlichen Macht Eifersucht verursacht! Nichts kann mehr dazu beitragen, die eigentlichsste Häßlichkeit der Sünde, ihre vollste Nacktheit zu offenbaren als wenn so recht die in ihr wirkende Kraft Gottes hervorgehoben wird. Folgen wir dem Propheten: „Und ich will zeigen unter den Völkern ihre Nacktheit.“ (Nah. 3.) Sagen wir mit Ezechiel (16.): „Und nackt warst du und voll der Scham;“ und fürchten wir die Drohung (16, 39.): „Und nackt werden sie dich zurücklassen und voll der Scham.“ Die Sünde hat nichts, gar nichts an Kraft. Was an Kraft in ihr jetzt in der Welt erscheint, das ist elendiglich geborgt und wird schon jetzt so oft zum Teil hohnvoll ihr abgerissen. Ganz nackt ist die Sünde. „Du fragst,“ sagt Augustin (12. de civ. Dei 7.), „was für eine wirkende Ursache die Sünde hat? Du sollst das nicht fragen. Denn sie hat keine wirkende Ursache; nur eine der Wirkung ermangelnde Ursache hat sie.“ Es ist falsch, davon zu sprechen, wer die Sünde hervorbringt. Niemand bringt sie hervor. Ein Fallen ist sie.

Der Sünder will ein Gut. Dieser Wille ist von Gott. Der Sünder erkennt, daß unter derartigen Umständen dieses Gut nicht vernunft-, ordnungsgemäß erstrebt werden darf. Dieses Erkennen ist von Gott. Das Gut zieht an, das hat es von Gott. Ohne Ende Gutes will der Sünder seiner Natur nach; diese Natur hat er von Gott. Der Sünder sieht ab von

der Regel der Vernunft; das hat er nicht von Gott. Der Sünder will nicht das vernünftig geregelte Gut; — das hat er nicht von Gott. Der Sünder ermangelt des Weges zum unendlichen, schrankenlosen Gute; — das hat er nicht von Gott. In Gott ist kein Nicht, kein Mangel. Das, was im Sünder an Kraft ist, sei es im Willen sei es in der Vernunft sei es im Körper, das hat er mitten in der Sünde von Gott; und das ist geeignet, ihn mitten in der Sünde zu Gott zurückzurufen und ruft ihn thatsächlich durch die Gewissensbisse zurück. Aber ihm allein gehört es an, daß er nach einem Gute strebt, trotzdem er daran den Mangel an Ordnung sieht. Ihm gehört es an, daß er mit dem von Gott verliehenen Kräften diese Güter mißbraucht. Ihm gehört allein das Elend an, die Ohnmacht. Er will mit der von Gott verliehenen Willenskraft das Regellose. Er strebt mit der von Gott verliehenen Vernunft nach dem Besitze des Regellosen d. h. des Unvernünftigen.

Schauen wir noch tiefer hinein in das Elend, in das wahrhafte Nichts der Sünde! Begreifen können wir doch es nicht; wir müßten denn die gemißbrauchte Kraft Gottes begreifen. Der Sünder wüthet gegen sein eigenes Fleisch. Wie sehnt er sich nach Endlosem! Wie trachtet er nach ewigem Genuß! Welche Mittel ergreift er nicht mit fieberhafter Eile, um sich ohne Schranken sein gewolltes Gut zu sichern! „Er gräbt sich, er erweitert wörtlich bis ins Unendliche die Grube, in die er selber fällt,“ wie der Psalmist sagt.

Sein Wille will endlos Gutes, seine Vernunft endlos Wahres, endlos will sein Auge, endlos sein Ohr, alle seine Fähigkeiten sind nie gesättigt. Oder weiß er das nicht? Aber seine Thaten überzeugen ihn ja täglich, stündlich davon. Gerade deshalb ist er in steter Unruhe, weil er endlos sein vermeintliches Gut festhalten will. Je mehr er der Sünde folgt, desto weiter wird in ihm der Sumpf; desto näher liegt ihm, ohne daß er es weiß, die lebendige Überzeugung, jeder beschränkte Besitz äußere in ihm das in seine Natur eingegrabene Trachten nach dem Unendlichen. Und ebenso sind die Geschöpfe in das Meer des Unendlichen getaucht. Aus ihrem engen thatsächlichen Eintagssein strahlt heraus wie ein Glanz nach der Heimat hin: das Vermögen nämlich nach dem Endlosen, in was die Zahl betrifft endlosen Einzeldingen zu existieren, immer länger zu dauern, immer größeren Raum oder auch immer kleineren einzunehmen. Mit ihrer Hilfe gerade gräbt der Sünder weiter an der Grube in sich selber, mit ihrer Hilfe gerade tritt ihm tagtäglich das Endlose näher.

Aber Endloses kann doch nur in einem Wesen besessen werden, das unendlich in reinsten Thatsächlichkeit ist. Die Natur selber sagt es dem Sünder doch geradezu, daß keines dieser einzelnen Güter thatsächlich unendlich oder allseitig unbeschränkt ist; denn Alles um ihn herum entsteht und vergeht. Oder sagt nicht der Sonnenstrahl, wenn auch nicht die Sonne selber sichtbar ist, ich bin nicht die Sonne; — sagt nicht die Wärme im Zimmer, wenn man auch das Feuer nicht sieht, ich bin nicht das Feuer. Nun ebenso kann Endloses nur im wirklichen Unendlichen seinen Quell haben. Der Sünder will Endloses — und er „wendet sein Antlitz ab, daß er nicht nach der wirklichen Vollendung schaue,“ avertit faciem suam ne videat in finem.

Und da soll Gott die Ursache sein, daß der Sünder das Regelrechte nicht will, von der Wahrheit sich abwende; — Er, von dessen Kraft eben mitten in der Sünde sich der Mensch abwendet und dessen Kraft er insolge-

dessen mißbraucht! Man kann sich eine ewige Strafe der Sünde schwer denken; nun eben eine solche Strafe ist durchaus notwendig, vom Wesen selber der Sünde erfordert.

Denn eben das Endlose will der Sünder kraft seiner Natur, er äußert diese Natur in der Sünde selber; — und von der unendlichen Seligkeit d. h. von der alleinigen Möglichkeit, das Trachten nach Endlosem zu befriedigen, will er nichts wissen. Eben die Kraft selber des Unendlichen, die er in der Sünde mißbraucht, die er beiseite läßt, ist Zeuge, daß nur unendliche Fülle ihn befriedigen kann. Wenn aber der Sünder nur Endloses kraft seiner Natur will; und wenn er die unendliche Fülle, wie die eigene Vernunft ihm zeigt, nicht will; — was bleibt dann allein ihm übrig als endlose Unruhe, endloser Mangel an Befriedigung, und zwar ganz und gar kraft seiner eigenen Natur?!

Wir sagen, der Sünder wüthe gegen sein eigenes Fleisch. Er wüthet nur und zwar von der Sünde allein aus endlos gegen sich selber. Das geht aus dem eben Gesagten hervor. Oder kann er von der endlosen Anziehungskraft der Güter, die er sucht, etwas hinwegnehmen, daß sie nicht mehr so sehr anzögen? Das gerade Gegentheil! Trenne den Tropfen vom Meere. Der Tropfen zerfließt alsbald; das Meer bleibt in voll ungebeugter Kraft. Das welke Blatt am Baume verfliegt, der Baum bleibt unberührt. Der Sünder meint, er hätte etwas, wenn er ein Teilchen von dem erstrebten Gute erreicht hat. Elende Täuschung! Das Teilchen hatte seine Anziehungskraft nur dank dem Vermögen des Endlosen im Gute selber, nur dank der Verbindung mit dem Unendlichen. Die Gattungsform allein macht, daß ein einzelnes Ding wirkliches Sein hat; — und diese Gattungsform im Dinge, seine Natur ist ebensogut im einen wie im anderen, ist ganz im einen und ganz im anderen; sie kann also nur Vermögen sein, Vermögen nach dem Endlosen. Genieße die Dinge nach den Regeln des Unendlichen, wie sie in deiner allumgreifenden Vernunft niedergelegt sind; — und Genuß wirst du haben, wirklichen Genuß; denn die Quelle des Genusses ist dir in etwa mitgeteilt. Trenne diese äußere Erscheinung, die du Wirklichkeit nennst, von ihrem Lebensborn; — und sie ist weniger wie ein dem Meere entnommener Tropfen, weniger wie ein vom Winde entführtes welches Blatt.

Endloses will der Sünder, durch die Sünde aber nährt er nur seine endlose Unruhe; denn er strebt danach, indem er absieht von den Regeln des Unendlichen. Wem allein schadet die Sünde? Dem Sünder und niemandem anders. Alles endlose Vermögen, sein eigener Wille, seine eigene Vernunft, seine eigene Natur bleibt unberührt an sich. Nur für ihn wird dies Alles Pein; nur für ihn wird dies Alles Ohnmacht. Warum? Endlos im Vermögen heißt ebensoviel wie endlos bestimmbar. Unter wem? Unter dem Unendlichen. Unter Gott bleibt der Wille des Sünders; nur daß Gott diesen Willen nun zieht, wohin der Sünder nicht will, wie Augustin sagt. Unter Gott bleiben die Güter, die der Sünder gemißbraucht; nur daß dieser Mißbrauch nun dazu dient, wovon der Sünder abgesehen und was er nicht gewollt: zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes. Es wird dem Sünder Alles entzogen, wonach er seiner Natur nach sich sehnte und wonach selbst der Wille, insoweit er sich auf ein Gut richtete, strebte; es bleibt ihm nur das Nichts als sein Eigentum.

Ehe wir kurz Schrift und Väter prüfen, wollen wir noch das that-sächliche Sein der Sünde als das hinstellen, was es ist.

Nr. 20.

Der thatjächliche Sündenakt.

Bemerken wir, welche Stellung der heilige Thomas dem eben dargelegten Wesen der Sünde anweist, soweit es sich aus der Zuwendung zu einem vergänglichem Gute und der Ablehr vom unvergänglichen zusammensetzt. Er nennt es „Wurzel“, *radix*, der Sünde in II. dist. 42. q. 2. art. 5.; oder II., II. q. 10. art. 5. ad 1. „species, von der die Sünde sich entfernt.“ Er unterscheidet genau den thatjächlichen Sündenakt wie er sich in Wirklichkeit darstellt von dem Wesen, der species, der Sünde. Er thut dies noch ausdrücklicher in der oben angeführten Stelle aus II., II. q. 6. art. 2., wo er sagt: „Der Mangel an Form gehört nicht zum Wesen der Sünde, insoweit sie ein moralischer Akt ist! Denn es wird ein Akt formlos genannt eben auf Grund des Mangels der innerlichen Form.“ Und worin besteht diese „innerliche Form“ im moralischen Akte als Akt? Erinnern wir uns, wie er an einer bereits citirten Stelle gesagt: „Von dieser Seite her,“ nämlich vom Entfernen von einem Gute, „hat die Sünde eigentlich kein Wesen, sondern ist Mangel vielmehr an Wesenheit.“

Hier antwortet er: „Diese innerliche Form des Aktes ist die gebührende Abmessung der Umstände des Aktes“; und dies fehlt eben bei der Sünde. Er nennt sie „innerliche Form“ und zwar des Aktes als solchen als eines moralischen. Es ist dies also nicht der Gegenstand, der das Wesen in formal bestimmender Weise herstellt; es ist nicht die Richtschnur der Vernunft. Beides ist ja an und für sich für den Willen äußerlich. Es ist das, was aus dem Wesen im Willensakte selber folgt. Aus diesem Grunde sagt der heilige Lehrer auch bezeichnend, I., II. q. 18. art. 5. (s. oben), „das Uebel sei nicht schlechthin ein Mangel; sondern ein Mangel, der in Begleitung eines Vermögens sich findet.“ Das Vermögen des Willens wird bestimmt durch den Gegenstand; und insoweit ist ein positives Wesen da. Sagen wir z. B. es wird bestimmt durch das Geld, so ist da ein positives Wesen vorhanden. Das aber ist noch kein bestimmter Akt, sondern das Vermögen nur ist näher bestimmt. Es ist auf ein gewisses Gut gerichtet. Was ist nun das für ein Mangel, der einem so bestimmten Vermögen folgt? Nun gerade diesen Mangel im Akte spezifiziert Thomas an der anderen Stelle als „den Mangel an gebührender Bemessung der Umstände“ und nennt ihn „*forma intrinseca actus*.“

Solange dieser Mangel, die *debita commensuratio circumstantiarum*, nur dem Gegenstande, soweit dieser den Willen bestimmt, oder der Richtschnur anhaftet, die von der Vernunft kommt, gehört er zum Wesen des betreffenden moralischen Aktes; er folgt wie Thomas sagt, dem Vermögen des Gegenstandes im wirklichen Bestimmen, dem des Willens im thatjächlichen Bestimmwerden und im dementsprechenden Begehren oder in der Absicht. Ist er aber als innerhalb des Willensvermögens bereits befindlich betrachtet, so wird er umgekehrt das wesentlich bestimmende Element; und ihm folgt dann als etwas Bestimmbares Alles, was im Willen und kraft des Willens in den anderen Kräften sich vorfindet; „der Sündenakt ist dann vielmehr seinem ganzen Sein nach ein Mangel an Wesenheit.“ Das will heißen: Nicht mehr der Gegenstand, nicht mehr das Gute ist in der Sünde bestimmend; sondern der Mangel ist diese Richtschnur.

Machen wir dies, um ja nicht in die Irre zu gehen, an einem Beispiele klarer. Geld ist ein Gut. Dasselbe hat sonach es an sich, für den Willen bestimmender Gegenstand zu sein. Aber mit dem Gelde an sich ist noch keine weitere Grenze gegeben; es kann von sich aus „ohne Ende“ begehrt werden und somit sowohl für einen moralisch guten als auch für einen moralisch schlechten Akt das betreffende Wesen herstellen; es bringt den abgrenzenden Zweck nicht mit sich. Die weitere Abgrenzung dieses begehrbaren Gegenstandes für den Willensakt geschieht durch die näheren Umstände; während für den Erkenntnisakt das Geld im Allgemeinen als innere Form genügt. Warum genügt dies nicht für den Willen? Weil der Wille seiner Natur auf das Gut, wie es außen einzeln ist, sich richtet; weil das Einzelne, Wirkliche als solches für ihn bestimmender Gegenstand ist. Werden also am Gelde die einzelnen Umstände betrachtet, die Person, der es gehört, die Zeit, der Ort, der Zweck desselben, so wird erst dadurch es geeignet, für den Willensakt bestimmend zu sein; wenn auch das Willensvermögen an sich bereits zum Gelde als zu einem Gute Beziehung hatte.

Nun erst beginnt das Geld, welches seinem Wesen nach ein rein positives Gut ist, mit einem Mangel behaftet zu sein, falls es unter ungebührlichen Umständen bestimmend einwirkt und demgemäß begehrt wird; es beginnt „der Mangel debitae commensurationis circumstantiarum actus.“ Soweit diese Umstände das Geld begleiten, gehören sie zum Wesen, zur species, des Willensaktes und folgen dem Gelde als dem bestimmenden Momente; es ist da Diebstahl. Soweit sie aber innerhalb des Willens wirken, dessen Natur es ist, auf Einzelnes zu gehen, entfernen sie vom Guten und bilden das bestimmende Moment, dem das Geld dann thatsächlich folgt.

Dem entspricht auch was oben über die Absicht des Willens gesagt worden. Dieselbe richtet sich ja nicht auf das Innere des Willens, sondern nach außen. Für sie also ist das Geld als Gut das formal Bestimmende und der Mangel der Abmessung der Umstände das Folgende. Aber für das Ubel, das im Willen selber ist, erscheint der Mangel als das Erstbestimmende und das Geld als das dem Unterliegende. Der Sünder hat eben nur das Nichts in seiner Sünde; und die Sünde selber, soweit sie thatsächlich da ist, trägt in sich den Zwiespalt. Was sie begehrt, ist gar nicht in ihr, sobald sie wirklich besteht, das bestimmende Moment; der Mangel an Gutem bestimmt in ihr.

Der Grund ist offenbar. Der Wille ist wirksam gemäß seiner Natur. Für diese Natur des Willens ist bestimmend das Einzelne. Gerade aber in den Umständen, welche ja den Gegenstand im moralischen Sinne zu einem einzelnen machen, ist der Mangel. Also gerade im Willen ist die forma intrinseca, das formal bestimmende Moment, die indebita commensuratio circumstantiarum oder der Mangel an der gebührenden Bemessung der Umstände; und danach bestimmt sich der Gebrauch, die Anwendung des betreffenden Gegenstandes wie z. B. des Geldes sowie der aller übrigen Kräfte. So ist was mit Bezug auf den Gegenstand und die Vernunft, also mit Bezug auf das Wesen im Allgemeinen „formal bestimmend“ war, nun im eigentlichen Willensakte, ganz gemäß der Natur des Willens, etwas dem Folgenden; und was da folgte — consequens potentiam — der Mangel, ist im Willensakte selber in leitender bestimmender Stellung.

Wie kann aber der Mangel in formal bestimmender Weise auftreten? Das erscheint im thatsächlichen Sein der Sünde. Freilich wenn ein solcher Mangel an einem bestimmten Gute zusammenfiel mit dem Sein

derselben überhaupt; dann wäre eine Erklärung des Wesenscharakters der Sünde unmöglich, vielmehr wäre die Sünde eine Unmöglichkeit. Denn Nichtsein oder Mangel, was die Sünde ist, kann für sich allein genommen in keiner Weise formal bestimmend sein. Das ist aber nicht der Fall. Die Natur und Person im Menschen wie in jedem vernünftigen Geschöpfe bleibt immer im Zustande des Vermögens: jene in dem für die allgemeine Sattungstufe, diese in dem für das Einzelsein; ist ja doch jedes vernünftige Wesen in gleicher Weise „Person“, während das Wirklichsein in allen vernünftigen Wesen verschieden ist. Da also alle Akte im Menschen von seiner Persönlichkeit getragen werden, so bleiben auch alle diese Akte, soweit sie im Menschen ihren Ursprung haben, im Bereiche des Vermögens; sie können sich nicht weiter erstrecken wie das, was sie trägt und ihr Princip ist.

Das thatsächliche Sein der Sünde also, soweit da auch immer von einem thatsächlichen Sein gesprochen werden kann, kann nur von Gott kommen. Kommt damit irgendwie die Sünde von Gott? Ganz im Gegenteil. Dieses Sein des Sündenaktes zeigt, wie das Sündhafte in selbem durchaus fern von Gott ist. Ebenso könnte man sagen, das Verbrechen käme von der staatlichen Obrigkeit; weil diese den Verbrecher zur staatlichen Kenntniß bringt und ihn als solchen vor allen hinstellt. Diesen Vergleich aber gerade gebraucht die Schrift, um zu zeigen, wie Gott das thatsächliche Sein des Sündenaktes bewirkt: „In jenem Fallstrick, den sie verbargen: ist ihr Fuß ergriffen worden.“ (Ps. 9.) Ist dieses Ergreifen ein Verbrechen? Nein; aber den Fallstrick, die Sünde, im Innern bergen ist ein Verbrechen. „Es wird erkannt werden der Herr, wenn Er seine Rathschlüsse vollbringt: in den Werken seiner Hände ist ergriffen worden der Sünder,“ heißt es im selben Psalm.

Was ergreift aber da der Herr? Die Abkehr des Willens von der Regel der Vernunft, „den Mangel der vernunftgemäßen Abmessung der Umstände.“ Und da jeder Akt als solcher ein einzelner ist, gerade die Umstände aber denselben zu einem einzelnen machen; das Wirklichsein jedoch zunächst das Einzelne durchbringt und kraft dessen erst das innere allgemeine Wesen (insofern nämlich der Mensch z. B. ein einzelner ist, ist er ein wirklicher und kraft dessen sind wirklich bestehend seine Wesenheit und seine Kräfte); — deshalb erscheint nun als auch in der Wirklichkeit maßgebend der Mangel, der im Innern des Willensaktes, insoweit dieser rein zum Willensvermögen gehört, die forma intrinseca ist.

Das Erste also, sobald Gott zuläßt, daß der Sündenakt ein wirklicher werde, ist, daß dieser Akt abgekehrt ist von der Vernunft und somit von Gott. „Das formal Bestimmende im sündigen Akte ist,“ sagte oben Thomas, „die Abkehr von Gott.“ Demgemäß ist aber auch alles Positive in der Sünde von Gott abgekehrt; es behält seine Kraft, diese Kraft jedoch wendet sich ab vom Besten des Sünders. Deshalb sagt der Psalmist; und dies stimmt im höchsten Grade Wort für Wort mit dem eben oben Auseinandergesetzten: „Weil sie nicht verstanden die Werke des Herrn: und gemäß den Werken seiner Hände wirst Du sie zerstören und nicht wirst Du sie aufbauen.“ (Ps. 27.) Die eigenen Kräfte in ihnen, ihren eigenen Willen, alle diese Werke des Herrn in ihnen, die zum Unendlichen ziehen, weil sie vom Unendlichen kommen, haben sie nicht verstanden; und gerade so viele Gaben Gottes sie nicht verstanden und sonach gemißbraucht haben, eben so viele Feinde machen sich die Sünder, welche ihnen, den Sündern selber, zum Verderben gereichen. *la opera manuum ejus destrues* sagt bezeichnend der lateinische Text.

„Gegen die Werke seiner Hände.“ Diese selben Kräfte, die Gott in den Menschen gepflanzt zum Heile desselben, wenden sich gegen diese in ihre Natur gelegte Bestimmung und somit gegen den Willen ihres Schöpfers zum Verderben des Menschen, der sündigt.

Nun erscheint erst das Verkehrte, die Ohnmacht der Sünde, wenn der Herr die Wirklichkeit des Sündenaktes erlaubt. Gott erlaubt denselben; Er macht diese Wirklichkeit ihrer Wesenheit nach nicht. Warum? Weil, wenn auch alles Positive in der Sünde von Gott thatsächlich kommt, doch dieses Alles unter dem formal bestimmenden Mangel abgewendet ist von Gott; dieser Mangel aber macht sich als Mangel nun erst geltend, nachdem das Positive da ist, an dem der Mangel haftet. So macht das Licht nicht die Unordnung im Zimmer. Aber es bewirkt die Farben und macht dadurch es sichtbar, daß alle diese farbigen Gegenstände unter der Unordnung sich befinden. Es erlaubt gleichsam, daß das ungeordnete Zimmer erscheint und macht damit auch es möglich, die Ordnung wiederherzustellen. In dieser Weise erlaubt Gott den sündigen Akt als einen sündigen, wenn er auch das Positive darin bewirkt. Denn daß all diese positiven Kräfte und Güter unter dem vom Guten und von der Vernunft abgekehrten Willen gegen das Beste des Sünders sich kehren, das kommt allein vom Mangel der Regel im Willen und somit kommt das ganze Wesen in der Sünde nicht von Gott.

Die Kräfte im Sünder wirken nichts mehr zu gunsten des Sünders, sie sind für ihn und sein Wohl keine thätigen Kräfte; denn von Gott abgewendet ist der sündige Wille und fern von Gott besteht nur Ohnmacht. Alles, was der Sünder thut, ist dementsprechend Nichts; denn nichts davon dient ihm. Gegen seinen Willen thut er den Willen anderer. „Ziehe mich nicht mit den Sündern“ ne trahas me cum peccatoribus, fleht der Psalmist. Den Willen Gottes thut der Sünder gezwungen; denn nur sein eigener Feind ist er. Die Kraft Gottes bleibt in ihm, sie wirkt in ihm; aber er allein bleibt leer in ihrer Mitte, er allein hat keinen Nutzen von ihr. Es erscheint so recht das Nichts der Sünde, mit Rücksicht allein auf den Sünder. Der Sünder kann nicht umkehren, die Sünde bleibt von sich aus in Ewigkeit in ihm (wir sprechen hier nur von der Todsünde, die Natur der lässlichen ist eine andere; es wird später von ihr die Rede sein). Denn er ist ja abgewendet von Gott; und Gott allein kann Kraft geben.

Nun können wir auch noch weiter jenen Unterschied im Formalgrunde verfolgen, den wir nach Thomas hier an die Spitze gestellt haben. Soweit nämlich die Absicht des Sünders in Betracht kommt, ist der formal bestimmende Grund der positive Gegenstand, z. B. das Geld oder die sinnliche Freude. Denn der Sünder will ohne Maß, ohne Ende dieses Gut. Mit diesem Gegenstande ist dann folgegemaß, da Endloses nur in einem Einzelsein sich äußern kann, der Mangel verbunden, soweit mit diesem Einzelnen, d. i. mit den einzelnen Umständen, Regellosgigkeit verbunden ist, auf die sich nicht direkt der Wille richtet.

Wird jedoch die Sünde an sich betrachtet, so ist gerade weil der Wille sich naturgemäß auf Einzelnes richtet die Regellosgigkeit oder der Mangel das Erste und von Natur Maßgebende innerhalb des Willens. Und Beides steht in keinem Gegensatz zu einander; denn der Sünder richtet sich nicht auf den eigenen Willen als auf das Gewollte. Vielmehr ist Beides naturgemäß aufeinander angewiesen. Denn was außen im Gegenstande folgt, das Einzelne mit seinem Mangel, das ist zuerst in Berührung mit dem

Willen und macht somit den ersten Eindruck daselbst. Und was im Willen diesem Eindrucke folgt, das ist das Wollen im Allgemeinen, was also zum nächsten Gegenstande hat das Gute im Allgemeinen, den an sich guten Gegenstand resp. das Begehren danach, während das formal Maßgebende im Willen der erste Eindruck, also der Mangel ist.

Auch erklärt sich so, wie der Wille nicht direkt wahrnimmt, daß in ihm selbst der Mangel das bestimmende Moment ist. Denn dieser Mangel besteht in den einzelnen Umständen. Der Wille aber ist in seinem Wahrnehmen angewiesen auf die Vernunft, deren Gegenstand das Allgemeine ist. Deshalb richtet sich der Wille nach außen unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen, des Guten; während in ihm selber, soweit er ein sündiger Wille ist, maßgebend erscheint der Mangel „in debita commensuratione circumstantiarum actus.“ Die Sünde hat keinen Grund in der Vernunft.

Ebenfalls wird jetzt klarer, warum Thomas früher das rein natürliche Gut in seinem Verhältnisse zum Bereiche des Moralischen als das Bestimmbare, das materiale, bezeichnet hatte; und das „moralische“ Gute bereits begann mit dem Gegenstande, der gewollt wird und der den Wesenscharakter des freien Aktes herstellt. Denn dieser Gegenstand, wenn er auch im Bereiche des Moralischen selbst noch weiter durch die einzelnen Umstände bestimmt ist, steht doch bereits unter dem formalen Gesichtspunkte und so unter dem Einflusse des Willens; und je nachdem dieser in seinem Innern moralisch gut oder schlecht ist, wird es das ganze vom Gegenstande abhängige Wesen des freien Aktes. Dagegen bleibt das natürliche Gute unberührt von der Beschaffenheit des Willens.

Die erwähnten zwei formal bestimmenden Gründe scheiden sich endlich in ihrer Endbestimmung. Das Positive in der Sünde, was also der Sünder direkt will, sowie auch alle Vermögen, Kräfte und Güter, welche unter die Sünde gebeugt wirken, führen unmittelbar zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes, soweit es den Sünder selbst anbelangt; — sie sind ein Werkzeug der Barmherzigkeit Gottes, soweit dadurch die Guten als Gute erprobt werden. Die Sünde an sich aber, das was schlechthin sündhaft simpliciter malum ist, zeigt sich in Ewigkeit auf Grund dieses Positiven in seinem ganzen Nichts. Der Sünder allein hat nichts von seiner Sünde; selbst das, was ihn peinigt, hat sowohl im Innern seiner Seele wie außen seine ganze Kraft von der Gerechtigkeit Gottes.

„Die Sünde ist,“ so zeichnet dieses Letztere, nämlich das malum simpliciter, der Areopagite: „das Abirren; das Fallen; die Nichterreicherung des natürlichen Zweckes; die Unvollendung; die Ohnmacht für Alles, wozu die Natur befähigt; die Schwächung; das Zurückweichen; der Verlust jener Stärke, die allein im Streben nach Vollendung aufrecht halten kann; das Übel ist Mangel, Fehlerhaftigkeit, Schwäche, Maßlosigkeit, Irrtum, Überlegungslosigkeit, Häßlichkeit, Tod, Unvernunft, Unbedacht, Unvollkommenheit, Unbeständigkeit, Unregelmäßigkeit, Unbestimmtheit, Unfruchtbarkeit, Finsternis, Unthätigkeit, Trägheit, Wirkungslosigkeit, Raub an der Substanz rüchftlich ihrer Vollendung; es ist in keiner Gattungsart (vgl. oben caret specie bei Thomas), hat kein Maß, es hat keinerlei eigenes Sein.“

So giebt der Areopagite die zweite Klasse jener Stellen wieder, wo Thomas die Abkehr von Gott als das formal Bestimmende in der Sünde bezeichnet, soweit die Sünde als Übel schlechthin, als intrinseca forma des Willensaktes, in Betracht kommt.

Die erste Klasse von Stellen, wo Thomas das Positive, das vom Sünder, freilich fruchtlos, Bezwecke berücksichtigt, drückt Dionysius (4. de div. nom.) mit den Worten aus:

„Etwas Anderes ist bei der Sünde das, was man wünscht, und etwas Anderes das, was erreicht wird. Die Sünde ist außerhalb des von der Natur gezeigten Weges, außerhalb der gehegten Absicht, außerhalb aller wirkenden Ursächlichkeit, außerhalb des thätigen Vermögens, außerhalb des Zweckes, außerhalb des Endes, außerhalb der natürlichen Willenskraft, außerhalb der Substanz; . . . wirkt die Sünde etwas, so thut sie dies, nicht weil sie Sünde ist, sondern weil sie ein Gut einschließt und deshalb, soweit dieses Gut reicht, auch von einem Sein begleitet ist.“

Wir brauchen wohl die Versöhnung jener im Beginne citierten Stellen aus Thomas nicht erst ausdrücklich klarzustellen. Die Wahrheit ist eben die, daß der eine von den beiden Gesichtspunkten des heiligen Thomas den anderen zur notwendigen Folge, resp. zur Voraussetzung hat; und daß so diese beiden scheinbar so schroff einander gegenüberstehenden Stellen sich durchaus und der Natur der Sache nach ergänzen.

Wir werden sehen, wie Thomas diesen scheinbaren Widerspruch, der aber gegenseitige Ergänzung der Wirklichkeit nach ist, nicht nur aus Dionysius, sondern auch aus der Schrift und den Vätern geschöpft hat; und daran kurz einige Wirkungen der Sünde schließen.

## Nr. 21.

### Schrift- und Väterterte.

Wir können nach dem Gesagten ohne weitere Erläuterung die betreffenden Texte hinstellen. Wir thun dies, um ausdrücklich den Zusammenhang der hier gegebenen Lehre mit Schrift und Vätern darzutun.

Wie die Abkehr vom Guten im Willen der formal bestimmende Grund im sündigen Akte ist, heben folgende Stellen hervor: „Und sie wendeten sich ab und beobachteten nicht den Bund,“ et averterunt se et non servaverunt pactum. (Ps. 77.) „Sie wendeten die Schultern ab und wichen zurück,“ averterunt scapulas recedentes. (Zach. 7.) „Wehe dem sündigen Volke, dem Volke, das der Bosheit voll ist, dem ruchlosen Samen. Den Herrn haben sie verlassen, gelästert haben sie den Heiligen Israels, entfremdet sind sie worden und zurückgewichen sind sie;“ vae genti peccatrice, populo gravi iniquitate, semini nequam. Dereliquerunt Deum, blasphemaverunt Sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum. (Jesai. 1.) Und Jerem. 2.: „Übel und Bitterkeit ist es, Dich verlassen zu haben den Herrn Deinen Gott;“ malum et amarum est dereliquisse Dominum Deum tuum.

Dagegen hebt die nämliche Schrift die Zuwendung zu einem Gute als Sünde hervor in Osea 9.: „Verabscheuenswert sind sie worden wie das, was sie liebten;“ abominabiles facti sunt sicut ea quae dilexerunt; wo als Gegenstand des Abscheues gilt, daß sich die Sünder einem Gute zuwenden. Ebenso wird diese positive Zuwendung als Sünde bezeichnet in Jerem. 2.: „Zwei Übel hat mein Volk vollbracht: Es hat mich verlassen, den Quell lebendigen Wassers; und es hat sich Brunnen gegraben, welche nicht Wasser halten können;“ duo mala fecit populus meus; me dereli-

querunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, quae continere non valent aquas.

Gleicherweise sprechen die Väter: <sup>1)</sup> „Offenbar,“ erklärt Augustin zu Joh. 2, 3. (tract. 10. in Joa.), „ist die Sünde ein Nichts und zu Nichts werden die Menschen, wenn sie sündigen.“ Damascenus schreibt: <sup>2)</sup> „Die Sünde ist nichts Anderes, wie der Mangel und das Fernsein des Guten, wie die Finsternis ist die Abwesenheit des Lichts.“ Gregor von Nyssa ebenso: <sup>3)</sup> „Jegliche Sünde und Ruchlosigkeit hat ihre bestimmende Form einzig und allein im Mangel.“ Kurz Augustin: <sup>4)</sup> „Was auch immer fehlerhaft ist im Bereiche des Natürlichen, ist ein Mangel an Gutem.“ Und: <sup>5)</sup> „Jene Bewegung der Ablehr, die wir Sünde nennen, beruht auf Mangel.“ Im selben Sinne drückt Augustin sich aus 21. de civ. Dei 19.; 1. contra adversar. legis et prophetar. 5.; de vera relig. 9.

Anselmus schreibt de praescientia et praedestinatione cap. 1.: <sup>6)</sup> „Einen ungerechten Willen nenne ich denjenigen, dem Gerechtigkeit und Gerechtigkeit mangelt.“ Und im Buche de casu diaboli cap. 9.; et de conceptu virginit. 5. et 6. beweist er, die Sünde bestehe ganz und gar im Mangel. Ebenso Bernardus serm. 6. de adventu; Hieronymus Isai 18. et Amos; Ambrosius de Isaak. 7.

Andererseits fehlen in den nämlichen Vätern keineswegs Stellen, welche die Sünde auf eine positive Beziehung und Ordnung gründen. So Augustin: <sup>7)</sup> „Insofern der Zweck lobenswert ist oder tadelnswert, danach sind unsere Werke lobenswert oder tadelnswert.“ Nicht aber auf Grund des Ermangelns eines Zweckes können unsere Werke her den Charakter des Lobenswerten oder Tadelnswerten erhalten, sondern auf Grund einer positiven Beziehung und Hinordnung zu einem Zwecke. Dies erklärt derselbe heilige Vater noch ausdrücklicher: <sup>8)</sup> „Er suche also nach dem, was diesem nämlichen Laster den Namen giebt; ob er es nicht als ein Ding bezeichnen will oder als einen Akt oder als eine Eigenschaft, kraft dessen der betreffende Akt als ein formloser dasteht.“

Offenbar also wollen die heiligen Väter gegen die Manichäer feststellen, daß, was sündhaft im Willensakte sei, bestehe nicht in einem besonderen Sein, so daß zwei Urprincipien angenommen werden müßten: ein gutes und ein böses. Denn da die Sünde als solche durchaus Gott gegenübersteht und jedes Sein ein Princip haben muß, auf das es sich als auf seine Quelle zurückführen lassen kann; so ergeben sich, wird dem Sündhaften

<sup>1)</sup> Manifestum est, quia peccatum nihil est et nihil fiunt homines cum peccant.

<sup>2)</sup> II. de orth. fid. 4.: „Peccatum nihil aliud est, quam privatio et absentia boni sicut tenebrae sunt orbitas lucis.“

<sup>3)</sup> Orat. catech. 5.: „Vitium omne et improbitas in omni privatione suam habet formam.“

<sup>4)</sup> Enchir. 11.: „Quaecunque sunt vitia naturalium sunt bonorum privationes.“

<sup>5)</sup> II. de lib. arb. ult.: „Motus ille aversionis, quem fatemur esse peccatum, motus defectuosus est.“

<sup>6)</sup> Injustam voluntatem esse carentiam rectitudinis et justitiae.

<sup>7)</sup> De moribus Manichaeorum c. 5.: „Secundum quod finis est laudabilis aut vituperabilis, secundum hoc opera nostra sunt culpabilia aut laudabilia.“

<sup>8)</sup> De justitia in princ.: „Quaerat ergo quod eidem vitio nomen imponat, ntrum rem velit dicere an actum an rei potius qualitatem, qua deformis actus consistit.“

ein eigenes Sein zugeschrieben, ohne Zweifel zwei erste Grundprincipien. Deshalb betonen sie öft und ganz besonders, daß die Sünde nichts sei als Mangel, wie Dionysius es am schärfsten that. Damit ist aber von selbst gegeben, daß dieser Mangel sich an etwas Gutem finden muß, da niemand den Mangel als Mangel begehrt, der Wille also auf ein Gut sich notwendigerweise richtet, dem ein Mangel anhaftet; so daß für das Sündhafte an sich betrachtet, der Mangel das Erst-Maßgebende ist, für den Sünder aber, sofern seine Absicht erwogen wird, ein Gut als Gut bestimmend einwirkt, dem in seinen einzelnen Beziehungen ein Mangel folgt oder anhaftet. Das Eine bildet also auch bei den Vätern und der Schrift die notwendige Voraussetzung für das Andere. Anstatt eines Gegensatzes besteht da, wenn nur die Sache richtig aufgefaßt wird, wie Thomas eine solche Auffassung an die Hand giebt, vielmehr die vollständigste Einheit. Diese Einheit wird sich zumal noch in den Wirkungen der Sünde zeigen, die wir nun in aller Kürze anführen wollen.

## Nr. 22.

### Die Wirkungen der Sünde.

Hier ist vor Allem festzuhalten, daß die Natur des Menschen, insoweit sie auf das Gute als auf ihren Zweck gerichtet ist; und ebenso die Vernunft, soweit sie die Wahrheit zum Gegenstande hat; sowie der Wille als Fähigkeiten dieselben bleiben nach der Sünde. Was direkt von der Natur sich ableitet oder mit derselben gegeben ist, leidet nicht unter der Sünde. Deshalb konnten auch Heiden in der Erkenntnis des Moralischen Großes leisten. Jedoch die Kraft, mit welcher die Natur und ihre Fähigkeiten in der betreffenden Zweckrichtung thätig sind (vgl. was wir in den ersten Abschnitten über den Unterschied von Natur und Kraft gesagt), wird gemindert durch die Sünde. „Das Werk des Gesetzes bleibt immerdar geschrieben in den Herzen“ (Röm. 2.): aber es zu thun, gebriert es nach der Sünde an Kraft.

Da ist nun 1. die Vernunft, welche vermittelt der Sünde an Kraft im Erkennen einbüßt. In welcher Weise? Halten wir fest, was oben gesagt worden, so wird sich diese Bestimmung leicht ergeben. Das Formalprincip innerhalb des sündigen Willensaktes ist der Mangel an gegenseitiger Abmessung der einzelnen Umstände, wie Thomas oben sagte. Die nächste Folge ist die, daß die Vernunft nicht so sehr die Kraft verliert, allgemeine Wahrheiten zu erkennen, wie die Kraft, sie anzuwenden auf die einzelnen Umstände. Denn eben mit Bezug auf das gebührende Maß in den letzteren ist der sündige Wille abgelehrt vom Guten und bestimmt demgemäß das Thätigsein der Vernunft. Deshalb sagt Justinus:<sup>1)</sup> „Auf Grund ihrer Bollust sind jene in Unkenntnis, welche die Dinge um sich haben, die zu richtiger Beurteilung führen, und doch um solche Kenntnis sich nicht kümmern.“ Daraus, nämlich auf die Anwendung der allgemeinen Principien auf einzelne Verhältnisse, beziehen sich die Worte des heiligen Augustin: „Der Irrtum

<sup>1)</sup> Q. 111. ad Orthod.: „Voluptate ignorare illos, qui res ad cognitionem ducentes habent nec de scientia laborant.“

selber ist immer an und für sich etwas Übles: ein großes, wenn er auf etwas Großes sich bezieht, ein kleines in einem geringen Dinge.“

2. Die Willenskraft wird geschwächt in der Weise, daß das Göttliche oder die Beziehung auf Gott immer mehr verachtet wird. Zuerst geht die Furcht vor läßlichen Sünden verloren, dann die vor Todsünden. In dieser Beziehung sagt Bernardus:<sup>1)</sup> „Es sage niemand in seinem Herzen, dies sind läßliche Sünden; es ist nichts Großes, wenn ich darin verbleibe und in solch geringen Dingen sündige. Denn das ist Unbussfertigkeit, Geliebteste, das ist die Lästerung gegen den heiligen Geist, die niemals vergeben wird, da es eine Sünde nämlich ist gegen den heiligen Geist, die erkannte Wahrheit zu bekämpfen. Oder ist es nicht eine für alle Katholiken gekannte Wahrheit, daß, „wer das Geringe verachtet, nach und nach zu Boden fällt.“ wie es Ekkle. 9. heißt? Und Augustinus schreibt: „Keine Sünde ist so klein, daß sie nicht durch Nachlässigkeit wachse“ (de vera et falsa poenit. 8.); ebenso Gregor (2. in Ezech.): „Immer ist als ein Gewicht zu betrachten das, was nicht gestattet, daß die Seele sich in die Höhe schwinge;“ oder Chrysostomus (hom. 12. in Rom. cap. 1.): „Wer da gelernt hat, bei jeder Sünde zu sagen: Darin liegt nicht das Heil, der wird allmählich Alles preisgeben.“ Wer also sagt, läßliche Sünden brauchten nicht so sehr beachtet zu werden, man brauchte sich nicht zu fürchten, der verlegt den katholischen Glauben, da er behauptet, Gott angethaene Beleidigungen dürfe man sorglos liegen lassen und es sei nichts Großes, darin zu verbleiben.“ Dementsprechend bemerkt noch Augustin:<sup>2)</sup> „Diese läßlichen Sünden da, die wir so nennen, verachte ja nicht. Wenn du sie wägst und dann verachtest; erschrick, wenn du sie zählst.“

3. Die Begierlichkeit im sinnlichen Teile wächst und empört sich gegen die Vernunft. Wir haben bereits früher das Verhältnis kennen gelernt, welches sich im Begehren eines Gutes zwischen dem sinnlichen Begehren und dem geistigen Wollen ausdrückt. Der Wille als der Vernunft entsprechend richtet sich direkt auf das Gute im Allgemeinen; der Sinn auf das Einzelne. Ist also der Sinn unterthan der Vernunft, so strebt der Wille kraft seiner natürlichen Verbindung mit den Sinnen so nach den einzelnen Gütern, wie es die Richtschnur der Vernunft mit sich bringt. Überwiegt aber der sinnliche Teil, so entsteht eben jene Unordnung im einzelnen Willensakte, welche die formale Begründung der Sünde ausmacht. Und es folgt aus der Sünde wieder ein größeres Übergewicht der Sinnlichkeit.

Das beschreibt Augustin mit den Worten des heiligen Ambrosius:<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Serm. I. de conv. Panli: „Nemo dicat in corde suo: Levia sunt ista; non est magnum, si in his maneam venialibus minimisque peccatis Haec est enim, dilectissimi, impenitentia: haec blasphemia in Spiritum sanctum. At vera cognita Catholicis est, quod „qui spernit modica, paulatim decidat.“ ut dicitur Ecclie. c. 9. Et quod, „nullum est peccatum adeo parvum, quod non crescat negligentia.“ Et quod aliquatenus grave censendum est, quod non permittit, animam ad sublime levare, ut Gregor monet. Et quod, qui in unoquoque peccato dicere edoctus est: Non in hoc positum est salutis momentum, is pedetentim omnia pessumdabit, ut ait Chrysostomus. Ergo qui negligendas nec magnificandas culpas veniales dicit, veritatem catholicam laedit, cum affirmet, injurias Deo factas non esse curandas nec magnum esse, in illis permanere.“

<sup>2)</sup> Tract. I. in I. ep. ad Joa.: „Ista levia, quae dicimus, noli contemnere; si contemnis quando appendis faci, expavesce quando numeras.“

<sup>3)</sup> II. contra Jul. 8.: „Princeps et anima carnis naturaliter est anima.“

„Die leitende Kraft und das Leben des Fleisches ist von Natur aus die Seele“ und: <sup>1)</sup> „Wenn nach dem Vergehen der Sünden das Elend verbleibt oder auch den Sünden vorausgeht, wird mit Recht gesagt, die Ordnung werde ihrer regelnden Form beraubt.“ Ober: <sup>2)</sup> „Wer wäre so thöricht und schamlos; so frech, hartnäckig und verkehrt; so vernunftlos und gottvergessen endlich, der da eingestände, die Sünden seien Übel und dabei zugleich leugnete, daß ein Übel sei die Begierlichkeit nach Sünden; mag auch gegen diese Begierlichkeit der Geist begehren und nicht zulassen, daß man Sünden empfangen und gebäre.“

4. Die Schwächung der sinnlichen Abwehrkraft. Das Gut des sinnlichen Theiles ist es ebenfalls nicht, wenn die Begierlichkeit über die Vernunft hervorragt. Denn es ist dem sinnlichen Begehren eigen, seinen Gegenstand zu zerstören. Ruhe also und Festigkeit, welche zum Wesen eines befriedigenden Gutes gehören, kann dem sinnlichen Begehren nur zukommen, wenn es das von der Vernunft vorgeschriebene Maß einhält; dadurch nehmen die Gegenstände der Sinne, also das Einzelne als solches, ebenfalls soweit sie können, an der Befriedigung des Menschen teil. Dies aber hindert als Frucht der Sünde die Schwächung des sinnlichen Abwehrvermögens, welches sich nicht, wie es seine Aufgabe wäre, dem „zu viel“ des Begehrungsvermögens entgegenstellt. Dieses Hindernis für die Teilnahme des sinnlichen Theiles am Streben nach der Schlußvollendung des Menschen beschreibt Bernardus: <sup>3)</sup> „Durch die Sünde ist es geschehen, daß der Körper, der verdorbt, die Seele belastet, nicht durch seine Schwere, sondern auf Grund der Liebe. Nicht als ob die Seele, die für sich allein fallen konnte, nicht an und für sich das Vermögen hätte wieder aufzustehen; aber um den Willen handelt es sich, der unter der verderbenden und verderbten Liebe des verdorbenen Körpers hinsiecht und zu Boden gestreckt die Liebe der Gerechtigkeit nicht zuläßt. Und so legt in unsagbar schlechter und wunderlicher Weise der Wille sich selber Notwendigkeit auf, nachdem er schlecht geworden, so daß diese Notwendigkeit, da sie freiwillig ist, den Willen nicht zu entschuldigen, und daß der Wille, da er angelodt ist, die Notwendigkeit nicht von sich abzuschütteln vermag. Denn diese Notwendigkeit ist eine freiwillige, eine liebgewonnene Gewalt; sie schmeichelt dadurch daß sie drückt, sie drückt dadurch daß sie schmeichelt; und hat sonach der Wille sich einmal selber schuldig gemacht durch seine Zustimmung zur Sünde, kann er diese Notwendigkeit für sich allein weder abschütteln noch sich entschuldigen.“

<sup>1)</sup> De lib. arb. 9.: „Si peccatis detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio Universi.“

<sup>2)</sup> 6. Cont. Jul. 3.: „Quis ita sit prudens atque impudens; ita procax, pertinax, perversa; ita postremo insanus et demens, qui cum peccata mala esse fateatur, neget esse malum concupiscentiam peccatorum, etiamsi adversus eam concupiscente spiritu peccata concipere et parere non sinatur.“

<sup>3)</sup> De grat. et lib. arb.: „Peccatum est, ut corpus, quod corrumpitur, aggravet animam, non mole sed amore, non quod anima per se jam surgere non potest, quae per se cadere potuit; voluntas in causa est, quae corrupti corporis vitiato ac vitioso amore languescens et jacens amorem justitiae non admittit. Ita nescio, quo pravo et miro modo ipsa sibi voluntas peccato quidem in deterius mutata necessitatem facit, ut necessitas cum voluntaria sit, excusare voluntatem non valeat, nec voluntas cum sit illicita excludere necessitatem. Est enim necessitas haec voluntaria favorabilis vis quaedam, premendo blandiens et blandiendo premens; unde sese rea voluntas, ubi semel peccato consenserit, nec excutere jam se nec excusare ulla ratione queat.“

„Im Entbehren,“ sagt Augustin, <sup>1)</sup> „ist keine Schwierigkeit, wenn keine Begierde nach dem Besitze besteht. Liebe nicht das Hindernis, wenn du nicht Dual finden willst. Was du auf Erden liebst, ist ein Hindernis; eine Fessel ist es für die Flügel des Geistes, mit denen man zu Gott fliegt.“

5. Allgemeine Schwächung des Hinneigens zum Guten. Mit Bezug darauf sagt Chrysologus: <sup>2)</sup> „Das ist die Sünde für die Natur, was der Rauch ist für die Augen, was für klares süßes Wasser bitteres Salz, was für den Körper das Fieber. Im höchsten Grade rein in der That und leuchtend ist das Auge; aber durch den Rauch wird es trübe und düster. Der Körper ist, soweit er von Gott geschaffen, kraftvoll in seinen Gliedern und in seinen Sinnen; sobald aber der Einfluß des Fiebers zu herrschen beginnt, wird dieser selbe Körper ohnmächtig, der Geschmack wird bitter, der Schritt schwankend, die Luft feindlich. Und so angenehm und lieblich das Quellwasser ist kraft seiner Natur und seiner süßen Frische, so unangenehm wird es durch das Bittere, welches sich hineinmengt. Ähnliche Gewalt entfaltet die Begierlichkeit in ihrem Einwirken; als Strafe wird sie gefühlt; als Feindin, die von der Seele bekämpft werden muß; als Wunde für den Geist, den sie verletzt; als Schande für die Natur.“

Doch dies berührt vielmehr bereits im besonderen Sinne die Erbsünde; ebenso wie dies die Makel oder der Flecken der Seele thut, welcher aus der Sünde folgt. Wir werden deshalb von diesen beiden Wirkungen speciell als Wirkungen der Erbsünde handeln.

#### §. 4.

### Die Sünde der Natur.

Wir wollen in diesem Paragraphe nur die Thatsache des Daseins der Sünde einer Natur behandeln. Damit sind notwendig zwei Umstände gegeben: 1. Die Fortpflanzung kraft der Natur; 2. der Charakter des Freiwilligen in ihr, weil es sich um eine wirkliche Sünde handelt. In den folgenden Kapiteln dann werden wir nach den bewährtesten Theologen und zumal genau nach dem strengen Wortlaute des Engels der Schule soviel die Umstände, nämlich die Schwierigkeiten der Frage, es erlauben, in die Besprechung des inneren Wesens eintreten; und wir werden da sehen, wie starken Beistand dem forschenden Geiste das Geheimniß der heiligen

---

<sup>1)</sup> 3. de lib. arb.: „Non est in carendo difficultas, nisi cum est in habendo cupiditas. Noli ergo amare impedimentum nisi invenire vis tormentum. Quod amas in terra est impedimentum; viscus est pennarum spiritualium, quibus volatur ad Deum.“

<sup>2)</sup> Serm. 111.: „Hoc est peccatum naturae quod est fumus oculis, quod febris corpori, quod dulcissimis fontibus amara salseda. Utique purissimus et lucidissimus est oculus per naturam; sed per fumi conturbatur et obscuratur injuriam. At corpus membrorum partibus et sensibus suis per hoc quod est a Deo conditum viget; sed, ubi visifebrium coeperit dominari, totum efficitur imbecillum, tunc oris amaritudo, tunc oculorum caligo, tunc gressuum nutabunda vestigia, tunc inimica aura. Et fontes quam grati sunt per suam dulcedinem et naturam, tantum efficiuntur ingrati, cum aliquid vitium susceperint. Non dispari ratione concupiscentiae potestas videtur in opere, sentitur in poena, impugnat animam, vulnerat mentem, ipsam violat, confunditque naturam.“

unbefleckten Empfängnis gewährt oder vielmehr wie dasselbe ein wahres Princip für die diesbezügliche theologische Forschung und keineswegs ein Abschluß derselben ist. Stellen wir uns zuvörderst auf das festeste Fundament des kirchlichen Dogma.

Nr. 23.

Der Text des Konzils von Trient.

1) „Damit unser katholische Glaube, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen, von Irrthümern reingehalten in seiner ganzen fleckenlosen Unversehrtheit verbleibe; und damit nicht das christliche Volk von jedem Winde der verschiedenen Lehren sich umwenden lasse, so hat, da jene alte Schlange, der beständige Feind des Menschengeschlechtes, unter so zahlreichen Übeln, von denen in der Gegenwart die Kirche bedrängt wird, auch betreffs der Erbsünde und deren Heilmittel nicht nur neue Irrtümer verbreitet, sondern die alten Streitigkeiten wieder angeregt hat, das heilige allgemeine im heiligen Geiste versammelte Trienter Konzil unter dem Voritze der drei Legaten des apostolischen Stuhles, um die irrenden zurückzuführen und die schwankenden zu befestigen, beschlossen, gemäß dem übereinstimmenden Urtheile der heiligen Schriften, der heiligen Väter und der anerkanntesten Konzilien, sowie der Kirche selber Folgendes betreffs der Erbsünde festzusetzen, zu bekennen und zu erklären:“)

Wenn jemand nicht bekennt, daß Adam, der erste Mensch, als er das Gebot Gottes im Paradiese überschritten, sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, mit welcher er begabt worden war, verloren und durch die in solchem Fehltritte enthaltene Beleidigung den Zorn und die Ungnade Gottes verdient habe und infolgedessen den Tod, den ihm vorher Gott angedroht hatte, mit dem Tode aber zugleich die Gefangenschaft in der Gewalt dessen, der von da an durch den Tod herrschte, d. i. des Teufels; und daß durch diese Sünde der ganze Adam nach Leib und Seele verschlechtert worden sei; — der sei im Banne.“

1) Sessio V.: „Ut fides nostra Catholica, sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus Christianus omni vento doctrinae circumferatur; cum Serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus Ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali ejusque remedio non solum nova, sed vetera etiam dissida excitaverit: sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, jam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, Sacrarum Scripturarum et sanctorum Patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius Ecclesiae judicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat:

2) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram indignationemque Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis inde habuit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.“

<sup>1)</sup> „Wenn jemand behauptet, die Sünde Adams hätte ihm allein und nicht seiner Nachkommenschaft geschadet; und er hätte die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche er verlor, für sich allein verloren und nicht zugleich für uns; oder er hätte, bestraft durch die Sünde des Ungehorsams, bloß den Tod und die Strafen des Leibes in das ganze Menschengeschlecht ergossen und nicht die Sünde, welche der Tod der Seele ist; — während doch der Apostel sagt: Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt eingetreten und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil alle in dem einen gefündigt haben; — der sei im Banne.“

Gehen wir, um die Thatfache einer Naturfünde festzustellen, den Quellen, welche das Konzil angiebt, in etwa nach. Beweisen wir 1. aus der Schrift; 2. aus den päpstlichen Dekreten und den Konzilien das Dasein derselben; — prüfen wir 3. wie das da Aufgestellte keineswegs der Vernunft widerspricht, wenn nur genau nach den erwähnten Texten die Erbsünde ihrem Wesen nach bestimmt wird; — stellen wir 4. die entgegenstehenden Ansichten zusammen und zwar sowohl die offenbaren Irrtümer als auch die von der unsrigen abweichenden, kirchlich zulässigen Meinungen; — und 5. widerlegen wir dieselben. Wir werden am Schlusse darthun können, daß die von der Kirche nach dem Konzil von Trient verworfenen Sätze betreffs der Erbsünde gerade unserer hier aufgestellten Ansicht widersprechen.

## Nr. 24.

### Schrifttexte.

1. <sup>2)</sup> „Die Sinne des Menschen und das Trachten des menschlichen Herzens sind zum Bösen hingeneigt von seiner Jugend an;“ vgl. Ambrosius zu Ephes. 2.: „Von Natur waren wir Kinder des Zornes, da wir in dem Trachten unseres Fleisches wandelten und den Willen des Fleisches und seiner Einbildungen machten.“

2. Levit. 5. und 12. wird vorgeschrieben, daß vierzig Tage nach der Geburt für die geborenen Knaben geopfert werden soll ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben; die eine als Ganzopfer, die andere für die Sünde. Diese Kinder hatten aber noch keine Sünde begangen; also für die Erbsünde.

3. <sup>3)</sup> „Wer kann rein machen das, was von unreinem Samen

<sup>1)</sup> Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

<sup>2)</sup> Gen. 8: „Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona est ab adolescentia sua.“ „Conversati sumus in desideriis carnis nostrae, facientes voluntatem carnis et cogitationum et eramus natura filii irae.“

<sup>3)</sup> Job. 14.: „Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?“ Gregor. (mor. lib. 11. c. 26.): Is, qui per se solus mundus est, mundare praevalet immunda. Homo enim in corruptibili carne vivens habet tentationum

empfangen ist?" wozu Gregor der Große bemerkt: „Der Mensch hat in seinem eigenen verderbten Fleische den Sitz unreiner Versuchungen; denn er hat sie in sich gezogen von seinem Ursprunge her. Seine Empfängnis nämlich selber ist Unreinheit; weshalb der Psalmist sagt:

4. In Ungerechtigkeiten bin ich empfangen und in Sünden empfing mich meine Mutter. Denn,“ so weiter Gregor, „Unreines leidet der Mensch in seinem Geiste, wenn er auch kraft des vernünftigen Urteils widerstreitet. Und wenn er, empfangen aus Unreinheit, zur Reinheit hinstrebt, sucht er das zu besiegen was er ist.“

5. Joh. 1. heißt es von Christo zum Unterschiede von allen anderen aus Adam stammenden Menschen: „Der da nicht aus Blut und nicht aus dem Willen des Fleische und nicht aus dem Willen des Mannes.“

6. Paulus schreibt (Röm. 5.): „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt getreten und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod über alle gekommen, weil alle in einem gesündigt haben;“ und: <sup>1)</sup> „Es hat der Tod geherrscht von Adam bis auf Moses auch in jene hinein, die nicht sündigten nach der Ähnlichkeit der Sünde Adams;“ und: „Von Einem her die Verurteilung zur Verdammnis; kraft der Sünde des Einen herrschte der Tod durch Einen;“ und: „Durch die Sünde des Einen in alle Menschen zur Verdammnis.“ Röm. 7.: „Ich bin fleischlich verkauft unter der Sünde, als Sklave der Sünde *venundatus sub peccato.*“ Röm. 8.: „Die aber im Fleische sind, können nicht Gott gefallen.“ Kor. 15.: „Denn alle sterben wir in Adam. Omnes in Adam morimur.“ Desgleichen wird die Thatsache der Erbsünde bewiesen durch die Einrichtung der Beschneidung im Alten Testamente; durch die Einsetzung der Taufe im Neuen Testamente.

Aus allen diesen Stellen — und weitere bringt Augustin I. cont. Julian. cap. 2. — gehen die zwei Punkte hervor, welche das Konzil von Trient berührt. Die Erbsünde stammt von Adam; und wird als Sünde fortgepflanzt in alle Menschen, so daß sie in jedem ist, kraft der natürlichen Zeugung. Gemäß der Schrift wird deshalb die Erbsünde genannt Schwäche, *infirmitas*; Unreinigkeit, *soeditas*; Hinneigung zum Bösen, *prinitas*; Verderbtheit, *corruptio*; Sünde, *vitium*; Hinsiechen der Natur, *languor naturae* mit Rücksicht auf die Seele. Und mit Rücksicht auf das Fleisch: Gesetz des Fleisches, der Glieder (Röm. 7.), *lex carnis, lex membrorum*; Stachel des Fleisches, *stimulus carnis*; Tyrann, *fomes*.

---

*immunditas impressas in semetipso; quia nimirum eas traxit ab origine. Ipsa quippe propter delectationem carnis ejus conceptio immunditia est. Unde et Psalmista ait (ps. 50.): In iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea. Hinc est nempe quod immunda quaeque in mente patitur, quamvis ex judicio reluctetur; quia conceptus de immunditia, cum ad munditiam tendit, hoc conatur vincere quod est.“*

<sup>1)</sup> Regnavit mors ab Adam usque ad Moysem, etiam in eos, qui non peccaverunt, in similitudinem praevaricationis Adae . . . Judicium ex uno in condemnationem, unius delicto mors regnavit per unum . . . Per unius delictum in omnes homines in condemnationem.

Nr. 25.

Päpstliche und Konziliendekrete.

Innocenz I. schreibt an das Konzil von Karthago: <sup>1)</sup> „Unter seinem eigenen freien Willen hat jener einst gelitten, als er schlecht beraten seine an sich guten Kräfte mißbraucht, in seinem Falle in die Tiefen der Sünde herabfällt und nichts mehr dann findet, woran er aus der Tiefe sich erheben kann; getäuscht in Ewigkeit durch seine Freiheit hätte er niedergedrückt am Boden gelegen, wenn ihn nicht nachher die Ankunft Christi in der Gnade erhoben haben würde, der da durch die Reinigung der neuen Wiedergeburt alle vergangene Sünde durch das Bad seiner Taufe tilgte.“

Cölestin I. (in ep. ad Galliae episcopos cap. 4.) führt diese Worte an und bekräftigt sie durch seine Autorität.

Leo der Große schreibt an den Bischof von Aquileja: <sup>2)</sup> „Diese aber (die Pelagianer) sagen deshalb daß die menschliche Mühe der Gnade zuvor- komme, damit die Natur des Menschen, welcher die Gnade als verdient verliehen werde, durch keinerlei Wunde der Erbsünde verwundet erscheine. Deshalb behaupten sie, die kleinen Kinder, wenn sie ohne Taufe aus diesem Leben scheiden, können nicht verdammt werden und seien in nichts wegen der Sünde Adams schuldig, sondern sie können sogleich in das Reich Gottes oder zum ewigen Leben eintreten; — da doch der Apostel sagt: Durch einen Menschen . . . und so haben alle in Einem gesündigt.“

Der nämliche Papst schreibt noch: <sup>3)</sup> „Die katholische Kirche bekennet, daß jene Ansteckung der Sünde und der Sterblichkeit bleibt, welche vom ersten Stammvater auf die Nachkommenschaft sich überträgt . . .“

<sup>4)</sup> „Und weil durch die Sünde des ersten Menschen die ganze Abstammung des Menschengeschlechtes verderbt ist, so kann niemand vom Zustande des alten Menschen befreit werden.“

<sup>5)</sup> Das concilium Milevitanum bestimmt: „Wer da leugnet, die

---

<sup>1)</sup> Innoc. ep. 29.: „Liberum enim arbitrium olim ille perpressus, dum suis inconsultus utitur bonis, cadens in praevaricationis profunda demersus est, et nihil, quemadmodum exinde surgere posset, invenit; suaque in aeternum libertate deceptus, hujus ruinae jacuisset oppressus, nisi eum post Christi pro sua gratia relevasset adventus, qui per novae regenerationis purificationem omne praeteritum vitium sui baptismatis lavacro purgavit.“

<sup>2)</sup> Ep. 89.: „Sed ab istis (Pelagianis) ideo per naturalem industriam dicitur gratia praeveniri, ut quae ante gratiam proprio data sit studio, nullo videatur peccati originalis vulnere sauciata: ideo etiam parvulos, dicunt, si sine baptismo hinc de saeculo exierint, non posse damnari neque reos in peccato Adae teneri; sed ad regnum Dei vel ad vitam aeternam sine ulla cunctatione venire; cum apostolus dicat etc.“

<sup>3)</sup> Ep. 91.: „Ecclesia catholica confitetur, manente quidem illo peccati mortalitatisque contagio, quod in prolem a primo parente transcurrit . . .“

<sup>4)</sup> Ep. 91.: „Et quia per primi hominis praevaricationem tota humani generis propago vitata sit, neminem posse a conditione veteris hominis liberari . . .“

<sup>5)</sup> Can. II.: „Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem peccatorum quidem eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati quod regenerationis lavacro expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum quidem non vere, sed falso intelligatur: — anathema sit.

eben geborenen Kinder seien zu taufen; oder behauptet, sie würden zwar zum Nachlasse der Sünden getauft, keinerlei Erbschuld aber zögen sie vom Adam her mit sich, die da bedürfte, durch das Bad der Wiebergeburt getilgt zu werden, woraus folgt, daß ihnen keine wahre Taufe zum Nachlasse der Sünden gespendet werde, sondern dies man fälschlich so sage; — der sei im Banne. Denn nicht anders ist zu verstehen, was der Apostel ausspricht: Durch einen Menschen . . ., in dem alle gesündigt haben, wie dies die überall verbreitete katholische Kirche immer verstanden hat. Auf Grund dieser Glaubensregel nämlich werden die Kinder, die in sich selbst noch keine Sünde begehen konnten, zum Nachlasse ihrer Sünden wahrhaft getauft, damit in ihnen durch die Wiebergeburt gereinigt werde, was sie mit der Geburt an sich gezogen haben."

Das Konzil von Karthago unter Papst Bonifaz I. wiederholt (can. 72.) diese Worte.

<sup>1)</sup> Das concilium Arausicanum secundum erklärt im Jahre 529: „Wer da sagt, durch die Sünde Adams sei nicht der ganze Mensch, nämlich nach Leib und Seele, in einen schlechteren Zustand gekommen; sondern die Freiheit der Seele dauere unverletzt weiter und nur der Körper sei dem Verwesfen verfallen, widerstreitet, durch Pelagius getäuscht, der Schrift, die da spricht: Die Seele, welche gesündigt hat, sie selber soll sterben; und: Wigt ihr nicht, daß wem ihr euch als Sklaven anbietet, um ihm zu gehorchen, ihr Sklaven dessen seid, dem ihr gehorcht? Und: Von wem jemand überwunden wird, dem wird er auch als Sklave zugewiesen?"

Das nämliche Konzil:<sup>2)</sup> „Wenn jemand meint, Adam allein hätte seine Sünde geschadet und nicht seiner Nachkommenschaft; — oder wenn er dafür hält, der Tod des Leibes allein, der da Strafe der Sünde ist und nicht selber die Sünde, welche der Tod der Seele ist (vgl. oben das Konzil von Trient), sei durch einen Menschen auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen; der beleidigt Gott und widerspricht dem Apostel, der da sagt: Durch einen Menschen x.“

Dasselbe wiederholt das concilium Toletanum im Jahre 681 im can. II. Wir führen nur noch die Worte des Konzils von Florenz an, weil dieses kurz vor der für die Wahrheit der heiligen unbefleckten Empfängnis

Quoniam non aliter intelligendum est, quod ait apostolus: per unum hominem peccatum in mundum intrasse et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt; nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione traxerunt."

<sup>1)</sup> Can. I.: „Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, i. e. secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum: sed animae libertate illaesa durante corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus, adversatur scripturae dicenti: Anima quae peccaverit ipsa morietur: et, nescitis, quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis? et: A quo quis superatur, ejus et servus addicitur.“

<sup>2)</sup> Can. II.: „Si quis soli Adae praevaricationem suam, et non ejus propagini, asserit nocuisse: aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, in quo omnes peccaverunt.“

entscheidenden Bulle des Papstes Sixtus IV. gehalten worden ist und somit Sixtus IV. jedenfalls nicht einfach und schlechthin eine Ausnahme von der Allgemeinheit, die der Apostel feststellt, hat machen wollen.

1) „Fest glaubt, bekennet und lehrt die heilige römische Kirche, gegründet durch das Wort des Herrn, unseres Heilandes, daß niemand jemals, der aus der Verbindung von Mann und Frau empfangen ist, von der Herrschaft des Teufels befreit worden, außer durch das Verdienst unseres Mittlers zwischen Gott und den Menschen, unseres Herrn Jesus Christus; der da, allein ohne Sünde empfangen, geboren und gestorben, den Feind des Menschengeschlechtes durch seinen Tod niedergestreckt und unsere Sünden getilgt hat. Den Eintritt in den Himmel, welchen der erste Mensch durch seine eigene Sünde zugleich mit seiner ganzen Nachkommenschaft verloren, hat Er wieder geöffnet. Ihn hatten einst vorgebildet als den, der da kommen sollte, alle Opfer, Sacramente, Ceremonien und Heiligthümer des Alten Testaments.“

## Nr. 26.

### Gedankengang in der spekulativen Begründung.

a) Die erste Kenntnis vom Bestande der Erbsünde erhält der Mensch durch die Erfahrung. „Woher Krieg und Streit in uns? Nicht etwa aus dieser Quelle da: nämlich aus eueren Begierlichkeiten, welche in eueren Gliedern streiten? Ihr begehrt und habt es nicht; ihr tötet und seid eifersüchtig und könnt nicht es erlangen, was ihr wollt;“ so stellt der heilige Jakobus (Kap. 4.) diese Erfahrung dar, wie sie jeder Mensch in sich thatsächlich macht. Kann solch beständiger Streit von der Natur in uns, resp. von deren Urheber, kommen? Keineswegs. „Gott hat den Menschen aufrecht gemacht,“ sagt die Schrift. Und dem stimmt die Vernunft zu. Denn die Natur des Menschen ist es, daß die niederen Kräfte den höheren unterthan sind; wie dies auch in der äußeren Natur ohne Ausnahme stattfindet. Die Entwicklung der Pflanze folgt dem Samen; die Kraft des Samens folgt der Feuchtigkeith, der Wärme und anderen verschiedenartigen Einwirkungen der Elemente; diese letzteren aber folgen in ihrem Zusammenwirken dem Lichte; dieses den Himmelskörpern u. s. w.; — und geschieht etwas in der niederen Kraft, was der zunächst höheren nicht entspricht, so kommt dies daher, daß die über dieser letzteren stehende höhere mehr unmittelbar, mit Übergangung der Zwischenkraft, einwirkt. Die Vernunft aber im Menschen ist die höchste Kraft im Bereiche des Natürlichen. Also entspricht es der Natur, daß nach ihrer Richtschnur die niederen Kräfte wirksam sind. Nicht somit von der Natur kommt der innere Kampf und Streit im Menschen.

Darum fügt die heilige Schrift zu den Worten: „Gott machte den

---

1) Firmiter credit, profitetur et docet sacrosancta Rom. Ecclesia Christi Domini voce fundata, neminem unquam, ex viro feminaque conceptum, a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi per meritum D. n. J. Ch., mediatoris Dei et hominum: qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, sua morte prostravit; et regni coelestis introitum, quem primus homo peccato proprio cum omni successione perdidit, reseravit: quem aliquando venturum omnia Veteris Testamenti sacra, sacrificia, sacramenta, caeremoniae praesignarunt.

Menschen als einen aufrechten" jene anderen Worte hinzu: „Er, der Mensch, aber selbst mischte sich in enlose Streitigkeiten;“ damit dadurch angezeigt werde, wie der innere Krieg im Menschen von der Sünde kommt, deren Ursprung allein der böse Wille des Menschen ist. Die Kenntniss also, welche uns die Schrift von der Erbsünde giebt, wird unterstützt durch die Erfahrung.

b) Sodann leitet uns die Vernunft zur eingehenderen Kenntniss vom Inhalte der Erbsünde.

Denn jegliches Ding hat seine Gattung, wonach es genannt und gekannt wird, von seiner Wesensform. Die Gattung nun der Erbsünde ist von der Ursache derselben her zu entnehmen. Was also bestimmende Wesensform in der Erbsünde ist, muß gefunden werden von seiten der Ursache der Erbsünde her. Da aber für einander entgegengesetzte Dinge auch einander entgegengesetzte Ursachen bestehen, so muß man die Ursache der Erbsünde erwägen gemäß der Ursache der Ungererechtigkeit, welche zur Erbsünde im Gegensatz steht. Die Ungererechtigkeit nun hatte ihre Ursache darin, daß der Wille des Menschen Gott durchaus unterthan war. Insofern also die natürliche Aufgabe des Willens es ist, alle anderen Vermögen und Kräfte im Menschen zu je ihrem Zwecke hin zu bethätigen und zu bewegen, folgte aus der Abkehr des Willens von Gott die Regellosigkeit in allen anderen Kräften der Seele. Der Mangel also der Ungererechtigkeit, durch welche der Wille Gott unterthan war, ist die bestimmende Wesensform in der Erbsünde. Die Regellosigkeit in den anderen Seelenkräften ist wie das Bestimmbare oder das Materiale in der Erbsünde. Diese Regellosigkeit aber äußert sich zumal in der unregelmäßigen Zuwendung zu veränderlichen Gütern, was gemeinhin als Begierlichkeit bezeichnet wird. Und so ist die Erbsünde kurz der bestimmenden Wesensform nach der Mangel der Ungererechtigkeit, der bestimmbaren Materialursache nach die Begierlichkeit.

c) Danach bestimmt sich der Charakter des Freiwilligen in der Erbsünde; denn die Sünde ist bis zu dem Punkte etwas Freiwilliges, daß ohne den freien Willen zu sündigen es keine Sünde geben kann. Ist nämlich der Mangel der Ungererechtigkeit, durch welche der Wille Gott unterthan war, das bestimmende Moment im Wesen der Erbsünde; und kommt dem Willen seiner Natur nach es zu, alle anderen Seelenkräfte je gemäß dem, daß jede in ihrer Weise dem Zwecke des Menschen dient, in Bewegung zu setzen; — so folgt daraus, daß die Ungeregeltheit des Willens ohne weiteres zur natürlichen Folge haben mußte die Unordnung aller von der bewegenden Kraft des Willens abhängigen Kräfte. Die bewegende Zeugungskraft in Adam aber erstreckt sich auf alle Menschen, die vermittelst geschlechtlicher Zeugung von Adam abstammen. Also erstreckt sich die Sünde auch, kraft der geschlechtlichen Fortpflanzung, auf alle Menschen. Die Sünde, d. h. die Schuld: Denn es wird nicht bloß ein Körper gezeugt, mit dem wie mit etwas bereits fertig Bestehenden eine Seele verbunden wird, wie mit dem Wagen ein Pferd, das ihn zieht; sondern ein mit vernünftiger Seele, mit Freiheit begabter Mensch wird gezeugt und steht somit unter der zeugenden Bewegung Adams; die Seele verhält sich zum Leibe wie das Bethätigende zum reinen Vermögen, wie das Licht zur gesehenen Farbe, nicht wie nur ein Bewegter zum Bewegten. Wie also die einzelne persönliche Sünde dadurch zu den äußeren Gliedern geleitet wird, daß diese der bewegenden Kraft des Willens unterstehen; und wie so die Hand, die Zunge zc. wahrhaft schuldig ist, nicht weil in diesen Gliedern das Princip der Schuld läge, sondern weil sie durch den Mangel an der vernünftigen Richtschnur im persönlichen Willen bestimmt und bewegt

werden; — so verhält es sich mit der Schuld der Erbsünde in den einzelnen, von Adam abstammenden Menschen. Freiwillig der Person nach ist sie wie im Princip nur in Adam. In diesem Sinne sagt Anselmus: <sup>1)</sup> „Da aber Adam und Eva persönlich sündigten, während sie im Beginne stark und unverfehrt das Vermögen hatten, für immer ohne Schmierigkeit die Gerechtigkeit zu bewahren; deshalb ist Alles, was sie waren, geschwächt und verderbt worden: der Körper, weil er nach der Sünde ein so beschaffener ward wie der Körper der Tiere, nämlich dem Vergehen und den fleischlichen Begierden unterliegend; die Seele aber, weil sie in Folge der Verderbtheit des Körpers und in Folge der niederen Begierden und ebenso in Folge des Bedürfnisses nach den Gütern, welche sie verloren, durch die fleischlichen Neigungen angesteckt ward; — und weil die ganze menschliche Natur in ihnen war und außerhalb ihrer nichts von der menschlichen Natur, so ist diese letztere ganz und gar geschwächt und verdorben. Es blieb also in ihr 1. die Schuld, jene Gerechtigkeit ohne alles Unrecht zu haben, welche sie ursprünglich empfangen; 2. die Schuld, genugzuthun, weil sie diese Gerechtigkeit verlassen hatte; 3. die Verderbtheit, welcher sie wegen der Sünde zugänglich wurde. Wie also wenn sie nicht gesündigt hätte, sie so fortgepflanzt worden wäre, wie Gott sie gemacht hat; — so wird sie nach der Sünde so fortgepflanzt, wie sie sich selbst durch die Sünde gemacht hat.“

Daraus ergibt sich die Art der Fortpflanzung bei der Erbsünde. Anselmus giebt sie mit treffender Schärfe an: <sup>2)</sup> „Es giebt eine Sünde, welche jeder zugleich mit seiner Natur mit sich nachzieht in seinem Ursprunge selber; und es giebt eine Sünde, welche er nicht mit seiner Natur nach sich zieht, sondern die er selbst thut als eine von den anderen getrennte Person. Jene, die kraft seines Ursprunges der Mensch nach sich zieht, wird Erbsünde genannt. Sie kann auch Natursünde genannt werden; nicht als ob sie aus dem Wesen der Natur stammte, sondern weil sie wegen der Verderbtheit der Natur mit dieser aufgenommen wird. Die Sünde aber, die einer selbst thut als Person für sich, kann persönliche Sünde genannt werden; denn sie fließt aus einem Verfehlen der Person.“

Danach ward durch die persönliche Sünde Adams 1. die Natur, „das Fleisch,“ wie der Apostel sagt, in ihm selber verdorben; und da von dieser

<sup>1)</sup> De conc. virgin. et orig. peccato: „Quoniam autem personaliter peccaverunt, cum originaliter fortes et incorrupti haberent potestatem semper servandi sine difficultate justitiam, totum quod erant infirmatum et corruptum est: corpus quidem, quia tale post peccatum fuit, qualia sunt brutorum animalium corruptioni et carnalibus appetitibus subjacentia; anima vero, quia ex corruptione corporis et eisdem appetitibus, atque ex indigentia bonorum, quae perdidit, carnalibus affectibus infecta est; — et quia tota natura humana in illis erat, et extra illos de illa nihil erat, tota infirmata et corrupta est. Remansit igitur in ea debitum justitiae integrae sine omni injustitia, quam accepit; et debitum satisfaciendi, quia eam deservit, cum ipsa corruptione, quam propter peccatum incurrit. Sicut itaque, si non peccasset, qualis facta est a Deo, talis propagaretur; ita post peccatum, qualem se fecit peccando, talis propagatur.“

<sup>2)</sup> L. c. cap. 1.: „Est tamen peccatum, quod quisque trahit cum natura in ipsa sui origine; et est peccatum, quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud, postquam jam est persona discreta ab aliis personis. Illud quidem, quod trahitur in ipsa sui origine, vocatur originale, quod potest etiam dici naturale; non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter ejus corruptionem cum illa assumitur. Peccatum autem, quod quisque facit, postquam persona est, personale potest nominari, quia vitio personae fit.“

Natur kraft der bewegenden Zeugungskraft in Adam alle Menschen außer Christo ihre Natur haben, so ward damit verdorben die Natur, „das Fleisch“ in allen Menschen. Es folgt daraus 2. in den Nachkommen Adams die Makel in der Seele oder die Schuld. Denn die Seele bildet mit dem Leibe eine einzige Natur. Soweit ihre Kräfte in der Natur wurzeln, sind ihre Vermögen, in deren Thätigkeit oder Äußerung zum mindesten, vom Körper abhängig und somit nimmt sie teil an der Schwäche und Verderbtheit des Körpers; wie ein guter Sänger schlecht singt, wenn seine Stimme verdorben ist. Endlich ist 3. damit verbunden die Schuld der ewigen Strafe; denn die Natur des Menschen ist von Gott abgewendet.

Wie also von der sündigen Seele in Adam angesteckt worden ist das Fleisch; so zieht das Fleisch in uns nach sich die Ansteckung der Seele. Somit ist die Erbsünde im Fleische als in ihrem Ursprunge und als im materialen bestimmbar Teil; sie ist in der Seele als formal bestimmend. Denn nur die Seele ist Sitz der Tugend und der Sünde. Sie wird aber verunreinigt, wie jener, der in Schmutz fällt, schmutzig wird; nicht als ob das Fleisch etwas Positives in ihr wirkte, sondern weil im Fleische nicht mehr jenes Werkzeug zum Thätigsein ihr zur Verfügung steht, welches gemäß dem, was Adam geschenkt worden war, und auch entsprechend der menschlichen Natur selber ihr zur Verfügung stehen sollte und durch die persönliche Sünde Adams verloren worden ist. So hat also die Person verdorben in Adam die Natur; und in seinen Nachkommen verdirbt die Natur umgekehrt die Personen. Denn die Person ist eben, wie wir in den ersten Nummern gesehen, die Grenze, der terminus der Natur, das nämlich, was die Natur trägt, sie zu einer einzelnen macht und so den Stützpunkt aller Vermögen, zumal des Vermögens der Freiheit, bildet. Kraft der Freiheit nämlich, welche der Natur des Menschen innewohnt, kann ja der Träger dieser Natur, der also diese Natur zu einer einzelnen, wirklichen abrundet und Princip des Wirklichen, Thatsächlichen in ihr ist, nicht von einer beschränkten stofflichen Ursache herrühren; wie ich z. B. den Wassertropfen dadurch einfach, daß ich ihn schöpfe, ohne also das Mindeste hinzuzufügen, zu einem einzelnen, selbständig für sich und getrennt von den anderen bestehenden mache. Es kann nicht das persönliche Princip im Menschen eine irgend welche Beschränkung der menschlichen Natur sein, daß dieselbe insolge desselben eben nur das hätte, nicht in einem anderen oder getrennt von anderen zu sein. Denn ein solches Princip würde nicht genügen für das Allumfassende der Freiheit in der menschlichen Natur.

Ist also die ganze Natur verdorben, welche der Mensch aus dem Zeugungsakte zieht, so muß auch die Person als Princip des Einzelseins angesteckt werden, da ja die Natur nur als eine einzelne wirklichen Bestand hat.

Das bedeutet jedoch keineswegs, daß Gott dem Herrn, der die Seele schafft, die Ansteckung derselben angerechnet werde. Denn höchst weisheitsvoll war es, wie die menschliche Natur gebildet ward; wie die Kirche beim Lavabo beten läßt: „Herr, der Du die menschliche Natur wunderbar gegründet hast.“ Dann war es aber folgerichtig auch weisheitsvoll, daß sie durch Zeugung fortgepflanzt wurde; und, „da aus Einem das Menschengeschlecht hervor- gehen sollte,“ in dessen zeugender Kraft danach dieses ganze Menschengeschlecht sich fand, so war es nur gerecht, daß die Menschnatur als solche für die Sünde gestraft wurde. Wie also in der Gründung der menschlichen Natur gewahrt worden ist die Ordnung der Weisheit, in der Fortpflanzung die Ordnung der Natur, so ward in der Bestrafung gewahrt die Ordnung der

Gerechtigkeit. Und somit ist nur eine Folge der Gerechtigkeit, kraft deren einer jeden Natur verliehen wird, was ihrem Vermögen und ihrer Beschaffenheit entspricht, die Thatfache, daß die Sündenschuld fortgepflanzt wurde: „Nicht die Fortpflanzung,“ sagt Augustin, „leitet die Sünde hinüber in alle Menschen, sondern die Begierlichkeit;“ non propagatio transmittit peccatum originale in posteros, sed libido.

Demgemäß können wir von der Erbsünde, deren Namen, peccatum originale, sich übrigens zuerst in Irenäus lib. III. findet, mit dem heiligen Augustin<sup>1)</sup> sagen: „Halte im höchsten Grade fest daran und zweifle nicht im geringsten, daß jeder Mensch, der mittelst des geschlechtlichen Zusammenlebens von Mann und Frau empfangen ist, mit der Erbsünde geboren wird, der Gottlosigkeit unterworfen ist, dem Tode verfallen; und deshalb wird er kraft seiner Natur als Kind des Zornes geboren, wovon der Apostel sagt: Wir waren von Natur nämlich Kinder des Zornes, wie auch die übrigen. Von diesem Zorne wird niemand befreit werden außer durch den Glauben an den Mittler, den Menschen Christus Jesus. Halte im höchsten Grade fest, daß nicht nur die bereits des Gebrauches der Vernunft mächtigen Menschen, sondern auch die kleinen Kinder, sei es daß sie noch im Mutterleibe sterben, sei es daß sie bereits geboren ohne das Sakrament der Taufe, das im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes erteilt wird, aus dieser Welt scheiden, mit ewigem Feuer (d. i. mit ewiger Strafe, Glosse) zu bestrafen sind. Denn sie haben zwar keine Sünde von sich aus begangen, wegen der Erbsünde aber haben sie sich kraft der fleischlichen Empfängnis die Verdammnis zugezogen.“

Und mit Anselm können wir erklären:<sup>2)</sup> „Da also die menschliche Natur für sich und aus sich für die Sünde nicht genughun noch die verlorene Gerechtigkeit wiedererlangen kann, und „der Körper, welcher vergeht, die Seele beschwert“ und zwar am meisten dann, wann dieser Körper im höchsten Grade schwach ist wie in der Kindheit und im Mutterleibe, daß er nicht einmal weiß was Gerechtigkeit ist; — so folgt, daß sie, die menschliche Natur, notwendigerweise in den Kindern geboren werden müsse mit der Schuld, genughun für die erste Sünde, die zu vermeiden sie immer das Vermögen hatte, und mit der Schuld, die Ungerechtigkeit zu besitzen, die sie immer festhalten konnte.“

<sup>1)</sup> Ad Petr. diacon., c. Firmissime, ex dist. 4. de consecr.: „Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietatis subditum, mortique subjectum: et ob hoc naturaliter renasci filium irae, de qua dicit apostolus: Eramus enim natura filii irae sicut et ceteri; a qua ira nullus liberabitur nisi per fidem mediatoris hominis Jesu Christi. Firmissime tene, non solum homines ratione utentes, verum etiam parvulos, qui sive in uteris matrum vivere incipiunt ibique moriuntur sive jam de matribus nati sine sacramento baptismi, quod datur in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, de hoc saeculo transeunt, sempiterno igne (i. e. poena aeterna secund. gloss.) puniendos. Quia etsi peccatum propriae actionis nullum habent, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione ex natiuitate traxerunt.“

<sup>2)</sup> L. c. cap. 2.: „Quoniam igitur per se nec satisfacere pro peccato nec justitiam derelictam recuperare valet, et „corpus, quod corrumpitur, aggravat animam“ et tunc maxime quando infirmius est, ut in infantia et in utero matris, ut nec intelligere justitiam possit; — videtur esse necesse eam in infantibus nasci cum debito satisfaciendi pro primo peccato, quod semper cavere potuit, et cum debito habendi originalem justitiam, quam semper servare valuit.“

Nr. 27.

Tiefere Begründung des „Sreimilligen“ in der Erbsünde.

„In solchem Grade ist notwendig die Kenntnis der Erbsünde, daß, wer sie leugnet, die Fundamente des Glaubens selber umzustürzen sucht;“ sagt Augustin.<sup>1)</sup> Und noch schärfer:<sup>2)</sup> „Im Handel zweier Menschen besteht so recht der christliche Glaube: Durch den einen sind wir verkauft der Sünde, durch den anderen werden wir erlöst von der Sünde; durch den einen sind wir in den Tod gestürzt worden, durch den anderen werden wir befreit und dem Leben wiedergegeben.“

Wir lassen vorderhand die übrigen in dem eben beschriebenen Gedankengange berührten Punkte beiseite und nehmen den wesentlichsten Punkt zuallererst heraus, damit von vornherein die Aufmerksamkeit auf das für die ganze Behandlung Entscheidende konzentriert werde. Zur Natur der Sünde gehört es, daß sie freiwillig sei; oder vielmehr besser, die Freiwilligkeit ist die Voraussetzung für die Natur der Sünde überhaupt in der Weise, daß, wo sie nicht ist, von Sünde nicht die Rede sein kann. Gelingt es deshalb, klar zu machen, daß und wie die Erbsünde etwas für jeden Freiwilliges ist, so wird von seiten der Vernunft der Hauptstein des Anstoßes an ihr aus dem Wege geräumt und der weiteren Bestimmung der Natur der Erbsünde im hauptsächlichsten Punkte vorgearbeitet sein. Wir haben die zwei Stellen aus Augustin, welche die durchschlagende Wichtigkeit der Erbsünde darthun, an die Spitze dieser Nummer gestellt, damit der Leser nicht sich wundere, wenn wir von allen Seiten die Waffen herbeibringen, um unsere Meinung zu verteidigen. Sie geht aus vom Wortlaute der aus Anselm angeführten Stellen, die genau mit der Darstellung des heiligen Thomas übereinstimmen. Wie letzterer das Wesen der Erbsünde schildert, wird zur Sprache kommen im nächsten Kapitel bei Gelegenheit der Besprechung der Urgerechtigkeit und sogleich unmittelbar in Beziehung gesetzt werden zur unbefleckten Empfängnis.

Man unterscheidet für gewöhnlich nicht so genau zwischen der „Gerechtigkeit“ und „Heiligkeit“, um mit dem Konzil von Trient zu reden; — oder zwischen der Urgerechtigkeit und der heiligmachenden Gnade. Wir erinnern uns, wie der heilige Thomas im ersten Teile die heiligmachende Gnade nennt „die Wurzel der Urgerechtigkeit;“ wie er diese niemals als Gnade bezeichnet auch nicht als sogenannte *gratia gratis data*, sondern immer nur als „übernatürlich“. Denn sie gehörte zwar nicht zu den Bestandteilen oder Elementen, aus denen die menschliche Natur sich zusammensetzt und war somit nicht natürlich; aber sie verlieh auch nicht ein Anrecht an den Himmel oder den letzten Endzweck, welcher kraft der natürlichen Kräfte nicht erreicht werden kann; sie gab kein neues Leben.

<sup>1)</sup> 5. Cont. Julian. 2.: „Adeo est necessaria peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipsa fidei fundamenta nitantur subvertere.“

<sup>2)</sup> De pecc. orig. c. Tel. et Coel. c. 24.: „In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccato: per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, proprie fides Christiana consistit.“

Es liegt also daran, ganz genau die Stelle zu bestimmen, welche der Urgerechtigkeit zukommt. Und wir fangen jetzt damit an, daß wir im Allgemeinen erklären, der Mangel an ihr sei die innere bestimmende Wesensform in der Erbsünde und darauf beruhe das Moment des Freiwilligen in letzterer. Zwei Ausdrücke des heiligen Anselm mögen den Ausgangspunkt der Darlegung bilden: 1. „Es bleibt in der Natur (des Menschen) zurück die Schuld (oder die Verpflichtung), die Urgerechtigkeit ohne alles Ungerechte zu besitzen, jene Gerechtigkeit, welche sie empfangen hat; und die Schuld, dafür genugzutun, daß sie selbige verloren.“ — 2. „Die Natur muß in den Kindern geboren werden mit der Schuld, genugzutun für die erste Sünde, die sie immer vermeiden konnte, und mit der Schuld (oder Verpflichtung), die Urgerechtigkeit zu besitzen, welche sie immer festzuhalten vermochte.“

Hier haben wir a) einen bestimmten Gegenstand, der geschuldet ist, auf den also die Erbsünde sich bezieht; b) die Quelle, aus welcher die Schuld sich ableitet.

a) Der Urgerechtigkeit, „*justitia integra*“, entbehrt die menschliche Natur auf Grund eigener Schuld. Denn sie hat diese Gerechtigkeit von Gott empfangen; und demnach ist der Mangel daran der Mangel an dem, was sie besitzen sollte und nicht mehr besitzt.

„Die Schwäche,“ fügt der heilige Anselm hinzu, „entschuldigt die Natur in den Kindern nicht, denn sie löst nicht in ihnen ein, was sie (die Natur) schuldet — *non solvit in illis (infantibus) quod debet*. — Sie macht nämlich sich selber diese Schwäche dadurch, daß sie in den ersten Eltern, in denen sie, die Natur, ganz war, die Gerechtigkeit verließ — *quoniam ipsa facit sibi eam, deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota erat*. — Und sie ist immer Schuldnerin davon, die Gewalt zu haben; d. h. in ihr, der Natur, liegt die Verpflichtung, die Gewalt zu haben, welche sie, damit sie immer die Gerechtigkeit festhalte, empfängt — *et semper debitor est habere potestatem, quam ad servandam semper justitiam accipit*.

Nachdem einmal die menschliche Natur, als sie nur in Adam war, die Gerechtigkeit empfangen mit der Gewalt, sie immer festzuhalten; ist, wo auch immer sich diese selbe von der zeugenden Kraft Adams herstammende Natur findet, in ihr die Schuld oder die Verpflichtung, die Gerechtigkeit zu haben. Wir wollen dies an einem Beispiele erläutern, was wir meinen.

Der ein verschuldetes Gut erbt, ist er Schuldner oder nicht? Jedenfalls ist er Schuldner; und hat er nichts Anderes als dieses Gut, so bleibt er seiner ganzen Person nach Schuldner und geht die Eigenschaft Schuldner zu sein über auf den, der das betreffende Gut von ihm ererbt. Hat er deshalb die Schuld aufnehmen lassen auf das Grundstück? Nein; das war sein Vater oder überhaupt ein Ahn. Dieser hat durch unnötige Ausgaben, d. h. durch sein Verfehlen, die Schuld aufgenommen. Den Erben kommt das persönliche Verfehlen nicht zu. Nicht deshalb sind sie Schuldner; sondern weil das ererbte Grundstück dasselbe ist und kraft desselben sie Eigner auch der Schuld geworden sind. Sie sind verantwortlich für die Schuld; sie werden bestraft, wenn sie die Zinsen nicht bezahlen können.

So ähnlich geht es hier. Der Deutsche hat in seinem Ausdruck „Erbsünde“ den sichersten Anhaltspunkt für die Veranschaulichung der Sünde Adams! Die menschliche Natur ist nur eine. Sie ist in Petrus dieselbe wie in Johannes, in Adam dieselbe wie im Antichrist. Sie ist überall gleichermaßen das innere Vermögen, Mensch zu sein. Sie sieht, da sie ja

Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis ist, an und für sich ab von Zeit und Raum und äußert sich auch, ist sie thatsächlich, d. h. abgezweigt von den Einzelverhältnissen, in der Vernunft, als solches einiges Vermögen; während sie außen in den einzelnen Menschen nur als positives Vermögen da steht Mensch zu sein, ohne sich unmittelbar in dieser Einheit äußern zu können. In Adam war die menschliche Natur so, daß sie in keinem anderen Menschen war, also, wie Anselm sagt „ganz“. Von Adam ging zuerst Eva aus, um an der einigen Menschennatur teilzunehmen. Aber auch da blieb in Adam allein noch die bethätigende Zeugungskraft, so daß danach noch immer die ganze Menschennatur in ihm allein war.

In ihm war die Menschennatur mit der Gerechtigkeit ausgestattet. „Herrschen sollte sie ohne Schwierigkeit über die Fische des Meeres zc.“, d. h. über das Irdisch-Stoffliche. Der Herr hatte dies nicht der einzelnen Person in Adam verliehen, sondern der Natur in ihm; denn vorher hatte Er „diese Natur gesegnet und gesprochen: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und unterwerfet sie und herrschet . . .“ Als Adam also sündigte, d. h. ungerecht wurde, als er die Gerechtigkeit verlor, so belastete er mit Schuld das Gut der ganzen Menschennatur mit allen ihren Kräften. Und wer auch immer nun dieses Gut von Adam her empfängt, der wird Schuldner der Gerechtigkeit; denn er erhält jene Natur, welche in Adam schuldig ward, daß sie nicht mehr die ihr verliehene Gerechtigkeit hat, während sie dieselbe doch haben konnte und sollte.

Nicht wird der Nachkomme Adams mit seiner Empfängnis notwendig schuldig, die heiligmachende Gnade nicht zu haben und somit der ewigen Seligkeit zu ermangeln. Das ist an und für sich keine Notwendigkeit, sondern nur unter der Voraussetzung daß der Lauf der Natur andauert. Der Nachkomme Adams wird schuldig — und diese Schuld liegt in der ihm überkommenen Natur —, das präcis nicht zu haben, was der Natur in Adam von Gott verliehen worden ist: die Gerechtigkeit nämlich, vermöge deren die niederen Kräfte im Menschen dem vernünftigen Willen folgten und dieser dem Herrn untergeben war in der Leitung der niederen Kräfte. Die heiligmachende Gnade an sich wird nur der Person verliehen, nicht der Natur. Mit ihr zusammen besteht keine Todsünde, während trotz und bei der Ungerechtigkeit der Mensch hätte schwere Sünden begehen können. Das Wesen der Erbsünde also richtet sich strikte verstanden nur auf diese Gerechtigkeit; — daß nämlich von unten, von der Natur selber her, das im Menschen geschieht, was sonst in der anderen stofflichen Natur statthat, wo die niederen Kräfte den höheren und diese dem Urheber der Natur ohne Widerstreit gehorchen. Diese Gerechtigkeit ist verloren und die Schuld davon, daß sie verloren ist, liegt in der Natur selber.

Ist damit die Freiwilligkeit der Erbsünde gegeben? Ohne Zweifel; aber in verschiedener Weise in den Nachkommen wie in Adam. Oder ist es nicht zur Natur des Menschen gehörig, daß der freie Wille alle übrigen Fähigkeiten bethätigt und in Bewegung setzt? Darin liegt aber gerade, wie Anselm betont, die bestimmende Wesensform der Erbsünde, daß dem Willen der Mangel der Unterwürfigkeit unter Gott innewohnt und zwar nach der Seite hin, daß er gemäß der Naturordnung die niederen Kräfte leite. Denn die Ungerechtigkeit ist kein neues übernatürliches Leben. — Die *rectitudo voluntatis*, sagt Anselm, ist präcis die Natur der Ungerechtigkeit; ihr Mangel ist die Erbsünde. Also, da jeder reine Mensch die Natur von Adam her bekommt und da kraft dessen in seiner menschlichen Natur der Wille

ermangelt, Gott gemäß der Naturordnung unterthan zu sein in der Leitung der niederen Kräfte; — so folgt notwendig, daß innerhalb des Willens eines jeden Menschen der Grund ist, warum die niederen Kräfte nicht dem Willen gehorchen, soweit sie von Natur dazu geeignet sind. Also ist danach die Erbsünde in jedem Menschen etwas Freiwilliges. Er erhält den natürlichen Willen zusammen mit der Natur von Adam; und dieser Wille eben schließt den Mangel in sich ein und danach besteht die Ungerechtigkeit im Verhältnisse der niederen Kräfte. Die Erfahrung bestätigt dies. Denn darin besteht eben die Schwierigkeit in der Bekämpfung der Erbsünde, daß die niederen Kräfte gern sich auf das richten, was der Vernunft zuwider ist. Es ist der von Adam ererbte natürliche Wille, welcher nach Anselm gleichsam das Steuerruder verloren hat, so daß er die anderen Kräfte treiben läßt, wohin eine jede will. Das ist „die Sünde,“ von der Paulus sagt, „sie wirke den Tod in mir . . . sie nehme gefangen unter das Gesetz der Glieder“, d. h. der niederen Kräfte.

Die Wirkung sonach und nicht das innere formale Wesen der Erbsünde ist die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade. Und diese Wirkung, diese Folge, der Tod der Seele, kann nie ausbleiben, wenn die Natur allein im Menschen wirksam bleibt. Denn diese Natur gerade ist ganz und gar „verkauft an die Sünde.“ Sie ist eben die Kraft der Sünde. Der Mangel der Unterwürfigkeit des Willens ist ja das Formale in jeder Sünde, wie wir früher gesehen, sobald die Sünde als moralisches Übel und nicht gemäß der Absicht des Sünders in Betracht kommt. Also Alles, was an vom freien Willen aus beweglichen Kräften im Menschen ist, wird dann bestimmt durch diese bestimmende Form; wie Alles, was im Steine ist, durch die Natur des Steines beherrscht wird und somit Stein ist.

Danach bestimmt sich ganz genau der Unterschied zwischen dem freiwilligen Anteile an der Erbsünde von seiten Adams und dem freiwilligen Anteile an derselben in den anderen. In Adam ging die Sünde von der Seele, von der Person, aus. Er beleidigte zuerst Gott als den Spender der heiligmachenden Gnade in ihm. Er riß seinen freien Willen von Gott los als dem Urheber des übernatürlichen Lebens; und auf Grund dessen erst riß er ihn von Gott los als dem Urheber und Vollender der natürlichen Kraft des menschlichen Willens, vermöge deren dieser letztere gemäß der Naturordnung die niedrigen sinnlichen Kräfte leitete.

Wird nach dem früher Gesagten die Absicht Adams erwogen, so war das formal Bestimmende in ihm der Genuß der Frucht; und dem haftete an und folgte der Mangel an Übereinstimmung mit der Vernunft und der ihr entsprechenden Richtschnur für sein, Adams, persönliches Beste. Da aber Adam zugleich das Princip des Menschengeschlechtes war und somit in ihm die ganze Menschennatur sich fand, so folgte zugleich der Mangel an Übereinstimmung mit der vernünftigen Richtschnur, soweit diese sich auf die ganze zu regelnde Menschennatur mit ihren Kräften bezog.

Wird aber die Sünde Adams an sich erwogen, so ist die forma intrinseca actus, also das Herrschende, durchaus Bestimmende im Akte, der Mangel im Willen; und zwar zuerst der Mangel an Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes als des Urhebers der Gnade und somit das Verdienst der ewigen Verdammnis; dann aber, da Adam alle Menschen, die von ihm abstammen sollten, in sich enthielt, ist es der Mangel an Kraft im Willen, die anderen menschlichen Kräfte (hier speciell die Zeugungskraft) der Naturordnung nach zu leiten.

In den Nachkommen Adams aber stellt sich das Freiwillige anders. Hier kommt zuvörderst die Absicht gar nicht in Betracht, welche ja nur die rein persönliche Sünde angeht. Es ist also in der Erbsünde als solcher von einem formal bestimmenden Gegenstande als dem gewollten Gute nicht die Rede. Nur die Sünde, das Übel, wird da erwogen. Und da kommt zuerst dem Wesen der Erbsünde gemäß, die ja, insofern eben nur die Natur als das Gemeinsame fortgepflanzt wird und nicht die Person als das den einen vom anderen Trennende, immer eine Natursünde sein muß; — da kommt, sagen wir, zuerst in Betracht als formal bestimmendes Princip der Mangel an Unterwürfigkeit unter Gott im Willen, um die niederen Kräfte gemäß der Naturordnung zu leiten, und somit der Mangel an Willenskraft mit Rücksicht auf die niederen Kräfte. Dann kommt die nächste Wirkung in Betracht, wenn der Natur ihr Lauf gelassen wird; und diese ist: der Mangel an heiligmachender Gnade in der Person. Die Gnade soll ja die Natur vollenden. Besteht aber kraft der Natur die Schuld für Ungerechtigkeit, so bietet sich der Gnade nichts zu Vollendendes dar. Und am Ende folgt natürlich die ewige Trennung von Gott.

Damit wird jedoch die Erbsünde keine rein natürliche Schuld, weil etwa ihr Formalprincip nur der Mangel im Willen wäre, Gott gemäß der Naturordnung, wonach die niederen Kräfte den höheren folgen, sich zu unterwerfen. Denn sowie das Princip der Ungerechtigkeit, welche eben die niederen Kräfte unter den höheren zusammenhielt, die Gnade in Adam war und in diesem Princip und kraft desselben die Ungerechtigkeit selber als etwas Übernatürliches da stand, wenn auch nicht als Gnade dem formellen Sinne oder dem Wesen nach; — so hat auch die Erbsünde ihr Princip in der persönlichen Schuld Adams, im Abfalle von der übernatürlichen, heiligmachenden Gnade, und in und kraft dieses Principis ist sie wahre Sünde, überschreitend das natürliche Reich.

Dies geht noch deutlicher hervor, wenn wir den zweiten Punkt der beiden oben erwähnten prüfen, nämlich die breite Grundlage, auf welcher die Erbschuld in einem jeden ruht.

Vorher sei aber die Aufmerksamkeit auf den engen Zusammenhang gelenkt, den das eben Gesagte mit der unbesleckten Empfängnis und dem Erlöser hat; damit der Leser den Faden der Untersuchung nicht aus den Augen verliere. Der Mangel im Willen, den wir eben als die formale Ursache der Erbsünde deren Wesen nach bezeichnet haben, war auch in Maria. Denn ihre Natur hatte sie von Adam und mit dieser Natur hatte sie den natürlichen Willen geerbt. Nicht nach der Ordnung der Natur leitete ihr Wille die niederen Kräfte, wie dies in der Ungerechtigkeit unter der Gnade Gottes der Fall gewesen wäre. Sie war die Schmerzensmutter zugleich. Ihr Leitstern war die neue Natur in ihr: die heiligmachende Gnade allein ohne die Ungerechtigkeit. In ihr floß die heiligmachende Gnade von der Person aus so reichlich in ihre Natur, daß diese auch keinen Augenblick die in ihr befindliche Schuld geltend machen oder bethätigen konnte; und eben deshalb war in ihr die Gnade so unendlich groß, weil der Feind in ihr so groß und so nahe war.

Auch Christus hat nicht die im Paradiese geltende Naturordnung in Sich wieder herstellen wollen. Er nahm von seiner reinsten Mutter einen Schmerzensleib und unterstellte Sich selbst, die Allmacht, dem bestimmenden Einflusse der niedrigsten Gewalten, selbst der Sänder. In Ihm aber war die menschliche Natur in keiner Weise schuldig; denn der Zu-

sammenhang mit dem Princip der Schuld, mit Adam, bestand nicht. Der heilige Geist hat Christi Körper geformt, nicht die von Adam herrührende Zeugungskraft. Er litt einzig und allein, weil Er wollte.

b) Tritt uns von seiten des Formalprincips in der Erbsünde bereits der Charakter des Freiwilligen entgegen, so ist dies in noch höherem Grade der Fall, wenn die Natur des Menschen selber als Trägerin der Erbsünde in Erwägung kommt.

Anselm hat oben einen auf den ersten Blick mindestens sonderbaren Ausdruck gebraucht: „Die Natur ist in den Kindern zusammen mit der Schuld genutzthun für die erste Sünde, welche sie immer vermeiden konnte; und mit der Schuld (oder Verpflichtung), die Ungerechtigkeit zu haben, welche sie immer festzuhalten vermochte.“ Anselm weist mit diesen Worten auf die mit der Natur gegebene Bestimmung zur ewigen Seligkeit hin. Er kennt keine Erhebung der menschlichen Natur in dem Sinne, daß letztere zuerst oder von sich aus einen natürlichen letzten Zweck gehabt und erst durch die Güte Gottes einen übernatürlichen erhalten habe. Er kennt nach dieser Seite hin keine *potentia obedientialis*, wie etwa der Stein auch die passive Möglichkeit in sich hat, unter dem Einflusse der ersten Ursache lebendig zu werden. Die menschliche Natur schließt vielmehr als vernünftig jeden letzten Endzweck für sie, der im Bereiche der Natur läge, aus. Sie hat in sich die positive Beziehung zum übernatürlichen Endzweck. Aber die Kraft, ihn zu erreichen, schließt sie nicht in sich ein; und nach dieser Seite hin wird die menschliche Natur erhoben, insofern zu ihren natürlichen Kräften höhere hinzugefügt werden. Darin liegt kein Widerspruch, daß die vernünftige Natur einen Zweck hat, für den sie nicht die Mittel besitzt. Denn der Urheber der Natur ist zugleich der Spender der über die Natur hinausgehenden Kräfte. Vielmehr führt die Natur selbst, wie Gott sie gegründet, zu solcher Wahrheit. Denn ihr ist es ihrem Wesen nach eigen, immer weiter bestimmbar zu sein. Also kann ein letzter abschließender Endzweck, der nicht weiter bestimmbar wäre, für die vernünftige Natur nicht in ihr sich finden. Und somit kann auch die Kraft nicht in ihr sein, welche unfehlbar zu solchem Endzwecke führt. Nur solche Kräfte können in ihr bestehen, welche noch weiterer, mehr abschließender Vollendung fähig und somit weiter bestimmbar sind.

Hier liegt das Fundament der natürlichen Freiheit und Gerechtigkeit. Und hier liegt ebenso das Fundament für die Sünde als eine Schuld, welche ewige Strafe verdient. Sieht der Mensch in einem Gegenstande der Natur seinen letzten Endzweck, heftet er daran endgültig seinen Willen, so fehlt er gegen die natürliche Gerechtigkeit, wonach die Stimme der Natur selbst ruft: in ihr bestehe nicht der letzte Endzweck für die vernünftige Kreatur; denn die Vernunft fasse das absolut Feststehende in den Dingen auf, während alle Kräfte, alles Wirkliche in der Natur immer wieder weiter bestimmbar seien; also sei eben das absolut Feststehende in den Dingen nichts als Möglichsein, Vermögen.

Deshalb erklärt der heilige Anselm weiter und eingehender: „Weil die Ungerechtigkeit nur da sein kann, wo die Gerechtigkeit schuldig ist zu sein, ubi justitia debet esse; deshalb ist die Erbsünde, die da Ungerechtigkeit ist, nur in der vernünftigen Natur; *originalis peccatum, quod est injustitia, non est nisi in rationali natura.*“ Hier erweitert Anselm scheinbar unter der Hand den Begriff der Ungerechtigkeit zu dem der Gerechtigkeit überhaupt und setzt in den Mangel an ihr die Natur der Erbsünde. Scheinbar freilich nur! Denn die Ungerechtigkeit ist eben ihrem Wesen nach nichts Anderes

wie die eben erwähnte Stimme der Natur, welche für die Vernunft alle natürlichen Kräfte einzeln und zusammen als etwas weiter Bestimmbares hinstellt und es ablehnt, daß der endgültige Zweck des menschlichen Wirkens in der Natur enthalten und aus derselben zu schöpfen sei. Die Ungerechtigkeit fügt dem nur hinzu, daß diese an sich und in ihrem Wesen natürliche Gerechtigkeit durch ein übernatürliches Princip der Natur des Menschen als ein dauernder Zustand zu eigen gegeben worden sei; daß nämlich die Natur durch den letzten Endzweck im Menschen vom menschlichen Willen aus ohne Schwierigkeit endgültig zum Besten des Menschen hin gelenkt und bestimmt und sonach von ihm beherrscht werde.

Deshalb finden wir überhaupt in den Vätern oft im allgemeinen die Erbsünde definiert als den Mangel an der Gerechtigkeit, welche der Natur geschuldet sei. Es ist diese Gerechtigkeit nicht die heiligmachende Gnade; sie ist auch nicht der feste Zustand der Gerechtigkeit, welcher genauer als Ungerechtigkeit bezeichnet wird und deren Quelle über die Kräfte der Natur hinausgeht. Diese Gerechtigkeit wird der Natur des Menschen in dem Sinne geschuldet oder genauer der Mensch schuldet sie seiner eigenen Natur, weil eben die eigene Natur durch die Stimme der Vernunft es von sich weist, in ihren Kräften dem Menschen die Endbefriedigung bieten zu können; weil also die eigene Natur es verneint, daß in einem natürlichen Gute der Mensch seinen letzten Endzweck finden könne. Ungerecht gegen die eigene Natur ist der Mensch, wenn er sich endgültig zu solchen Gütern niederbeugt. Er trägt dann eine Schuld gegen die eigene Natur in sich; und diese Schuld beraubt, weil sie Ungerechtigkeit ist gegen die eigene, von den Grenzen des Stoffes nicht gehemmten und somit von ihnen freie Natur, des über die Natur erhabenen Zweckes, des einzigen, den der Mensch hat. Denn der Mensch kann nicht zugleich einem vergänglichen Gute wie dem letzten Endzwecke anhaften und sich als in seiner Natur bestimmbar betrachten von der über die Natur erhabenen Kraft.

Immer trägt die Natur des Menschen den berührten Charakter, wonach sie nicht in sich den letzten Endzweck für die vernünftige Kreatur haben kann, in sich. Also immer ruht in ihr das Vermögen, wonach die menschliche Natur die Schuld vermeiden konnte; wenn auch dieses Vermögen nun nach der Seite hin gebunden ist, daß die Schuld es niederbeugt und an der Bethätigung hindert. Denn immer bleibt dem Menschen seine Natur und damit der über alle Natur erhabene Endzweck.

Offenbar aber ist da die Schuld in der Natur notwendig verbunden mit dem Freiwilligen. Denn wäre die menschliche Natur nicht frei von den Schranken der natürlichen Kräfte, so bestände eben keine Schuld gegenüber dieser mit der Freiheit begabten Natur. Nur weil diese Natur eben frei ist, d. h. ihren letzten Endzweck außerhalb, über aller Natur hat, ohne in sich die Kräfte für dessen Erreichung zu besitzen; nur deshalb ist es ihr geschuldet, daß sie nicht an natürlich beschränkte Güter und Kräfte durch den Mangel an der vernünftigen Richtschnur im Willen gebunden wird.

Man begeht bei der Erbschuld nicht selten den nämlichen Fehler, den man bei der Sünde überhaupt begeht. Man richtet sie wie etwas Positives Gott gegenüber unmittelbar auf. Das darf man nicht. Sie steht der eigenen menschlichen Natur ihrem Wesen gemäß als Mangel gegenüber. „Wo die Gerechtigkeit geschuldet ist daß sie sei, da ist Ungerechtigkeit, wenn erstere nicht da ist; und das ist nur in der vernünftigen Kreatur der Fall,“ sagt Anselm. Diese Schuld gegenüber der eigenen vernünftigen Natur hat

dann notwendig zur nächsten Folge, soweit der Lauf der Natur in Betracht kommt, die Schuld gegenüber dem Urheber der Natur; aber dies ist nur Folge.

Eine solche Schuld in Adam mußte ohne weiteres fortgepflanzt werden und muß es in alle, die von Adams natürlicher Zeugungskraft abstammen. Alles nämlich, was in Adam sich fand, ward durch die erste Sünde von Gott getrennt und an vergängliches Gut geheftet. Denn es ward kraft des Willensaktes in Adam endgültig bestimmt durch die Anhänglichkeit an ein natürliches Gut als den letzten Endzweck und durch den diese Anhänglichkeit begleitenden Mangel an Unterwürfigkeit unter den über alle Natur erhabenen letzten Endzweck im Willen. Die Natur mußte aber in Adam Alles, was in sie gelegt wurde, in sich aufnehmen gemäß ihrer Seinsweise. Sie mußte es also aufnehmen 1. als eine freie, von den Schranken des Stoffes wesentlich losgelöste. Es kann somit keine natürliche Kraft eine solche Schuld fortnehmen; denn eben kraft ihres innersten Wesens überragt die menschliche Natur alle beschränkten Naturen. Sie mußte 2. es aufnehmen gemäß der ihr naturgemäß zukommenden Fortpflanzungskraft. Also kann keine Gewalt, auch die Gottes nicht, es hindern, daß, wer von Adam kraft der natürlichen Zeugung kommt, diese Schuld, welche in Adam die ganze Menschennatur in sich aufnahm, die Schuld nämlich gegenüber der eigenen Natur, wonach diese sich nicht mehr kraft ihrer natürlichen Vernunft als etwas rein Bestimmbares Gott vorstellt, in sich, in seine Natur aufnimmt. „Selbst Gott nicht,“ sagen wir ausdrücklich. Denn Gott kann nicht sein Werk, Er kann nicht Sich selbst verleugnen. Weder kann Er machen, daß jemand, der unter der bewegenden Zeugungskraft Adams steht, nicht darunter stehe; noch kann Er bewirken, daß eine als frei geschaffene Natur nicht wesentlich frei sei. Er kann jedoch zu jeder Zeit und in jedem Augenblicke machen, daß solche ererbte Schuld der eigenen menschlichen Natur gegenüber, also der Mangel an der natürlichen Gerechtigkeit, nicht zur Folge habe die Schuld Ihm, d. h. Gott gegenüber. Er kann die natürliche Gewalt, mit der das Verderben von Adam ausfließt, eindämmen durch seine Gnade. Und dies that Er von Anfang an durch die Gründung einer zweiten Natur im Menschen, welche ohne Fehl die Verbindung mit dem übernatürlichen Zwecke trotz des selbstverschuldeten Mangels an natürlicher Gerechtigkeit zur unmittelbaren Folge hat; während selbst die Urgerechtigkeit als dem Wesen nach identisch mit der natürlichen und nur dem Princip nach über die Natur hinausgehend, wesentlich weiter bestimmbar blieb d. h. gemißbraucht werden konnte oder zweckgemäß gebraucht; und doch immer der Natur zu eigen blieb, hätte Adam nicht gesündigt.

So kann Paulus ausrufen: „Christus hat uns den neuen Weg geöffnet, der da lebt vermittelt der Hülle d. i. vermittelt seines Fleisches.“ (Hebr. 10.) Die natürliche Gerechtigkeit war der alte Weg; da war keine Hülle; die natürliche Vernunft schöpft ja aus den Sinnen. Dieser Weg aber ist in Adam geschlossen; der eiserne Riegel, wie der Psalmist sich ausdrückt, nämlich die Erbschuld, macht diesen Weg ungangbar und selbst an und für sich zum Verderben führend. Der neue Weg lebt „durch die Hülle;“ er lebt durch den Lob Christi. Nicht die natürliche Vernunft findet ihn mit Hilfe der Sinne, sondern Maria ist die geeignetste Führerin auf ihm, auf dem sie selbst seit dem ersten Augenblicke ihres Daseins kraft der Gnade der unbefleckten Empfängnis in der Hoffnung gewandelt ist. Dieser neue Weg steht schroff gegenüber dem alten; er erscheint auf den ersten Blick für die Natur des Menschen Gewalt zu sein; „das Himmelreich leidet Ge-

walt," sagt ja der Heiland selber; es muß den Sinnen, dem natürlichen Quell des alten Weges, Widerstand geleistet werden. Aber diese Gewalt ist nur Schein. In Wahrheit geht „der neue Weg hinein bis in das Innerste der (körperlichen) Hülle.“ Unter Führung der göttlichen, mit dem Tode des Herrn persönlich vereinigten Vernunft, geht dieser Weg hindurch durch alle sinnlichen Kräfte und reicht hinein bis in die tiefsten Tiefen, „bis in die Fundamente“ (Ps. 17.) der menschlichen Natur, bis zur gänzlich freien Bestimmbarkeit Gott gegenüber; und beginnt da ganz der Natur gemäß die Reinigung und Heiligung aller natürlichen Kräfte. „Dieser Weg wird heilig genannt werden; kein befleckter wird auf selbem einherschreiten;" hatte der Prophet Isaias geweissagt. Oder welchen Widerstand leistet der tote? Für Alles kann man ihn bestimmen. Die absoluteste Bestimmbarkeit von außen her kann ihm gar nicht genommen werden. So lebt „der neue Weg“, „der heilige Weg“ im Tode Christi, in der Hülle alles Reichthums der Gnaden; während der alte Weg tod- und verderbenbringend ist in Adam.

## Nr. 28.

### Irrtümer und verschiedenartige Einwürfe.

Die häretischen Lehren betreffs der Erbsünde lassen sich auf folgende zurückführen:

I. Weber werden wir als Sünder geboren noch empfangen; keine Sündenmahl begleitet die menschliche Zeugung. So behauptete Pelagius. Seine Lehre wurde von der Kirche zurückgewiesen auf dem concilium Milevitanum.

II. Aus der christlichen Ehe werden keine Kinder geboren, welche die Erbsünde hätten. Dies war die Lehre des Valentinus, Manichäus und Priscillian. Innocenz I. verurtheilte sie und Augustin bekämpfte sie in dem Buche de peccatorum meritis et remissione cap. 25 et 26.

III. Röm. 5. wird keine Erbsünde erwähnt, behauptete Erasmus nach den Pelagianern.

IV. Dem Erasmus folgte Pighius mit der Lehre, die Erbsünde sei nichts in uns; nur Adam allein gehöre seine Sünde an, nicht uns.

V. Luther lehrte, die uns eingeborene Begierlichkeit, welche in den getauften bleibt, sei die eigentliche Erbsünde dem vollen Wesen nach.

VI. Luther lehrte ebenso, die Erbsünde sei jene Begierde, die durch das letzte der zehn Gebote betroffen werde.

VII. Pelagius und Luther lehrten, die Taufe in den Kindern sei nicht notwendig, um die Erbsünde zu tilgen.

VIII. Pelagius lehrte ebenso und Luther nähert sich dieser Lehre, daß nämlich die Kinder, welche ohne Taufe starben, das ewige Leben erhalten, aber nicht das Himmelreich, vitam aeternam, sed minime regnum coelorum; wogegen Augustin in verschiedenen Büchern oft eintritt.

IX. Nach den Priscillianisten, Manichäern, Wiedertäufern nützt die Taufe nichts; wiewohl letztere deshalb die Wiedertaufe verlangen, wenn die Kinder zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind.

Prüfen wir von diesen Irrthümern für jetzt nur den des Pelagius mit den Gründen, die er vorbringt. Das Verhältnis speciell der Taufe zur Erbsünde wird in der dritten Unterabteilung besprochen werden. Die Gründe des Pelagius und der Pelagianer waren folgende:

1. Ezechiel 18. heißt es: „Der Sohn wird nicht die Bosheit des Vaters tragen.“ Und 1. Kor. 7. spricht der Apostel von den Christen und sagt: „Eure Kinder sind heilig.“ Damit verträgt sich nicht die Erbsünde.

2. Chrysostomus sagt (hom. ad Neophytos): „Die Kinder taufen wir, da sie von Sünden nicht befleckt sind, damit ihnen verliessen oder in ihnen vermehrt werde die Heiligkeit, Gerechtigkeit etc.“

3. „Es sündigt nicht, wer geboren wird,“ so Pelagius und Julianus nach Augustin (2. de nupt. et concup. 18.; et 3. cont. Julian. 24.); „es sündigt nicht, wer zeugt; es sündigt nicht, wer die Seele giebt; wo also so viele Schutzwehren sind, wie willst du da einen Kanal finden oder dir einen solchen einbilden, durch welchen die Sünde eintrete?“ (Non peccat iste, qui nascitur; non peccat ille, qui genuit; non peccat ille, qui condidit: per quas igitur rimas inter tot praesidia peccatum fingis ingressum?)

4. „Wenn in der Laufe alle Sünden nachgelassen werden,“ so Julian nach Augustin (2. c. Jul. 1.; 3. de pecc. merit. 3.), „so können doch Kinder, die von in der Taufe wiedergeborenen Eltern geboren werden, die Erbsünde nicht empfangen; denn was die Eltern nicht haben, können sie nicht fortpflanzen.“

5. Wird die Sünde durch die Ehe fortgepflanzt, so wäre die Ehe etwas Verbotenes und von vornherein Schlechtes; denn sie würde Ursache von Sünden sein.

6. 2. Kor. 5. heißt es: „Wir müssen alle vor dem Tribunal Christi erscheinen, damit jedem vergolten werde nach dem was er während des irdischen Lebens gethan: Gutes oder Schlechtes.“ Die neugeborenen Kinder aber haben nichts gethan. Also können sie nicht verdammt werden.

7. Röm. 4, 15. sagt Paulus: „Wo kein Gesetz ist, da ist keine Übertretung.“ — Ubi non est lex, ibi nec praevaricatio. Den Kindern aber gegenüber giebt es kein Gesetz; denn sie können ein solches nicht erkennen. Also giebt es in ihnen keine Sünde.

8. Röm. 5, 19. sieht: „Durch den Ungehorsam eines Menschen sind der Sünder viele geworden.“ Also, sagt Pelagius, wird die Sünde Adams dadurch fortgepflanzt, daß ihm viele im Ungehorsam nachahmen, und nicht durch die einfache Zeugung. Denn im letzteren Falle würde der Apostel sagen „alle“ und nicht „viele“.

9. Ebenso kann sich die Stelle: „Durch einen Menschen trat die Sünde in die Welt“ nicht auf eine sogenannte Erbsünde beziehen, welche ihre Verbreitung der Zeugung dankt. Denn in diesem Falle müßte es heißen: „durch zwei Menschen“.

10. Nach Röm. 5, 14. „herrschte der Tod von Adam bis Moses, auch über jene, die nicht sündigten ähnlich wie Adam.“ Also, folgert Zwingli, käme der Tod allein von Adam und nicht die Sünde; da ja viele nicht sündigten in similitudinem praevaricationis Adae.

11. Die Seele wird nicht gezeugt, sondern ist von Gott unmittelbar in jedem einzelnen Falle geschaffen. Also würde Gott in ihr die Sünde schaffen, wenn sie im Beginne ihres Seins bereits die Sünde hätte.

12. Endlich antwortete Julian (l. c.) dem Augustin, der auf seine Frage, „wodurch die kleinen Kinder, die Gott gemacht hat, dem Teufel unterworfen würden,“ erwidert hatte: „Durch die Sünde, nicht durch die Natur, per peccatum, non per naturam“ mit den Worten: „Wie ohne die zwei Geschlechter keine Leibesfrucht sein kann, so kann ohne den freien

Wille keine Sünde sein.“ Ut non potest esse sine sexibus foetus, ita nec sine voluntate potest esse peccatum.

Auf diese Begründungen wird erwidert:

1. Von jener Stelle bei Ezechiel sagt allerdings Augustin, sie sei von den geistigen Strafen zu verstehen; nicht von den leiblichen, welche manchmal die Kinder um der Eltern willen tragen müssen: „Niemals,“ sagt Augustin, „werden die Kinder mit geistigen Strafen wegen der Eltern bestraft,“ nunquam spiritualibus poenis propter parentes afficiuntur. Jedoch versteht Augustin unter den geistigen Strafen die persönlichen Sünden; wenn nämlich zur Strafe für eine Sünde, sei es um dem Menschen das Dasein dieser Sünde zum Bewußtsein zu bringen, sei es daß in der einen Sünde die andere verdient worden, Gott zuläßt, daß der betreffende Mensch in eine andere Sünde fällt. So z. B. läßt Gott nicht selten zu, daß der im Herzen hochmütige in schämliche Fleischesünden fällt; und ist dies eine Strafe, welche den betreffenden zur Erkenntnis seines Hochmutes durch Demütigung und Schande zu führen geeignet ist. Auf diese Weise „trägt nie das Kind die Bosheit der Eltern,“ d. h. Gott läßt nicht zu, daß der eine Sünden begehe zur Strafe der Sünde eines anderen.

Die Sünde aber, in welcher die Kinder empfangen und geboren werden, ist keine von der Adams verschiedene, was die Schuld betrifft. Nicht daß der Wille des Kindes schlecht wird zur Strafe dafür daß der Adams schlecht gewesen. Nein; es ist eben die nämliche menschliche Natur, die ganz in Adam war, und die jeder einzelne Mensch hat. Es giebt keine andere menschliche Natur, soweit die Zeugung in Betracht gezogen wird, in den von Adam abstammenden Menschen, wie die in Adam befestet worden und die durch ungeordnete Kraft, durch die Begierde nämlich, weiter fortgepflanzt wird. Der Wille der Kinder wird nicht zu einem schlechten, damit Adam damit gestraft werde; wie man z. B. ein Kind straft, um die Mutter zu treffen; — sondern dieser Wille war in Adam der Natur nach enthalten, insoweit von der zeugenden Kraft Adams die Natur mit dem in ihr gegebenen Willen in den Kindern herkommt. So kann jemand das Vergehen eines leichtsinnigen Vaters strafen wollen, indem er seinen Erben zum Leichtsinne verleitet und somit zur Verschwendung; — und so „trägt nie das Kind die Bosheit des Vaters.“ Oder es kann das Kind den durch den Vater zu Grunde gerichteten Besitz erben und damit ebenfalls ein zu Grunde gerichteter Eigentümer werden; — und so etwa ist es bei der Erbsünde.

Damit ist auch hier von keiner eigentlich „geistigen Strafe“ die Rede. Denn die fleischliche Natur ist unmittelbar von Adam angesteckt; und nur weil diese Natur eine natürliche Einheit bildet mit der Seele, deshalb ist die Seele Träger der Sünde.

Was den Ausdruck des Apostels betrifft, so verstehen Ambrosius, Thomas, Cajetan das „heilig“ im Sinne von „gesetzlich“, nämlich von der Heiligkeit des Gesetzes, nicht von der heiligmachenden Gnade, so daß der Apostel sagt: Euere Kinder stehen nicht als unechte vor dem Gesetze da. Sodann kann man dies auch so erklären, daß „euere Kinder heilig sind,“ weil es in der Macht der Eltern liegt, sie sogleich durch die Taufe heiligen zu lassen.

2. Darauf erwidert Augustin (l. c. Jul. 3.), Julian hätte nicht die Textesworte selbst angeführt; Chrysostomus sage so: „Obgleich die Kinder keine eigenen Sünden haben,“ nämlich von ihrer Person ausgehende, „taufen wir sie;“ καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καὶ τὸ ἀμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.

3. Darauf erwidert Augustin: „Einen verborgenen Kanal sucht er? Aber er hat ja ein großes weit offenstehendes Thor: Durch einen Menschen, sagt der Apostel; durch die Sünde eines Menschen; durch den Ungehorsam eines Menschen, sagt der Apostel. Was will er mehr? Was will er Zweifelloses? Was will er Deutlicheres?“ Quid quaerit latentem rimam, cum habeat apertissimam januam? Per unum hominem, ait apostolus; per unius delictum, per unius inobedientiam, ait apostolus. Quid quaerit amplius; quid quaerit apertius; quid quaerit inculcatius?

4. Augustin hält diesem Einwurfe ein Gleichniß entgegen. Was sehen wir, sagt er, bei den Samenkörnern? Sie werden durch menschlichen Fleiß gereinigt und so in die Erde gesenkt, ohne daß sie mit der Strohülle umgeben wären. Trotzdem aber bringen sie wieder Samenkörner hervor, wie sie selbst hervorgebracht worden sind; zudem Samenkörner, die mit den Strohüllen umgeben sind. Ähnlich geht es mit den getauften Eltern. Sie sind durch die Taufe gereinigt worden. Aber es gehen wieder Kinder kraft der Zeugung von ihnen aus, wie sie selbst ausgegangen sind; nämlich mit der Erbsünde behaftet. Was zudem im Einwurfe angeführt wird, solche Eltern hätten die Sünde nicht in sich; also könnten sie dieselbe nicht verbreiten; — das ist falsch, soweit die Erbsünde präcis in Frage kommt. Die Eltern sind vermittelt der zeugenden Kraft mit Adam, dem Princip der Schuld, in Zusammenhang; und wenn sie auch selbst keine persönliche Sünde im Akte der Zeugung begehen, so stellen sie doch für die Frucht die Verbindung mit Adam her. Denn eben die zeugende Kraft ist das Werkzeug, vermittelt dessen die Nachkommen teilnehmen an der in Adam vererbten Natur. Durch die von Christo kommende Gnade wird ja nicht fleischlich gezeugt; diese ist rein der Person als solcher verliehen und erstreckt sich nur vermittelt der Person auf die Natur. Vielmehr wird gezeugt durch die von Adam sich ableitende Kraft; und somit ist damit in der Frucht die Teilnahme an der Schuld gegeben. Die menschliche Natur ruht selbständig im neuen Menschen; also ist dieser letztere auch Träger der mit der Natur von Adam kommenden Schuld. Wird ein Mensch geformt, der nicht von Adams zeugender Kraft abstammt; so ist auch die Schuld nicht in ihm. Nur insoweit die menschliche Natur in Adam ist, hat sie die Schuld in sich.

5. Dies gilt auch als Antwort auf den folgenden Einwurf. Nicht die Eltern begründen die Schuld in ihren Kindern und nicht ihr Zeugungsakt; sondern in Adam ist die Schuld und an Adams Schuld nehmen die Nachkommen teil. Der Zeugungsakt hat zum direkt gewollten, der Vernunft durchaus gemäßen Zweck: das Gemeinbeste des Menschengeschlechts; und mit diesem Zwecke ist direkt gar kein Mangel verbunden, wie z. B. mit dem Begehren nach Geld der Umstand bisweilen verbunden ist, daß dieses Geld einem anderen gehört und somit den moralischen Mangel begründen kann. Das Übel, was mit dem Zeugungsakte verbunden erscheint, ist rein äußerlich; nämlich der Umstand, daß Adam, als Urprincip des Menschengeschlechts, gesündigt hat und sonach die Teilnahme an dem von ihm abstammenden Menschengeschlechte die Teilnahme an seiner Schuld bedeutet. Das ist weder gewollt durch die Eltern noch der inneren Natur des Zeugungsaktes wesentlich; so daß hier etwas durchaus Accidentelles, eine Zuthat von außen her vorliegt, die immer eine Schuld begründet in den Eltern. So kann auch ein König den Krieg erklären zum Besten des Vaterlandes, trotzdem er wohl kennt, wie viel Übel damit verbunden sind für die einzelnen; vgl. Aug. 2. de nupt. et conc.

6. Darauf ist die Antwort leicht. Was haben die getauften Kinder für Gutes gethan, daß ihnen daselbe vor dem Richterstuhle Christi vergolten werde? Es genügt eben für die Seligkeit oder für die Verdammnis, daß das Gute oder Schlechte den betreffenden zugehört, daß sie damit behaftet sind. Die getauften Kinder haben Gutes an sich, was ein anderer, d. i. der Erlöser, für sie gethan; die ungetauften haben Schlechtes zu eigen, was sie durch einen anderen, d. i. durch Adam gethan; vgl. 6. cont. Julian. 2.

7. Daselbe gilt für den nächsten Einwurf. Das Gesetz im Paradiese wurde eben dem Stammvater gegeben, in welchem gemäß der oft berührten Weise alle von ihm herrührenden Menschen waren; und somit ward es dem ganzen Menschengeschlechte gegeben. Letzteres also fiel durch die Übertretung der Vorschrift im Paradiese, insoweit daselbe von der bewegenden Kraft Adams abhängt; wie die Hand des Diebes an der Sünde teilnimmt, weil sie unter der bewegenden Kraft des Willens steht. „In quo omnes peccaverunt,“ sagt Paulus.

8. In demselben Kapitel sagt Paulus: „alle“; und er nennt dieselben „viele“. In omnes pertransiit . . . et multi constituti sunt peccatores. Ähnlich heißt es in der Genesis: „Ich will dich zum Vater vieler Völker machen,“ und: „In dir sollen gesegnet sein alle Völker“ (cap. 17. und cap. 22.). Diese „alle“ sind eben nicht nur zwei oder drei, sondern es sind deren „viele“.

9. Augustin antwortet (2. hypognoticon): „aus Mann und Weib werde ein Fleisch,“ nach Matth. 19. Sodann heißt es Etkl. 23.: „Durch ein Weib ist der Beginn aller Sünde gekommen; durch ein Weib sterben wir alle,“ — da wird also gesagt per unam, wie Paulus sagt „per unum“. Endlich kommt es hier auf die thätig bewegende Kraft im Zeugen an, unter deren Einfluß alle Menschen stehen wie die Glieder am Körper unter dem Willen, der sie in Bewegung setzt, soweit sie dazu geeignet sind, vom Willen aus bethätigt und in Bewegung gesetzt zu werden. Und deshalb wird besser gesagt: per unum.

10. Der Apostel beweist da aus der Wirkung der Erbschuld, daß alle insgesamt diese letztere haben. Vor dem Gesetze Moses war die Sünde bereits in der Welt, so betont der Apostel; es waren alle Menschen Sünder. Und warum? Weil alle dem Tode als der unmittelbarsten Wirkung oder Strafe der Sünde unterworfen waren; denn ohne Schuld in sich wird gerechterweise niemand bestraft. Der Tod, so der Gedankengang Pauli, herrschte auch über jene, welche in persönlichen Sünden dem ersten Menschen nicht sich ähnlich gemacht haben. Also waren auch sie Sünder. Also bestand die Erbschuld.

11. Dem hält Augustin (5. c. Jul. 3.) das Bild von reinem, klarem Quellwassers entgegen, welches schmutzig wird, sobald es in ein schmutziges Gefäß gethan worden. So geht die Seele rein und unschuldig aus den Händen Gottes hervor; wird aber dem Schmutze der Sünde unterthan, sobald sie mit dem von Adam stammenden Fleische zu einer einheitlichen Natur sich verbindet und dem Fleische als Wesensform das thatsächliche Sein giebt. Das Fleisch erhält eben so das thatsächliche Sein, wie es, das Fleisch, ist. Und so wird die Seele Trägerin der Sünde, insoweit sie Quell der Kräfte ist, durch welche sie den Körper leiten soll. In carne sicut aqua in vaso vitiatu corrumpitur, sagt Augustin.

Über den 12. Einwurf bei den Schwierigkeiten, welche der Freiwilligkeit der Erbsünde gegenüber gemacht werden:

Nr. 29.

Einwürfe gegen den Charakter des Freiwilligen in der Erbsünde.

1. Alles Freiwillige kommt, wie Thomas dies so oft hervorhebt, von einem innerlichen Princip, mit dem Kenntniß verbunden ist. Die Erbsünde aber in den Kindern ist nicht von einem innerlichen Princip, sondern von einem außen befindlichen, nämlich von Adam.

Darauf wird erwidert; die Erbsünde ist der menschlichen Natur als solcher eigen. Und danach hat sie ein innerliches Princip verbunden mit Kenntniß, insofern sie ganz und durchaus als fortzupflanzende in Adam war und dieser mit Kenntniß von seinem Thun sündigte. Zudem ist die Erbsünde etwas Freiwilliges, weil die in Adam sündige Natur die Wurzel aller Freiheit im Menschen ist. Denn sie ist nicht in naturnotwendiger Wechselbeziehung mit anderen Naturen, wie z. B. das Wasser mit dem Feuer; sondern frei ist sie von aller Beschränktheit der Natur in ihrer Beziehung zum letzten Endzweck. Sie trägt es also in sich, auch im Kinde, daß sie nicht durch äußere Gewalt zu den beschränkten vergänglichen Gütern hingeneigt worden ist, sondern durch den freien Willen eines einzelnen Menschen. Es ist der Natur im Kinde geschuldet, daß gemäß ihrer natürlichen Beschaffenheit es Gerechtigkeit ist, wenn sie nicht an vergängliche Güter sich endgültig anschließt, wenn alles Natürliche für sie weiter bestimmbar und zwar vom letzten Endzweck her bestimmbar bleibt. Und daß dies eine Schuld im Kinde ist, kommt wieder vom Innern der Natur selber, deren inneren Beschaffenheit es entspricht, durch Fortpflanzung als durch die sie bewegende Kraft weiter verbreitet zu werden.

Also ist das Princip der Schuld in der Erbsünde ein für die Natur innerliches: es ist einerseits eben die in der Natur liegende Freiheit von natürlicher Beschränkung und somit von einem in der Natur selbst gegebenen letzten, endgültig bestimmenden Zwecke; und andererseits ist es die gleichfalls mit der Natur gegebene aktive Fortpflanzungskraft, die ihren ersten Sitz in Adam hatte.

Die persönliche Kenntniß ist bloß für die persönlich begangene Schuld nötig, nicht für den aus solch persönlicher Schuld sich ergebenden Zustand der Sünde. Den Zustand der Trunksucht in ihm kennt der Trunkenbold nicht und das ist nicht die Quelle seiner Verantwortlichkeit; dieser Zustand folgt aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur mit Notwendigkeit. Aber den Entschluß, nun und an diesem Orte mit Übermaß zu trinken, den kennt er; und weiß er nichts davon, so ist diese Handlung des Trinkens keine Sünde. Der Zustand aber ist freiwillig, weil er aus den entsprechenden frei gewollten Handlungen folgt und dieselben begrenzt. So ist zur Erbschuld Kenntniß notwendig gewesen in Adam, der sie thatsächlich begangen. In uns ist sie wie ein Zustand, der seine Freiwilligkeit von der entsprechenden frei gewollten und gekannten Handlung ableitet.

Danach ist also die Erbschuld so recht eigentlich die lebendige Quelle der Schwäche des freien Willens in uns, die Wurzel der Unordnung in den niederen Kräften, welche im natürlichen Willen, resp. im Mangel, der in ihm sich findet, ihren formalen Grund hat. Und deshalb neigen wir uns gern hin, bevor noch die Vernunft spricht, zu den beschränkten Sinnesgütern.

2. Was freiwillig ist, das muß in unserer Macht sein. Die Erbsünde aber ist nicht in der Macht des freien Willens der Kinder.

Darauf antwortet Thomas: <sup>1)</sup> „Da die Erbsünde nicht eine Sünde der Person ist als einer Person, sondern insoweit die betreffende Person ohne ihren Willen, also von außen her, eine so beschaffene Natur in sich hat; so ist es nicht notwendig, daß es in der Gewalt dieser bestimmten Person sei, diesen Mangel zu haben oder nicht zu haben, sondern es genügt, daß dies in der Gewalt einer solchen Person sei, welche das Haupt und Princip ist in jener Natur.“

Man bemerke wohl, wie dies keine Definition des Wesens der Freiheit ist, wenn man sagt, „sie sei die Fähigkeit, etwas zu thun oder nicht zu thun.“ Das Wesen der Freiheit wird durch jene Definition erreicht, wie Thomas sie giebt: „Frei ist jemand, der den Grund seines Handelns innerhalb seiner selbst hat;“ — oder wie Thomas noch weiter im selben Sinne definiert: „Frei ist, was die Ursache seiner selbst (causa sui) ist,“ nämlich die Ursache der eigenen Handlung; — oder: „Freiheit ist, bei bereits feststehendem Zwecke die Mittel zu wählen,“ *posito sine eligendi media*; wonach der Zweck von Natur aus besteht und er eben der maßgebende Grund ist für die Auswahl der Mittel. Daraus folgt dann und zwar in den angegebenen Beschränkungen folgt die Gewalt, etwas zu thun oder nicht zu thun, soweit das eigene Handeln der betreffenden Person in Frage kommt.

Bei der Erbsünde nun ist das maßgebende Princip für die Unordnung in den Kräften der menschlichen Natur innerhalb dieser Natur; es ist der Mangel im vernünftigen Willen, wie er oben skizzirt worden. Dieser Mangel ist Schuld in Adam; und somit existiert der Grund, das Princip der Unordnung, im Menschen, soweit dieser unter der bewegenden Zeugungskraft des ersten Menschen einbegriffen ist. Ebenso bleibt die Zweckrichtung, daß nämlich die Menschennatur nicht in der Natur und deren beschränkten Gütern ihren Endzweck hat, innerhalb der Menschennatur, sowie diese von Adam her mitgeteilt wird. Somit ist da volle Freiwilligkeit; denn in der Natur selber, der Grundlage des Freiheitsvermögens, findet sich die Erbsünde.

3. Damit etwas für mich freiwillig sei, was ein anderer thut, muß ich ihm meinen Willen zur Verfügung gestellt, ihn gleichsam an meine Stelle gesetzt haben. Das kann man aber von den Nachkommen Adams und zumal von den kleinen Kindern nicht behaupten. Also ist der Mangel an der Ungerechtigkeit für die Menschen, die von Adam abstammen, keine Sünde; denn er ist für sie nichts Freiwilliges.

Es wird darauf erwidert mit der Annahme, die Nachkommen hätten jedenfalls, wenn ihnen die Entscheidung überlassen worden wäre, lieber die menschliche Natur mit einem solchen Mangel haben und Menschen sein wollen, als der menschlichen Natur ganz und gar entbehren und somit auch des mit ihr verbundenen Mangels. Gott hätte dies vorausgesehen; und danach sei die Erbsünde etwas Freiwilliges für jeden Menschen.

Andere erwidern mit dieser zweiten Annahme, Gott als der höchste

<sup>1)</sup> 2. dist. q. 1. art. 2. ad 1.: „Peccatum originale cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona habet talem naturam; ideo non oportet quod sit in potestate huiusmodi personae, hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est caput in natura illa.“

Herr aller Willenskräfte, der über sie mehr Gewalt hat wie wir selber, habe demgemäß ohne unsere Zustimmung verfügen können, daß der Wille Adams auch unser Wille sei, so daß, was Adam bestimmen würde, damit zugleich auch von uns bestimmt wäre; und da nun Adam die Ungerechtigkeit durch seine Schuld verloren habe, so sei dies nun auch unser Wille.

Man führt für solche und ähnliche Annahmen Beispiele an; wie wenn z. B. der König einen Beamten beauftragt, ihm den Willen einer Gemeinde auszusprechen; oder wenn Volksvertreter, die der König beruft, den Willen der einzelnen Personen vertreten; u. dgl. Alle derartige Beispiele thun hier nichts zur Sache; denn die Personen, die vertreten werden, existieren; und ihr Wille wird als bestehend vorausgesetzt, ehe ein einziger Mensch gebührend denselben vertritt.

Beide Annahmen, die im einzelnen noch weitere Schattierungen erfahren, jedoch auf die zwei genannten hauptsächlich sich zurückführen lassen; wir sagen diese Annahmen sind durchaus zurückzuweisen. Denn:

a) Die Erbsünde wird durch solche Hypothesen offenbar eine persönliche, d. h. eine von dem einzelnen persönlichen Willen ausgehende Sünde; sie verliert den Charakter einer Natursünde. Somit verliert sie aber alle Möglichkeit einer Existenz; denn nur die Natur wird fortgepflanzt, nicht das Persönliche. Dies kann gar nicht gezeugt werden. Denn gemäß den erwähnten Annahmen ist der Ausgangspunkt der Erbsünde in uns als solcher der persönliche Wille; mag dieser vorausgesehen worden sein, trotzdem er nirgendwo bestand, denn ein solcher Wille hat zur Grundlage eben die Natur, um die allein es sich hier handelt; — oder mag der Wille der Nachkommen Adams von Gott als höchstem Herrn aller Willenskräfte mit Adams Willen vereint worden sein. Was aber so vom persönlichen Willen ausgeht, das existiert ja bereits vor der Fortpflanzung, und gründet sich nicht auf diese. Weil also der Herr diese Willenskräfte in ihrer Entscheidung vorausgesehen oder sie von vornherein bestimmt hätte; deshalb würden die einzelnen Menschen die Sünde haben und auf Grund dessen würde die letztere der Fortpflanzung abhängen. Nicht nämlich weil sie von Adam abstammen, werden sie dann als Sünder erkannt; sondern weil ihr Wille, damit die Sünde etwas Freiwilliges sei, mit dem Adams in dessen persönlicher Entscheidung vereint war.

b) Diese letztere Annahme zumal ist schnurstracks der Freiheit zuwider. Mit der Freiheit verträgt es sich nämlich wohl, daß Gott die Selbstbestimmung im Willen verursache: „Gott bestimmt,“ wie Thomas oft wiederholt, „den Willen deshalb frei, weil Er dem Willen durch seine bestimmende Einwirkung es verleiht, daß dieser sich selbst bestimme.“ Gott ist die erste wirkende Ursache der freien Selbstbestimmung, der geschöpfliche freie Wille unter dem Einflusse Gottes die zweite, untergeordnete; und keine von beiden darf fehlen. So aber sagt die Annahme nicht und kann es nicht sagen. Der freie Wille ist da von vornherein und ohne irgend sein Zuthun bestimmt, in und durch Adam, d. h. rein von außen her, also gegen den Charakter des Freiwilligen bestimmt zu werden. Macht Gott diese Bestimmung im freien geschöpflichen Willen der Nachkommen, ohne daß dieser sich selbst bestimmt, so macht Gott einen freien Willensakt, der nicht frei ist; und das kann Gott auch nicht mit der vielberufenen potentia absoluta, die immer dann helfen soll, wenn die Widersprüche zu stark hervortreten. Ist es aber Adam, der so den freien Willen der anderen Menschen herstellt, so ist dies für den persönlichen freien Willen der letzteren ein noch in höherem Grade äußerliches Princip, ein principium extraneum; „frei aber ist, was

von einem innerlichen (intrinsicum) Princip kommt.“ Von einer innerlich freien Selbstbestimmung im geschöpflichen Willen kann da, nach der in Frage stehenden Annahme selbst, nicht die Rede sein.

Wird gesagt, jener allein könne den Willen des einen mit dem des anderen vereinen, so daß die Sünde dem anderen ebenfalls zugerechnet werde, welcher selbst der letzte Endzweck sei; bestände doch die Sünde eben in der Abwendung vom letzten Zwecke; — so steht das im allgemeinsten Widerspruch sowohl zur Natur der Sünde, wie zur Natur des Freiwilligen und beweist vielmehr die vollste Nichtigkeit der ganzen Annahme. Denn kein Wille seiner ganzen Natur nach richtet sich direkt auf die Abkehr vom letzten Endzweck; jeder Wille will etwas Positives auf Grund des Endzweckes vielmehr. Und das formal bestimmende Moment in der Sünde, soweit diese direkt vom Gegenstande her ihren Wesenscharakter erhält und vom Willen beabsichtigt wird, ist dieses positive Gut; der Mangel, die Abkehr vom Guten wird nie direkt, per se, gewollt, sondern ist eine Folge, von welcher der Sünder vielmehr absehen möchte. Gerade also weil Gott als der letzte Endzweck da steht und weil die Sünde ihrer Natur nach eine Abkehr vom letzten Endzweck ist, kann Gott nie die Abkehr des einen Menschen vom letzten Endzweck dem anderen zurechnen, soweit die Absicht des Willens in Betracht kommt; denn eben diese Abkehr ist niemals der direkte Gegenstand des Willens. Sie ist vielmehr die gemeinsame Folge der Zuwendung zu den verschiedenartigsten zeitlichen Gütern; also die gemeinsam, nicht direkt gewollte, Folge der verschiedenartigsten Willensbestimmungen und läßt sich daraus gar kein Schluß machen auf die Einheit des Gewollten, was doch notwendig ist, wenn eine einzige Sünde die vieler sein, vielen zugetechnet werden soll.

c) Auf folgende Unzulässigkeiten weisen wir nur hin: Würde es moralisch erlaubt sein, meinen Willen so in den seinem Wirken nach durchaus zufälligen Willen eines anderen, eines Geschöpfes, einzuschließen, daß ich mit diesem stehen und fallen wollte! Wie kann aber dann Gott den Willen anderer in den eines Geschöpfes einschließen, zumal ja der einzelne Wille des Menschen dazu geschaffen ist, in Gott allein unmittelbar Festigkeit zu erlangen; oder aber zu fallen, sobald er sich von Gott entfernt um sich einer Kreatur anzuschließen!

Wo wird zudem in der Schrift eine Stelle gefunden, welche darüber auch nur eine Andeutung gäbe, Gott habe in eigentümlicher Weise in Adam die menschlichen Willen geeinigt und auf diese Art Adam zum Vertreter aller Menschen gemacht; nicht etwa weil Adam der erste Mensch, das Princip aller Zeugung war, sondern weil Gott einmal in ihm alle Menschen ihrem persönlichen Willen nach einigen wollte? Das müßte aber geoffenbart sein, da dies den ganzen Charakter der Sünde Adams ändert; wie eine andere Handlung die des Königs als eines Privatmannes ist und eine andere die Handlung desselben Königs als einer öffentlichen Autorität. „Was die Vernunft nicht bestimmt und trotzdem über dieselbe hinaus für wahr gehalten werden soll, das muß in der Schrift geoffenbart sein,“ sagt Thomas; und Dionysius: „Wir sollen nichts glauben als was die Schrift sagt.“ Wer sagt uns denn, daß Gott dies gethan hat gerade bei der ersten Sünde Adams?

Man führt die Stelle bei Oseas 6. an: „Sie haben das Abkommen übertreten wie Adam — ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum; — da haben sie gesündigt gegen mich.“ Aber wo steht da etwas von einer Erbsünde; wo etwas von Adam als dem Urheber der Schuld, die in

allen Menschen sich vorfindet. Adam hat das Gebot Gottes übertreten, und somit das Abkommen überschritten, von dem sein Tod abhängig war; und diese beim Propheten haben Adam nachgeahmt, indem sie ebenfalls die Gebote Gottes verletzten.

Adam kann bei einer solchen Annahme auch unmöglich als Princip der Erbschuld bezeichnet werden. Nicht in ihm haben „alle gesündigt,“ sondern in dem, der, ohne daß Adam gefragt worden war, die Willenskräfte der übrigen Menschen, desgleichen ohne deren Zustimmung, mit Adam vereint hat. Nicht geerbt haben die Menschen die Schuld, sondern sie selbst haben in Adam gesündigt, insoweit ihr persönlicher Wille in Adam gewesen ist.

Endlich bleiben alle jene Stellen, welche in der vorigen Nummer gegen den Bestand einer Erbsünde überhaupt angeführt worden sind, wie: „Der Sohn soll nicht die Bosheit des Vaters tragen;“ „jeder soll empfangen, was er hier gethan hat, Gutes oder Schlechtes;“ „ehe sie (die Kinder) etwas Gutes oder Böses gethan (also gesündigt) hatten“ (Röm. 9) in voller Geltung. Es kann nichts darauf erwidert werden. Die Kinder thun da etwas, nämlich sie übertragen kraft göttlichen Beschlusses ihren Willen in den Adams, ehe sie sind; sie tragen die Schuld der Entscheidung Adams, den sie nicht zu ihrem Vertreter gemacht haben, sondern der ihnen „vom Herrn und Meister aller Willen“ als Vertreter gesetzt worden ist; — d. h. sie haben eigenen Willen und haben solchen andererseits wieder nicht; jedenfalls haben sie alle Nachteile eines eigenen Willens.

Unmöglich kann mit solchen Annahmen eine genügende Antwort auf die berührte Schwierigkeit gegeben werden. Eine solche voll genügende Antwort aber ist da, wenn wir treu an den auseinandergesetzten Principien des Freiwilligen in der Erbsünde festhalten.

Es ist etwas dadurch, daß ich einem anderen meinen Willen zur Verfügung stelle, mich von ihm vertreten lasse, allerdings in dem Falle für mich freiwillig, wo es sich um Freiwilliges handelt, das von meiner persönlichen Verfügung abhängt. Handelt es sich aber um etwas Freiwilliges, das mit der menschlichen Natur selber gegeben ist, so bedarf es einer solchen Vertretung nicht; es genügt, daß ich eine derartige Natur durch Fortpflanzung vom ersten Princip her, das dieselbe besessen, erhalten habe.

Es ist hier der Ort, um einen Punkt noch weiter klarzulegen, der in der Behandlung des Freiwilligen in der Erbsünde bereits berührt worden ist. Das Formalprincip für die aktuelle Sünde, für jene Sünde also, die jemand persönlich begeht, ist der gewollte Gegenstand, auf den die Absicht sich richtet; also die Zurendung. Der Mangel an vernünftiger Richtschnur ist nicht gewollt, sondern er folgt; und zwar folgt er, insoweit er für den betreffenden erkennbar war, also entweder thatsächlich erkannt ward oder doch mit Fug und Recht erkannt werden mußte. Nehmen wir ein Beispiel. Will der übermäßig trinkende die Gewohnheit oder das Laster der Trunkenheit in sich? Will er, daß ihm die Trunksucht zur zweiten Natur werde, mit allem Elende was sich daran schließt? Offenbar nicht. Ist aber trotzdem dieser Zustand, der aus häufigem Trinken folgt, für ihn etwas Freiwilliges? Ohne Zweifel; denn es ist ein solcher Zustand, der Natur des Menschen gemäß, mit den häufig wiederholten Akten des Trunkenseins verbunden. Es ist gar nicht vonnöten, daß der übermäßig trinkende daran denkt, ein solcher Zustand werde folgen; er kann solchen sogar verabscheuen. Und doch bleibt er für ihn etwas Freiwilliges, wenn er das Trinken nicht läßt; er ist die not-

wenbige Folge des häufigen Trinkens, was der betreffende wohl wissen und fürchten mußte.

So müssen wir uns das Freiwillige in der Erbsünde denken. Nicht daß sich alle Menschen mit ihrem Willen in Adam zu der verbotenen Frucht gewendet und auf sie ihre Absicht gerichtet hätten. Das hatte nur in Adam statt. Nur für ihn war das Formalprincip seiner Sünde der positive Gegenstand. Für alle anderen ist die Erbsünde nur Zustand, nur Übel, nur Folge; d. h. Geerbtes aus der ersten thatsächlichen Sünde. Und sie ist in dem Sinne freiwillig für alle anderen, in welchem der Zustand der Trunksucht freiwillig ist im Trunkenbolde; nicht weil dieser einen solchen Zustand direkt will, sondern weil letzterer naturgemäß mit der Sünde eines vernünftigen Wesens, wo also das Princip abschließender Festigkeit herrscht, unter gewissen bekannten Bedingungen gegeben ist.

Wußte Adam, daß er der erste Mensch war? Ohne Zweifel; denn er wußte, daß selbst das Weib von ihm genommen worden. Wußte er, daß von ihm durch Fortpflanzung das Menschengeschlecht ausgehen sollte? Ohne Zweifel; denn er wußte, daß ihm gesagt worden: „Wachset und mehret euch.“ Wußte er, daß er in sich den Zustand hatte, zu herrschen über die sinnliche Natur? Auch das kann nicht geleugnet werden; denn er hatte gehört: „Herrschet über die Kreaturen, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft &c.“ — er hatte den Tieren in ihren verschiedenen Gattungen die Namen gegeben, was nur Sache des Herrn und Meisters ist. Zudem wußte er, daß er als unsterblich aus Gottes Händen hervorgegangen war. Er kannte also, da in der körperlichen Unsterblichkeit sich die Gaben der Urgerechtigkeit konzentrierten und ihren Ausdruck fanden, daß er jene Gerechtigkeit, die seiner Natur übervoll entsprach, in sich besaß. Diese Gerechtigkeit ist, wie wir früher betont haben und später noch im einzelnen ausführen werden, ihrem Wesen nach durchaus der Natur angemessen. Sie ist, wie Anselm sagt, ein debitum der Natur; diese Natur nämlich hat es in sich, bis zu ihren äußersten Grenzen, soweit es auf ihre natürlichen Kräfte ankommt, nur bestimmbar zu sein und sich als solche vorzustellen dem letzten, von ihr nicht erreichbaren, endgültig bestimmenden Zwecke gegenüber. Das war die Gerechtigkeit, die Adam in sich hatte, und die somit ein Vorzug war, welcher der Natur als solcher innewohnte; denn er brachte deren natürliches Verhältnis zum letzten Endzwecke zum Ausdruck.

Adam wußte zudem, daß das Princip, die Wurzel solcher Gerechtigkeit, nur die übernatürliche Gnade sein konnte; denn die Natur besaßte eben nur Bestimmbarkeit und somit nur die Möglichkeit, fest zu sein oder nicht. Nur also konnte vom Princip der übernatürlichen Gnade in ihm es herrühren, daß solche Gerechtigkeit, wie sie in der ihm verliehenen Unsterblichkeit des Leibes und demgemäß in der wahren vollkommenen Unabhängigkeit den äußeren Einflüssen gegenüber, sich ausdrückte, als ein bleibender Vorzug der Menschennatur verliehen worden; der nämlich bleiben sollte, wenn Adam von der Frucht nicht aß. Adam also wußte, daß von seiner Entscheidung es abhing, dieser Gerechtigkeit die Wurzel abzuschneiden, indem er die übernatürliche Gnade verlor und sündigte, und somit diese selbst, die Urgerechtigkeit, für die ganze Nachkommenschaft aus ihm zu verlieren; daß seine Entscheidung hineinreichte in ihren Folgen bis zu seiner Seele, bis in die innerste menschliche Natur, die er ganz in sich hatte, soweit es auf die zeugende Kraft ankam. Und dachte er nicht an solche Folgen, so waren sie doch so beschaffen, daß sie ihm hätten gegenwärtig sein müssen, zumal bei seiner großen

Wissenschaft. Dies Alles also wurde abgekehrt durch seine Schuld von Gott; es war der Mangel, der ohne seine direkte Absicht seiner Zuwendung zum positiven verbotenen Gute folgte; es war wie der Zustand, welcher der Natur der Vernunft gemäß der aktuellen Sünde folgt.

Hat nicht die Sünde eines Königs die Tragweite und die Folgen, welche der Charakter eines Königs naturgemäß bedingt? Und doch ist die Zuwendung zum entsprechenden beschränkten Gute äußerlich und auch oft von der Person des Königs aus, nämlich in dessen thatsächlichem Denken und Wollen, ganz die nämliche wie die eines Privatmannes. Fehlt der Baumeister in der Zeichnung eines Planes, so ist dies etwas ganz Anderes, was den daraus erfolgenden Mangel betrifft, wie der Fehler des Tischlers im Zeichnen der Thüre oder des Fensters; mag auch materiell der Fehler der gleiche sein.

Nun mit Adam war verbunden und zwar naturgemäß, ohne weiteren besonderen Willen Gottes, die menschliche Natur; die leitende, das ganze Menschengeschlecht bedingende Zeugungskraft; der Vorzug der körperlichen Unsterblichkeit und damit der Herrschaft über die stoffliche Natur, soweit es den letzten Endzweck anbetrifft, so daß diese letztere, wie dies auch dem Charakter der Vernunft entspricht, ohne Widerstreben diene und bestimmbar sich darstelle dem letzten Endzwecke gegenüber. Dieser Vorzug, der als Vorzug oder Privileg das Dauernde, Feste, Allgemeine einschließt, seinem inneren Wesen nach aber rein natürlich ist — denn kraft der Natur seiner Vernunft kann der Mensch in jedem einzelnen Falle über das Stoffliche gebieten und daselbe zu seinem Besten gebrauchen — dieser Vorzug war der Natur als solcher gegeben und dem Adam nur als Inhaber der Natur und der übernatürlichen Gnade als der Wurzel des besagten Vorrechtes; muß doch die Eigenschaft des Dauernden, Festen, Umfassenden dem Wesen dessen folgen, dem sie zugehört. Ein ausdrückliches Zeichen von dieser Natürlichkeit der Ungerichtigkeit dem inneren Wesen nach ist es, daß die körperliche Unsterblichkeit von natürlichen Gründen abhing, nämlich vom Genuße der Frucht des Lebensbaumes, und somit mehr eine Sterbenslosigkeit war wie positive Unsterblichkeit, welche letztere als Nicht-sterben-können nach der Auferstehung des Leibes eintreten wird; die Frucht des Lebensbaumes war „ein Kraut gegen den Tod“, verlängerte nämlich das Leben um gewisse Zeit, bis daß Gott den Menschen in den Himmel übertragen und seinem Leibe die innere Unmöglichkeit zu sterben verliehen hätte.

In ganz naturgemäßer Weise also hing vom freien Entschlusse Adams ab der Verlust der heiligmachenden Gnade für seine Person, die Makel in der menschlichen Natur, der Mangel der Ungerichtigkeit in der letzteren und damit die Erbschuld in der ganzen Nachkommenschaft, die abhängig war der Natur nach von der Zeugungskraft in Adam. Denn Adam war nicht nur eine menschliche Person, sondern durch Zeugung Stammvater aller Menschen; und, wie wir gesehen haben, verdirbt der Mangel an Gleichförmigkeit mit der Vernunft im Willen als der erstbewegenden Fähigkeit im Menschen Alles im Menschen, was unter seiner bewegenden Kraft steht.

Wie also die Sünde eines Königs Folgen hat für das ganze Königreich oder Bedeutung hat gemäß der königlichen Würde; — so mußte die Sünde Adams Folgen haben für das ganze ihm entstammende Menschengeschlecht. Aber war damit die Schuld als solche etwas Freiwilliges in jedem Menschen? Ohne Zweifel.

Oder was allein thut der Gärtner, der einen Rosenstock in einen

ungünstigen, giftigen Boden setzt? Er bestimmt offenbar nur den Platz für die betreffende Pflanze. Wer aber wird für schuldig erklärt, daß nun von diesem Rosenstocke verborbene Rosen herrühren; und daß diese es an sich haben, den Grund in ihrem Inneren zu besitzen, daß von ihnen wieder verderbte Rosenstöcke ausgehen? Der Gärtner. Aber hat er denn der Rose die Lebenskraft, die Fortpflanzungskraft, das Wachstum gegeben? Hat er denn den Boden zu einem giftigen gemacht?

Ober ist denn der Baumeister die Ursache, daß die Steine Festigkeit haben und nun so der fehlerhafte Bau es in sich hat, in sich den Grund dafür besitzt, für Jahrzehnte, Jahrhunderte den Fehler des Baumeisters zu tragen und zu offenbaren?

Bedenke deine Natur und ihre Beschaffenheit, o Mensch, wenn du handelst! Du bist nicht ein Wassertropfen, der zerfließt und niemand kümmert sich um ihn; keine Spur läßt er zurück. Der schlechte Gedanke selber, dem du im Augenblicke beistimmst; er frißt weiter und macht schuldig deine Vernunft, dein ganzes Willensvermögen und nicht bloß eine einzelne Bethätigung desselben; er macht schuldig deine Einbildungskraft, dein Gedächtnis, deine Sinne; deine ganze innere für die Ewigkeit bestimmte Natur.

Sowie die Natur sich darstellt, welche im Besitze des Menschen ist, so wirkt und verdirbt der einzelne Sündenakt. In Adams Gewalt lag kraft der bewegenden und bethätigenden Zeugungskraft die ganze menschliche Natur für alle, die von ihm abstammen; — ein einziger Sündenakt machte also schuldig diese ganze Natur mit allen, welche sie von Adam her haben. Schuldig! Denn die menschliche Natur an sich ist mit Freiheit begabt; sie ist ihrem Wesen nach Trägerin oder Subjekt freier Vermögen; sie ist von Natur ungebunden mit Rücksicht auf alle begrenzten Güter. Jeder, welcher von Adam abstammt, hat eine menschliche Natur, die unter der bewegenden Zeugungskraft Adams steht, also in der Gewalt Adams ist. Diese Natur ist schuldig in Adam. Also ist jeder, der diese Natur erhält, kraft ihrer schuldig; in ihm, in seiner Natur ist der Grund, daß die Natur von Gott abgekehrt ist und somit nicht den Weg zu Gott eröffnet.

Die Zuwendung also zum vergänglichen Gute und somit das Formalprincip der Sünde, insoweit dasselbe vom Gegenstande her bestimmt wird, war nur in Adam. Die übrigen Menschen haben in nichts dem Genusse der verbotenen Frucht zugestimmt; dies behaupten heißt die Erbsünde zu einer thatsächlich persönlichen machen. Das Formalprincip der Erbsünde, soweit sie in den Nachkommen sich findet, ist nur der Mangel, die Abkehr, nicht die Zulehr; der Mangel nämlich an Unterwürfigkeit im Willen und davon abhängig die Unordnung in den niederen Kräften. Sie ist in uns ein Zustand, peccatum habituale; und nach dieser Seite hin, als reines Übel also, ist sie nicht gewollt, weder von Adam noch von uns; aber sie ist notwendig mit dem verknüpft, was gewollt worden ist. Rein Sündenzustand als solcher ist direkt gewollt.

Kann aber es Gottes Gerechtigkeit entsprechen zu erlauben, daß eine sündige Natur fortgepflanzt werde; daß wir vielmehr eine mangelhafte Natur haben wie gar keine, wie daß wir gar nicht seien? Wohlgemerkt; die Sünde und die Fortpflanzung als Werkzeug der Sünde in Adam kann nur von Adam kommen; wie der Zustand der Trunksucht einzig vom Trunkenbolde kommt, obgleich nur aus dem Grunde weil die Vernunft eine Gottesgabe ist die Trunksucht ein dauernder Zustand werden kann. Die Frage betrifft nichts

Anderes wie den Vergleich der menschlichen Natur überhaupt mit der mangelhaften. Entspricht es mehr Gottes Güte, uns im Nichts zu lassen, uns also keine Natur zu geben, wie eine mangelhafte? Könnten wir sagen, wir dürfen eine gute gesunde Natur von Gott beanspruchen, so wäre die Antwort gleich gegeben. Da wir aber dies nicht sagen dürfen, so müssen wir antworten: Es ist besser, etwas Mangelhaftes zu haben, wie gar nichts; wie es besser ist, einen verschuldeten Besitz zu haben wie gar keinen.

Zudem bleibt in jedem Menschen noch ein anderes in sich gefundenes Princip, die Person, die freilich im Bereiche der Natur ganz von der menschlichen Natur abhängt; die aber Gottes Barmherzigkeit, ohne den gerechten Fortgang des Verderbens in der Natur zu hemmen, mit einer neuen Natur ausstatten kann. Die Sünde eben selbst, die der Mensch durch die Sünde seines Stammvaters geerbt hat, soll ihn vom Geschaffenen und von der darauf gebauten Zuversicht ab- und der göttlichen Barmherzigkeit zuwenden. Der Urheber der Natur kann ja, wie Thomas so oft hervorhebt, niemals der Natur Zwang anthun; er kann nur in der dieser selben Natur angemessensten Weise sie vollenden. Die Folgen der Sünde Adams also in seinen Nachkommen sind geeignet, unter der einwirkenden Kraft der göttlichen Liebe den Abscheu vor der Sünde zu vermehren und somit von ihr weiter zu entfernen.

Halten wir uns in der letzten Nummer dieses Kapitels die allgemeinsten Folgen der Erbsünde gegenwärtig; und besiegeln wir dann das hier Auseinandergesetzte mit den Aussprüchen der kirchlichen Autorität.

### Nr. 30.

#### Die Wirkungen der Erbsünde und die Aussprüche der kirchlichen Autorität.

Wir verzeichnen jetzt nur die Wirkungen, welche auf die ganze menschliche Natur; nicht die, welche sich auf einzelne Vermögen beziehen. In den nächsten Kapiteln werden wir mehr ins Einzelne eingehen.

Solcher Wirkungen sind hauptsächlich zwei: 1. Die Verminderung der natürlichen Hinneigung zum Guten oder die Schwäche der Natur, *languor naturae*; — und 2. die Sündenmakel, die *macula peccati*.

Was die erste Wirkung anbelangt, so ist zuvörderst zu bemerken, daß die natürliche Hinneigung zum Guten niemals ganz verschwinden kann, ebensowenig wie die Vernünftigkeit im Menschen. „Das Bild Gottes,“ sagt Bernardus,<sup>1)</sup> „ist im Menschen das Kleid ohne Naht, die tunica inconsutilis, es wird nie zerrissen; wohin auch immer der Mensch gelangt, da wird es sein; brennen wird es können in der Hölle, nicht verbrennen; glühen wird es da, nicht zerstört werden.“ Und Augustin:<sup>2)</sup> „Nicht bis zu dem

<sup>1)</sup> *Tunica inconsutilis est imago Dei in nobis; non scinditur, quocumque anima pervenerit; quippe quae in gehenna ipsa uri poterit, non exuri; ardere, non deleri.*

<sup>2)</sup> *De spirit. et litt. 27.: „Non adeo imago Dei peccatis est addicta, quin etiam in impietate vitae possint homines in hac vita facere aliqua legis opera de quibus forte dicere possumus quod habent opus legis scriptum in cordibus eorum i. e. non omnino deletum.“*

Grade ist das Bild Gottes der Sünde zugethan, daß nicht, selbst mitten in der Gottlosigkeit des Lebens, die Menschen könnten einige Werke des Gesetzes erfüllen; davon wohl ist gesagt, sie besäßen das Werk des Gesetzes als etwas in ihre Herzen Geschriebenes, d. h. es sei nicht ganz und gar zerstört."

Da aber die Erbsünde ein Zustand ist, der vom letzten Endzweck entfernt und den Einfluß desselben lahmlegt; da ferner wegen der Abwesenheit der Gerechtigkeit im Willen die niederen Kräfte zügellos je ihren besondern, beschränkten Zwecken sich zuwenden; — so folgt daraus eine Schwächung im Streben nach dem schließlichen Besten der Gesamtnatur im Menschen. In diesem Sinne ist jener, der den Grundprincipien die Zustimmung der Vernunft versagt, wenig geeignet, zuverlässig gewisse Schlußfolgerungen zu machen; — und wer von dem letzten Endzweck sich abwendet, ist schwach für das gute Handeln.

„Das ist die Sünde der Natur,“ sagt Chrysologus, — diese Stelle können wir jetzt mit noch größerem Rechte und mit allgemeinerer Anwendung anführen wie früher, als wir von der Sünde überhaupt handelten — „das ist die Sünde der Natur was der Rauch den Augen, das Fieber dem Körper, dem frischen Quellwasser die salzige Bitterkeit.“ „Wenn nach Abzug der (persönlichen) Sünden das Elend verbleibt oder den Sünden vorbeigeht, so wird mit Recht die Ordnung als erschüttert bezeichnet;“ <sup>1)</sup> sagt Augustin.

Die Makel, welche aus der Erbsünde folgt, ist der Mangel an jenem Glanze, welchen die Seele im ersten Menschen aus der natürlichen Vernunft, aus der Gnade und aus den entsprechenden Handlungen schöpfte. Der erstere, der Mangel an der natürlichen Gerechtigkeit, ist der Erbschuld wesentlich; der zweite und dritte ist eine Wirkung oder Folge des erstgenannten. Danach ist also der erstgenannte Mangel nicht eine Makel schlechthin und in allen Fällen; sondern erst dann, wenn demselben die im Bereiche der Natur immer folgende Wirkung entspricht, nämlich die Abwesenheit der Gnade. Wird diese Wirkung durch die Liebe Gottes gehindert, so bleibt der Mangel an der Gerechtigkeit, wie solche von der Natur selber kommen müßte; es ist dies aber keine Makel für die betreffende Person, da die Gnade um so mehr eine solche Person erleuchtet und tiefer durchdringt als in der Natur Mangel ist. In dieser Beziehung sagt Thomas: <sup>2)</sup> „Die menschliche Seele hat einen doppelten Glanz: den einen auf Grund der Helle des Lichts der natürlichen Vernunft, durch welche er in seinen Handlungen geleitet wird; den andern auf Grund der Helle des göttlichen Lichts, nämlich der Weisheit und der Gnade, wodurch der Mensch vollendet wird, um gut und schließlich zu handeln. Dementsprechend giebt es eine doppelte Makel.“ Die dritte, welche von den einzelnen Handlungen kommt, schließt Thomas, wie aus diesen Worten folgt, in den beiden andern ein.

Es ist demnach solche Makel zuvörderst ein Zustand, wonach die menschliche Natur dem ihr gebührenden Lichte abgewendet ist; und dann ist sie als aus diesem Zustande folgend die Verkehrtheit in der Ordnung unter den niederen Kräften.

<sup>1)</sup> De lib. arb. c. 9.: „Si peccatis detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedunt, recto deformari dicitur ordo atque administratio universi.“

<sup>2)</sup> 4. dist. 16. q. 2. art. 2. q. 1. ad 1.: „Anima hominis duplicem habet nitorem, unum quidem ex resurgentia luminis naturalis rationis; alium vero ex resurgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Macula ergo potest esse dupliciter.“

Hören wir nun die Aussprüche der Kirche:

Unter den von Pius V. („Ex omnibus afflictionibus“), Gregor XIII. („Provisionis nostrae“) und Urban VIII. („In Eminentia“) verurteilten neunundsiebzig Sätzen finden sich folgende, die sich auf das oben Auseinandergesetzte beziehen:

1) „Zum Wesen und zur Definition der Sünde gehört nicht der Charakter des Freiwilligen; es handelt sich nicht um das Wesen, sondern um die Ursache und den Ursprung, ob jede Sünde als etwas Freiwilliges bezeichnet werden muß.“

2) „Die Erbsünde also hat wahrhaft den Charakter einer Sünde ohne jegliche Beziehung und Rücksicht auf den Willen, von dem sie ausgegangen ist.“

3) „Die Erbsünde ist freiwillig kraft des sündigen Zustandes im Kinde; und wie ein Zustand beherrscht sie das Kind, weil dasselbe nicht die gegen-  
teilige Willensrichtung hat.“

4) „Und aus diesem herrschenden Zustande im Willen fließt es, daß das Kind, welches ohne das Sakrament der Wiedergeburt stirbt, vorausgesetzt daß es den Gebrauch der Vernunft hat, Gott lästert, Gott haßt und dem Gezehe Gottes widerstrebt.“

Wir stellen dem zur Seite das Dekret des Papstes Innocenz III. gegen die Waldenser (Lib. 3. Decret. tit. 42. cap. 3. Majores):<sup>5)</sup> „Wir sagen, es müsse hier unterschieden werden zwischen Sünde und Sünde. Denn eine zweifache Sünde gibt es: die Erb-; und die persönliche, aktuelle Sünde. Die Erbsünde zieht sich der Mensch zu ohne seine Zustimmung; die persönliche hängt ab von der Zustimmung. Die Erbsünde also wird auch, weil ohne Zustimmung bestehend, ohne Zustimmung durch die Kraft des Sakramentes erlassen; die persönliche aber, die von der Zustimmung abhängt, wird keineswegs ohne Zustimmung verziehen . . . Die Strafe der Erbsünde ist das Entbehren der Anschauung Gottes; die Strafe der persönlichen Sünde bilden die ewigen Qualen der Hölle.“

Die kirchliche Autorität behauptet hier zweierlei: 1. Die Erbsünde ist etwas wesentlich Freiwilliges; 2. sie ist nichts Freiwilliges auf Grund des Willens der neuempfängenen oder neugeborenen.

Nicht der sündige Zustand an sich ist Quelle des Sündhaften in dem, der geboren wird, unabhängig nämlich von jedem anderen Willen, als ob im Kinde dafür die erste Ursache wäre; sondern dieser Zustand ist Sünde

1) Nr. 46.: „Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat dici voluntarium.“

2) Nr. 47.: „Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.“

3) Nr. 48.: „Peccatum originis est habitualiter parvuli voluntate voluntarium et habitualiter dominatur parvulo: eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.“

4) Nr. 49.: „Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis Sacramento, quando usum rationis consecutus fuerit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet.“

5) Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur; actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti; actuale vero, quod consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur . . . Poena originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus.“

einig und allein auf Grund der natürlichen Verbindung mit Adam. Augustin hatte dies bereits in den scharfen Worten gefennzeichnet: <sup>1)</sup> „Das, was in den Kindern Erbsünde genannt wird, da sie noch nicht sich ihres freien Willens bedienen, wird durchaus nicht verkehrterweise als freiwillig bezeichnet; denn durch den festen Willen eines Menschen verschuldet, ist es gewissermaßen ein Erbstück geworden.“

Es scheint mit diesen Entscheidungen jene Ansicht ausgeschlossen zu sein, nach welcher der Wille der von Adam abstammenden Menschen vorausgesehen oder alle Willenskräfte von Gott in Adam vereinigt worden wären. Denn in diesem Falle wäre immerdar der Wille des Kindes der erste Urheber der Sünde; und die Fortpflanzungskraft würde diesen Willen, der in Adam bereits sich selbst, — wie auch immer — bestimmt hat, nur zur Äußerung oder thatächlichen Geltung bringen. Es wäre „der sündige Zustand selber im Kinde, an sich“ der Grund des Freiwilligen; denn er rührte her von der eigenen Willensentschließung des Kindes in Adam. Adam wäre nicht mehr das Princip der Schuld in der Erbsünde, sondern er wäre nur die Vermittlung, daß die Schuld, welche ein jeder Wille in ihm, in Adam, durch freie Entschließung begangen, nun sich als Zustand offenbart, der natürlich die aktuelle Sünde einschließt, wie die Trunksucht das aktuelle übermäßige Trinken als ihre Quelle und Ursache.

Die Wahrheit aber ist, daß die Erbsünde, wenn der positive freie Entschluß erwogen wird, womit sich der Sünder zum beschränkten Gute hinwendet, nur freiwillig ist in und kraft Adam; in den übrigen ist sie freiwillig auf Grund der erbten Natur, welcher die Freiheit zukommt und die einmal so und nicht anders durch die Zeugungskraft zu eigen gegeben wird. Sollen wir uns etwas drastisch ausdrücken, so möchten wir sagen: Adams Anteil an der Erbsünde ist das aktuelle Trinken, nach dem gegebenen Beispiele; unser Anteil ist der Zustand der Trunksucht. Beides kann gar nicht getrennt werden.

Wirft man dagegen ein, dann müßten ja auch die Sünden der unmittlebaren Eltern auf die Kinder übergehen, so weiß man nicht, ob ein solcher Einwurf ernst genommen werden solle. Oder ist nicht die Erbsünde der Mangel an der Ungerichtigkeit; und hatten die nächsten Eltern die Ungerichtigkeit, daß sie selbe verlieren und somit den Verlust vererben könnten? Haben sie nicht selber ihre Natur von Adam her empfangen und stehen somit unter der erstbewegenden Gewalt der zeugenden Kraft Adams? Ist denn in ihnen die ganze menschliche Natur, soweit es auf den Ursprung aus der Zeugungskraft ankommt, daß sie dieser Natur etwas mitteilen könnten, was dann dieser Natur als solcher und nicht als einer im einzelnen Menschen befindliche anhaftete? Jede Sünde außer der ersten Adams ist eben notwendig eine rein persönliche; denn die menschliche Natur steht nicht mehr ganz und gar in der Gewalt eines einzelnen, so daß zu ihr als einer fortzupflanzenden etwas hinzutreten könnte, und in Adam selbst war bei der eventuellen zweiten die innere Natur bereits verdorben.

Ein Fehler in der Wurzel allein vergiftet die ganze Pflanze; das Verderben eines Blattes, eines Astes läßt insoweit die Pflanze in ihrer Natur

<sup>1)</sup> I. Retr. 23: „Id quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis; non absurde vocatur voluntarium, quia ex firma voluntate hominis contractum, factum est quodammodo haereditarium.“

unberührt; es kommt von ihrem Samen, war anders sie in der Wurzel gesund, wieder eine gesunde Pflanze mit gesunden Blättern und gesunden Ästen.

Wir lassen die kirchlichen Aussprüche über die Ungerechtigkeit und über das Verhältnis derselben zur Natur und zur Gnade für die nächsten Kapitel, wo über die Ungerechtigkeit speciell gehandelt werden soll.

Wir wollen aber die Behandlung der Natur der Erbsünde im Allgemeinen nicht verlassen, ohne mit Augustin uns an dem Heilmittel gegen dieselbe getränkt zu haben: <sup>1)</sup> „Die Krankheit haben wir dargelegt, loben und preisen wir nun den Arzt. Lieben wir den Befreier aus dem Innersten des Herzens heraus, mit all unserer Kraft, deren wir fähig sind; lieben wir den Erlöser. Ihm allein, dem Einen, kommt es zu, ohne Sünde geboren zu sein in der Ähnlichkeit mit den Sündern. Ohne Sünde lebte Er mitten unter den Sünden anderer. Ohne Sünde ist Er gestorben wegen der Sünden anderer. Unsere Schwäche wollte Er mit uns teilen, nicht aber unsere Bosheit; denn Anteil haben wollte Er an unserer Schwäche, damit Er löse unsere Bosheit.“

<sup>2)</sup> „Kein größeres Geschenk konnte Gott den Menschen geben, als daß Er Sein eigenes Wort ihnen als Haupt gab und daß Er sie zu Gliedern dessen machte, durch den Er Alles geschaffen; auf daß dieses Wort sei Sohn Gottes und Menschensohn, der eine Gott mit dem Vater, ein Mensch mit den Menschen; der da bete für uns, der da bete in uns, der da angefleht werde von uns. Er betet für uns, denn Er ist unser Hohepriester; Er betet in uns, denn Er ist unser Haupt; Er wird von uns angefleht, denn Er ist unser Gott.“ „Was kann es Seligeres für dich geben, o Mensch, als daß du, wie du in deiner Hand gleichsam hast dein Leben, so in deinem Willen hast dein Heil.“

„Was sollen wir dem Herrn darbringen für Alles, was Er uns gethan!“ Gefangene, Sklaven waren wir unter dem Teufel; und jetzt sind wir durch Ihn so überreich erlöst, daß wir Genossen sind, wenn wir nur wollen, an seinem Tische, in seiner Herrschaft, in seiner Liebe. Er ist unsere Erlösung; Er sei unsere Liebe, unsere Sehnsucht Jesus Christus. Wolle geheilt werden, o Mensch, von der so großen Schwäche, vom unermesslichen Gland der Erbsünde; und du bist geheilt.

---

<sup>1)</sup> Ps. 101.: „Exaggeravimus morbum, laudemus et medicum. Amemus liberatorem totis medullis cordium, totis praecordiorum affectibus diligamus Redemptorem, qui solus unus est, qui sine peccato natus est in similitudinem peccati; sine peccato vixit inter aliena peccata; sine peccato mortuus est propter aliena peccata; et licet particeps factus sit nostrae infirmitatis, non tamen iniquitatis; ut ex quo nobiscum communicavit infirmitatem, solveret nostram iniquitatem.“

<sup>2)</sup> Ps. 85.: „Nullum majus donum Deus praestare posset hominibus, quam ut Verbum suum, per quod condidit omnia, faceret illis caput et illos tanquam membra ei coaptaret; ut esset filius Dei et filius hominis; et unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus; qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster. Ps. 101.: Quid autem in te beatius, quam ut tanquam in manu tua vitam, sic habeas in voluntate sanitatem tuam.“

## Zweites Kapitel.

### Die reine Natur.

Nr. 31.

#### Allgemeine Gesichtspunkte.

„Rette mich, Gott: denn eingebrungen sind bis zu meiner Seele die Wasser“ (Ps. 68).

So schreit aus der Tiefe, wo sie sich befindet, die menschliche Natur; so schreit sie zumal in unserer Zeit. Wenn jemals die Menschennatur in beinahe handgreiflicher Weise ihre hohe, über alle Natur hinausgehende Bestimmung und den in ihr bestehenden Mangel an Mitteln, um derselben gerecht zu werden; wenn sie je das in ihre tiefsten Tiefen versenkte und alles Andere, alle Vermögen und Fähigkeiten, alle Zustände und Kräfte in ihr durchbringende und gleichsam tragende ungemessene Elend zum Ausdruck gebracht hat; — so ist es in unseren Tagen.

Wer unter den Menschen möchte nicht sich freuen, wenn er sieht, wie weit menschlicher Fleiß und menschliche Betriebsamkeit, setzen wir hinzu, menschliches Talent, es in der Beherrschung der Natur gebracht. „Wir suchen, die Schranken, welche Zeit und Raum uns ziehen, zu durchbrechen,“ sprach einst im deutschen Reichstage der erste Leiter der Post- und Telegraphenanstalten. Und so sehr unrecht hatte er nicht. Mit Blitzesschnelle fast gelangt eine Nachricht von einem Ende der Erde zum anderen. Und wenn früher Monate und Jahre notwendig waren, um in entfernte Länder zu gelangen, damit man da sehe und forsche; so kann man jetzt nach Tagen und Wochen rechnen. Die allgemeinsten, gewaltigsten Kräfte der Natur hat der Menschenggeist zu händigen und in den Dienst des Menschen zu stellen gewußt. Das Licht zeichnet, das Feuer setzt mit Leichtigkeit Alles in Bewegung, was man will: das kleinste Mädchen sowohl an einer Maschine wie die schwersten Eisenkolosse. Man ist daran, das Sternensfirmament sich selber im Bilde darstellen zu lassen; mathematisch genau mißt man die Kraft, mit welcher die Gestirne da oben hier unten im Stoffe arbeiten; den Weg berechnet man, den der Lichtstrahl zurücklegt, und seinen erhabenen Einfluß auf das Auge; und wie der Menschenggeist da hoch oben luftwandelt, so schreckt ihn auch die Meerestiefe nicht ab, zu zersetzen und zu zerlegen das, was auf dem Meeresgrunde kriecht und blüht.

Die Vernunft im Menschen bezeugt heute mehr wie je, daß die Naturkräfte, welche hier im Stoffe wirken, berufen sind zu dienen dem Menschen, nicht aber seinen Geist zu fällen. Ober steht dieser etwa nun still bei seinen hohen Errungenschaften? Weniger wie je. Die Erde mit Allem, was sie enthält, birgt nicht das Heim, die schließliche Ruhe für den Menschenggeist. Nur rastloseres Suchen, nur ausgedehnteres Ahnen, nur mühevollere Arbeit ist die Folge aller Herrschaft, welche die Menschennatur über den Stoff und die in diesem waltenden Kräfte nach so vieler Anstrengung erworben hat. Ober

wäre eben diese Raftlosigkeit, dieses Suchen, diese endlose Mühe der letzte Endzweck für die menschliche Natur?

Dieselbe wäre dann ein Strom ohne Quelle und ohne Mündung; ein Lichtstrahl ohne Leuchtkörper, von dem er ausgeht, und ohne Gegenstand, auf den er fällt; ein Wandeln ohne Beginn und ohne Schlupunkt. Freilich meint Lessing, „er möchte, wenn ihm die Wahl gelassen wäre, lieber das Suchen nach Wahrheit wählen wie die Wahrheit selber.“ Doch kann, wenn darin kein Widerspruch liegen soll, dies bloß von einer Teil-Wahrheit gelten, nicht aber von der unbeschränkten Fülle der Wahrheit. Denn man sucht eben die Wahrheit nicht des Suchens halber, sondern um zu erkennen; und eine Teil-Wahrheit entzündet um so mehr das Verlangen nach der Fülle der Wahrheit, weil sie in ihrer Weise das Auge öffnet nach dem Unendlichen hin, was fehlt.

Nein; die Natur bringt dem Menschen nicht sein Endziel entgegen; dies beweist sie um so mehr, je tiefer sie erfaßt und beherrscht wird. Alle Kräfte der Natur im Menschen und außerhalb dienen dem Menschen einzig dazu, um ihm und zwar eine jede mit der ihrer innersten Natur eigentümlichen Einbringlichkeit zu verkünden, daß sein Endzweck, seine Vollendung über alle natürliche Kraft hinaus liegt.

Ober hat etwa die Herrschaft, welche der Mensch über die Kräfte der Natur unter großem Kampfe und harten Schwierigkeiten sich erworben, das Wohl des Menschengeschlechts im selben Maße zur Folge gehabt? Das gerade Gegenteil ist der Fall. Nie war die Menschheit so zerrissen in ihrem tiefsten Innern wie in der Gegenwart. Wie ein Heerlager sieht es aus in den sogenannten civilisierten Staaten; und der erste Nutzen, welcher aus den staunenswerten Erfindungen des Menschengeistes sich ergibt, ist der für das Heerwesen, für Krieg und Kampf. „Die festeste Stütze des Staates“ nannte ein großer Heerführer unserer Zeit die Armee. Was heißt das anders wie daß als tiefste Grundlage für die menschliche Natur immer mehr hervortritt der Streit, der Gegensatz der Interessen, der Widerspruch im Charakter der verschiedenen Völker. Das Kriegsführen ist organisiert, wie man das Gebauen der Felder, die Arbeit in den verschiedenen Handwerken, den Unterricht organisiert. Nicht selten ist gerade diese Organisation die treibende Kraft für die endlosen Erfindungen des Menschengeistes; man erblickt die Übergewalt eines Volkes darin, daß es schneller kriegsfertig, wirksamer im Zerstören, ausbauern in der Bestreitung der erforderlichen Kosten ist. Und damit, ist man fast versucht zu sagen, so recht scharf es hervortrete, wie Widerspruch, Kampf, Gegensatz die traurige Grundlage der menschlichen Natur in ihrem eigenen Innern bilden, soll jeder halbwegs Gesunde die Anlage zum Soldaten haben. Man dürfte darüber spotten, wollte jemand behaupten, alle Bürger in einem Volke müßten den Landbau erlernen, alle müßten die Anlage zum Schlosser oder zum Anstreicher haben, alle müßten studieren können; — aber darin findet niemand einen Gegenstand des Spottes, daß alle den Kriegerberuf haben sollen. Denn ohne daß man sich darüber klar wird, offenbart man mit solchem Vorgehen nur, was im Innern der menschlichen Natur für ein allgemeines Elend herrscht. Alle sollen — so will es die Gegenwart — streiten und zwar kunstgerecht streiten können.

Und wenn dies der einzige Streit wäre, der des einen Volkes mit dem anderen! Aber alle Klassen der menschlichen Gesellschaft sind aufgerüttelt; eine jede will herrschen; die eine die andere ausbeuten. Millionen Arbeiter sind im wohlgeordneten Gegensatz zu aller staatlichen Ordnung

und reichen sich unter den verschiedenen Völkern die Hand. Nicht als ob sie selbst ein in sich geregeltes Ganzes wären, fähig, das menschliche Wohl zu befördern; sondern ihre Verbindung ist nur insoweit und zu dem Zwecke organisiert, damit der geregelte Gang der Staatsverwaltung gelähmt, damit zerstört werde. Unter ihnen selbst wachen sie eiferfüchtig, daß dem einen nicht mehr Einfluß werde wie dem anderen. Die Arbeiter sehen nur auf ihren Vorteil; die Industrie sieht nur auf den ihrigen; der Landbau sieht nur auf den seinigen, die Armee hat nur sich vor Augen; das Handwerk will nur für sich sorgen. Und was folgt daraus? Daß jeder Zweig des Volkslebens seinem Verderben entgegensteilt; denn die Menschennatur bedarf eben aller dieser Zweige und sie bedarf dessen, daß alle sich gegenseitig unterstützen und daß der eine im Wohlsein des anderen sein eigenes Wohl erkenne. Sowie der Körper zu Grunde geht, wenn das Auge nicht für das Gehen der Füße sehen, die Füße nicht gehen wollen der Befriedigung des Auges halber; wenn die Zunge nur immer für sich Wohlgeschmack haben will und das, was für den Magen nahrhaft ist, verschmäht; — wie ein Gebäude verdorben ist, wo die Fenster allein sich breitmachen und der Thüre nicht den Platz gönnen; — so verlangt es die menschliche Natur, daß die eine Gesellschaftsklasse der anderen dient; und sieht eine jede solcher Klassen nur auf sich, so thut sie nichts Anderes, als sich selbst und das Ganze zu Grunde richten.

Hier liegt die nächste Folge der Herrschaft vor, die der Menschengeist mit seinen natürlichen Kräften über die stoffliche, sichtbare Natur heutzutage erworben hat: Mangel an freier Selbstständigkeit, an Unabhängigkeit, an bestimmender Kraft. Man tröstet sich mit hochklingenden Worten. Nie hat man eine Zeit so hoch gepriesen als die Zeit der Freiheit, der Selbstständigkeit, der Unabhängigkeit, wie die gegenwärtige; und niemals war dieses Lob weniger in der Wirklichkeit begründet. Eiferfüchtig bindet die offizielle Staatsgewalt jegliche Kraft, die man nicht mit der Elle messen, nicht chemisch zerlegen, von welcher der menschliche Blick nicht die Wirkung mathematisch genau vorhersehen kann. Zwang für den Unterricht, Zwang für die Kriegstüchtigkeit, Zwang für die Sprache, Zwang für die Übernahme von Ämtern, Zwang für Alles, was am tiefsten in die menschliche Natur einschneidet. Und was die Staatsgewalt für das Ganze ist, das ist dann der einzelne Beamte, die einzelne Fabrik, der einzelne Betrieb für seinen Teil.

Welch demütigendes Bekenntnis für die menschliche Natur! Zwang umgiebt sie von allen Seiten und manchmal sogar zu ihrem eigenen Besten, was sie nicht zu erkennen vermag. Man hat die Naturkräfte durchforscht, man versteht sie zu bewältigen und für den mannigfachsten menschlichen Gebrauch zu benutzen; hat man etwa von diesen selbst Naturkräften die Ellaverei des Geistes gelernt? Es ist eine sonderbare Thatsache; aber sie besteht! Seit dem äußerlichen, eigenartigen Aufschwunge, den der Geist des Menschen in seiner Macht über die Natur gewonnen, ist im Volksleben der civilisierten Welt immer ein Gewaltmensch dem anderen gefolgt. Die Fähigkeit zu regieren geht in der menschlichen Gesellschaft verloren. Man läuft lieber träge in den Geleisen eines einzelnen Menschen, der durch sein Talent eine hervorragende Stellung erlangt hat, als daß man selber denkt. Er taucht bald in diesem Volke auf bald in jenem und giebt so für eine Zeit seinem Volke selbst eine leitende Macht; — aber beinahe willenlos unterwerfen sich die anderen Völker diesem Einflusse; es ist als ob bei ihnen der Boden für Genies im Leiten der Menschen unfruchtbar geworden wäre. Die Fähigkeit zu regieren ist vermindert, eben weil man sich einseitig der groben Natur

hingiebt; man meint, regieren sei Gewalt üben. Zu jeglichem Regieren, d. h. zum bestimmenden Eingreifen in irgend welche Lebensverhältnisse gehört als Wesensbedingung, daß man sich das Beste der anderen als Zweck vorsetze; und zum wahren Regieren eines Ganzen gehört, daß man sich das Beste dieses Ganzen als bestimmenden Zweck vorlege. Jede von den im Stoffe waltenden natürlichen Kräften aber wirkt von sich aus so, als ob es keine andere gäbe. Im Feuer liegt kein Maß, um sein Brennen zu zügeln; es weiß nur zu brennen. Im Lichte liegt kein Maß, um sein Leuchten zu begrenzen; es weiß nur zu leuchten. Und dasselbe gilt ähnlich von allen anderen derartigen Kräften. Die grenzenlose Hingabe an sie hat den Menschen daran gewöhnt, einseitig nur seinen Vorteil vor Augen zu haben; dabei freilich auch im Streben nach diesem sich zu täuschen. Denn der Mensch hat eben eine vernünftige und, insoweit die Vernunft reicht, vom Stoffe losgelöste, von allem natürlichen Zwange freie Natur. Gemäß ihr kann er andere Wesen in sich eintreten lassen und diese nicht nach seinem Vorteile, sondern nach dem ihrigen und ihrer Seinsweise angemessen leiten; und so findet er, wenn er seiner vernünftigen Natur folgt, sein Wohl darin, daß er das anderer vor Augen hat. Das heißt frei leiten: unabhängig von eigener Willkür andere regieren, über die sinnlich wahrnehmbaren Kräfte der Natur hinaus selbständig, nicht unter denselben über Anderes bestimmen.

Weil nun der Glanz jener Macht, welche der Mensch heute über die Naturkräfte mit hoher Ehre ausübt, von sich aus und thatsächlich, wie es klar vor aller Augen liegt, Zerrissenheit, Verderben für das höchste Gut im Menschen, für seine Freiheit und Selbständigkeit, zur Folge hat; — ist dieser Glanz deshalb vom Übel? Dies wäre dasselbe wie behaupten, daß das Feuer vom Übel sei, weil es, sich selbst und seiner Kraft überlassen, mit verheerender Schnelligkeit alle Menschenwerke verdirbt. Mäßige dieses Element; und es ist segensreich. Lerne, o Mensch, die Naturkräfte, in deren Inneres du mit so viel Talent eingetreten bist; lerne es, dieselben noch des weiteren zu deinem wahren Besten, zum Besten anderer zu benutzen; lerne es, sie dermaßen in der entscheidendsten, in endgültiger Weise zu beherrschen, daß du nicht ihr Sklave seiest, sondern sie vielmehr zu deinen Diensten stehst; — und zu höchstem Segen werden die Naturgewalten in deinen Händen werden.

Das ist der Fluch, der in unserer Natur liegt, daß wir Gottes Werk benutzen wollen ohne Gott. Et sine Deo in hoc mundo; so zeichnet der Apostel mit wenigen Worten den ganzen Inhalt des menschlichen Glends. Rufe mit dem Palmisten und fange damit an in allem deinem Wirken: „Kette mich, Gott.“ Alle Kraft in der Natur ist beschränkt. Überläßt du dich ihr, so kann eine Demütigung und Erniedrigung der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gar nicht ausbleiben. Nur eine einzige Kraft, die von keiner beschränkten Natur abhängig ist, die ganz und gar frei in sich selber ruht, kann den Menschen zu seinem unbeschränkten Wohle, wie dies seine Freiheit verlangt, führen.

Das regt den Palmisten auf, zu rufen: „Kette mich, o Gott,“ und damit sein heiliges Lied zu beginnen; weil unsere ganze Natur nur in Gott ihre Vollendung finden kann und doch in ihrem Innern keinerlei Kraft ist, diese Vollendung zu suchen oder gar zu erreichen. Himmelssehnsucht liegt in ihr; und am Boden krümmt sie sich gefesselt. Ihr Flug soll die höchsten Höhen durchdringen, bis zur „Sonne der Gerechtigkeit“ hin; und sie hat weder Augen, um diese Höhe zu erkennen, noch Flügel, um sich dahin

zu erheben. Sie kann nirgends glücklich sein wie im Dreieinigen; und keinerlei Vermögen besitzt sie, um dieser Seligkeit theilhaftig zu werden. Nur in unbestimmter Weise zu flehen vermag sie: „Rette mich, Gott.“ Und was veranlaßt sie zu diesem Flehen hier auf Erden:

„Denn eingebrungen sind die Wasser bis zu meiner Seele.“ Lernen wir hier vom Propheten, welchen Nutzen das Elend in uns selbst und in der Menschheit uns bringen soll. Auch wenn die menschliche Natur nicht verderbt wäre, müßten wir flehen: „Rette mich, Gott.“ Denn in all ihrer Reinheit würde sie nicht die Kraft in sich besitzen, zu ihrer Vollendung zu gelangen; nur Gottes Kraft könnte sie dahin führen. Aber sie hätte es gewissermaßen schwerer zu erkennen, daß nur bei Gott ihre Rettung sei, wenn sie umgäbe die Kraft und der Glanz der Natur in ihr selber und um sie herum. Wie leicht ist es ihr aber jetzt gemacht. Der Mensch hat nur die Augen aufzumachen; in sich hinein und um sich herum hat er nur zu schauen, damit ihn von allen Seiten das Elend zu Gott ziehe und ihn lauter wie Donnerstimme ins Herz rufe: Wenbe dich zu Gott.

Welche Freude hat nicht der arbeitsame Fischer an dem Strome, der an seiner Hütte vorbeirauscht! Er spendet ihm Nahrung, er erfrischt ihn, er ergötzt sein Auge. Es kommt ihm vielleicht kaum der Gedanke, daß er diese Freude Gott verdanke und daß er Ihn deshalb preisen müsse. Aber daß dieser selbe Strom sich erhebe, sein Bett überschreite, immer höher und höher hinaufsteige an seinem Häuschen und weit und breit keine Rettung ersehe; daß er des Fischers Füße, seine Brust, seinen Hals berühre; — o wie inbrünstig wird dieser da zu Gott sich wenden: „Rette mich, o Gott.“ So ist es mit dem menschlichen Elende. Täglich, stündlich mahnt uns innere Angst, äußere Armut, Krankheit, Verlassenheit, Schimpf, Verachtung, Verlust der Habe und wie alle diese „Wasser der Trübsal“ heißen, die uns gleichsam bis an den Hals gehen, und schließlich der Tod selber, daß wir mit dem Propheten rufen sollen: „Rette mich, o Gott,“ damit ich nicht hier auf Erden Leid und Trübsal und in der Ewigkeit Pein und Qual habe.

Der Psalmist aber geht noch tiefer. Er spricht nicht von diesen Wassern der Trübsal, sondern von den Wassern, „die da einbringen bis zur Seele.“ Welch andere Wasser können dies sein, wie die Wasser der Erbschuld, welche die Seele selbst besiedeln. Denn der Prophet fährt fort:

„Festgehalten bin ich im Schmutze der Tiefe: und es ist keine Substanz.“ Mit diesen Worten malt der königliche Sänger so recht die Natur der Erbschuld und wie von einem Menschen zum anderen eine Schuld der Seele fortgepflanzt werden kann. „Festgehalten bin ich“; sagt er. Wie können „die Wasser“ bis in die Seele eintreten? In der Weise, daß sie die Seele „festhalten“. Nicht sluten sie selbst in die Seele. Nicht bewirkt die Schuld Adams etwas positiv oder unmittelbar in der Seele. Nein; aber sie verdirbt das Fleisch vermittelt des unbotmäßigen Fortpflanzungstriebes. Im Bereiche der Natur aber hat die Seele am Ende keine andere Kraft, um wirken zu können, wie ihre sinnlichen Kräfte. Die Vernunft ist ja angewiesen, ihren Erkenntnisgegenstand mitten im Stoffe zu suchen; der Wille richtet sich auf einzelne Güter, soweit die Eindrücke der Sinne dieselben vorstellen. Sagen also, das Fleisch ist verdorben durch die Fortpflanzung von Adam her, ist ebensoviel wie sagen, daß der Seele im Bereiche der Natur alle Kraft genommen ist, um ihren Zweck und das Beste der menschlichen Natur zu verfolgen. Sie ist wie ein hungerner, der wohl essen kann, aber keine Speise vor sich hat; wie ein Vogel, der wohl fliegen

kann, dem aber die Flügel beschnitten sind. Nicht die Kraft zu fliegen hat man dem Vogel genommen, sondern das äußere Werkzeug dafür. Und deshalb kann er nicht fliegen, obgleich er dies seiner Natur schuldet; er sitzt fest am Boden. Nicht den Hunger im Magen hat man gemacht, sondern die Speise, das äußerliche Werkzeug der Befriedigung des Hungers, hat man fortgenommen; und deshalb besteht der Hunger und bleibt dann auf Grund der Natur des Magens für den betreffenden gegenüber dieser Natur die Schuld, zu essen.

Ähnlich hat der Wille als Seelenvermögen im einzelnen Menschen nicht den Abfall vom letzten Endzwecke bewirkt; in ihm ist keine Zuwendung zu einem positiven Gute, welche den Mangel in der Seele zur Folge hätte. Aber die sinnlichen Kräfte stellen sich nicht mehr vor als weiter bestimmbar durch den vernünftigen Willen, als Nahrung gleichsam für selbst; sondern sie bringen ihre Anhänglichkeit an bestimmte einzelne Güter je nach ihrer verschiedenen Natur bereits mit sich und kommen demgemäß mit ihren Regungen nach gewissen Seiten hin der Vernunft zuvor. Die Nahrung aus der sinnlichen Welt fehlt der Seele; und deshalb liegt sie am Boden. Die Wasser der Begierlichkeit strömen nicht in sie hinein; sondern „bis zu ihr“ usque ad animam meam; wie die Wasser, welche jemanden zu Boden reißen, nicht in ihn strömen, sondern ihn niederdrücken, daß er nicht aufstehen kann. Da aber mit der Seele es verbunden bleibt, daß sie nicht innerhalb der beschränkten Natur ihren letzten Endzweck haben kann, bereits auf Grund ihrer Freiheit; so schuldet es die Seele ihrer von Gott gegebenen Natur, daß sie nicht endgültig hafte an irgend einem beschränkten Gute; und somit wird sie schuldig ihrer Natur gegenüber. Und da über aller beschränkten Natur nur Gott ist, sie also nur in Gott ihren Zweck finden kann, so ist dies an sich betrachtet eine moralische Schuld; eine Schuld nämlich, die den schlechthin letzten, nicht weiter mehr bestimmbar Endzweck betrifft. Darin nämlich unterscheidet sich die moralische Schuld von der rein natürlichen, daß letztere wohl vom nächsten unmittelbaren Zwecke sich abwendet und mit Rücksicht darauf ein Übel ist, jedoch mit Rücksicht auf einen höheren Zweck zu etwas Gutem dient oder dienen kann; wie z. B. das Vergehen der Pflanze der Nahrung des Thieres nützlich ist. Die moralische Schuld aber ist endgültig etwas Schlechtes; sie kann nicht mehr, soweit es den schuldigen Teil betrifft, zu etwas Höherem nützlich sein; sie ist schlechthin ein Übel.

Treffend also sagt der Psalmist: „Festgehalten bin ich in der Tiefe des Schmutzes“; denn das ist der tiefste Abgrund des Schmutzes, wo eben nur Schmutz ohne jeglichen Nutzen ist. Und festgehalten ist der Mensch in der Erbsünde; er hat sich nicht selbst hineingeworfen; er wird festgehalten durch seine eigene Natur, auf Grund deren allein er Leben und Sein hat, und zwar vermittelst der nicht zu ändernden Abstammung vom ersten Stammvater. „Und es ist keine Substanz.“ Sie hat keinen Halt, diese Seele, in ihrer eigenen Natur. Die Substanz, in der sie ist, die sinnliche Natur, ist als Grundlage für alles Thätigsein keine, soweit es den letzten Zweck gilt.

Damit zeichnet der Psalmist zugleich den Unterschied zwischen der reinen Natur und zwischen der mit der Erbsünde belasteten, mit der gefallenen. In der reinen Natur hätte jeder Sünder, nämlich jeder, welcher an einem zeitlichen Gute wie an dem letzten Endzweck gehaftet hätte, sich selber „in die Tiefe des Schmutzes“ geworfen. Und da in seiner Natur von vornherein keine irgend welche Festigkeit gewesen wäre, weder für das Gute

noch für das Böse, und ebensowenig eine Herrschaft über alles Sinnliche durch die Vernunft und durch den entsprechenden Willen; so konnte er auch solche Festigkeit oder solche Gabe überhaupt nicht verlieren. Er hatte keine Schuld seinen Nachkommen gegenüber, eine derartige Gabe fortzupflanzen; und somit hätte er auch keine Schuld fortgepflanzt. In der gefallenen Natur aber „liegt der Mensch im Schmutze“ von vornherein und „er hat keine Substanz“, d. h. keine Kraft für das Gute: für sein eigenes vernunftgemäßes Beste.

Und doch war er so hoch gestanden:

„Ich kam bis auf die Höhe des Meeres: und der Sturm hat mich untergetaucht.“ Damit zeichnet der Psalmist die Erbsünde als den Mangel an der Erhabenheit, welche einstmals die Höhe des Meeres der menschlichen Natur bildete. Denn die Ungerechtigkeit war keine heiligmachende Gnade; diese wird nur der Person als solcher verliehen. Sie war vielmehr „die Höhe der menschlichen Natur“ selber, welche von dieser Natur weder verlangt werden kann noch ihre Quelle in ihr hatte, jedoch nur den Bereich der natürlichen Kräfte dem Wesen dieser Kräfte nach vollendete. Dahin kam die menschliche Natur in Adam. Dahin kommt sie noch in den Gedanken ihrer Vernunft; denn wohl kann die Vernunft es bestimmen, zu welcher Vollendung die natürlichen Kräfte im Menschen gelangen können und welche Vollendung von ihnen auszuschließen ist. Adam hat den Ansturm der Schlange nicht bestanden; und da die Ungerechtigkeit ihrem ganzen Wesen nach zur Natur gehörte mit Ausnahme ihrer Quelle, der heiligmachenden Gnade, die Gott, wenn Adam nicht gesündigt, allen Menschen aus reiner Güte verliehen hätte, so folgte, daß „untergetaucht wurde“ in diesem „Sturme“ die ganze menschliche Natur. Und auch jetzt, wie gern verweilt der Mensch mit seiner Vernunft „auf der Höhe des Meeres“! Wie freut er sich an den Fortschritten seiner Natur; an der Herrschaft, die sie ausübt! Wie stellt sich ihm so glänzend manchmal die Zukunft vor, wenn, wie er so gern sagt, alle Seelenkräfte voll entwickelt sein werden! Aber der Sturz in die Tiefe der nackten Wirklichkeit läßt nicht lange auf sich warten. Die Notdurft des Lebens ist der Sturm, der ihn alsbald von der Höhe des Meeres seiner Vernunft herunterwirft. Gerade wenn die Menschheit auf dem Punkte zu sein scheint, unermülich fortzuschreiten in ihrer sogenannten Entwicklung; da brechen Stürme herein, die sie wieder untertauchen tief in das Meer der Barbarei, der Willkür, der Knechtschaft. Da heißt es:

„Ich habe mich abgemüht im Schreien; heifer ward meine Stimme: schwach wurden meine Augen, da ich hoffe auf meinen Gott.“ Aus der Schuld kann nie etwas Gutes kommen; sie ist reiner Mangel. Aber das durch die Schuld Gemißbrauchte, die Folgen der Schuld, können zum Guten dienen. Worin besteht die Schuld in der Erbsünde als Erbsünde? Im Mangel an der Zuwendung zum letzten Endzweck, soweit die natürlichen Kräfte dieser Zuwendung dadurch dienstbar sein können, daß sie bei keinem einzelnen beschränkten Gute endgültig haften, wenn sie auch nicht auf den letzten Endzweck positiv zeigen oder ihn erreichen können. Solcher Mangel kann für sich allein zu nichts dienen, er ist vollständig unbrauchbar. Aber von ihm als dem formalen Princip in der Erbsünde werden gemißbraucht, d. h. von der Ordnung der Vernunft entfernt, die niederen Kräfte, welche die Verbindung der menschlichen Natur mit der Außenwelt herstellen; und es folgen aus diesem Mangel die körperlichen Leiden, den Tod miteingeschlossen.

Diese gemißbrauchten Kräfte dienen nun dem Propheten, um sich zu Gott zu wenden und auf Ihn seine Zuversicht zu setzen. Daß in seiner Natur keine „Substanz“, d. i. kein Halt ist mit Rücksicht auf den letzten Zweck, das treibt ihn nicht zu Gott; es ist dies der Mangel im Willen, die Schuld selber, welche er geerbt. Aber daß er mit Last und Mühe beladen ist, die traurige Unordnung in seinen inneren Leidenschaften, die Blindheit seiner Augen, d. h. seiner Vernunft, dies Alles wendet ihn ab vom Weltlichen und zieht ihn als zu seiner einzigen Zuflucht zu Gott.

Und mögen dann „vervielfältigt werden seine Feinde mehr als die Haare des Hauptes: seine Feinde, die ihn ohne Grund hassen; mögen sie gestärkt werden, seine Feinde, die ihn unge-rechterweise verfolgen; mag er bezahlen, was er nicht geraubt hat;“ — es kann ihn nichts von seinem Gotte losreißen.

Das ist der Weg, um sogar von dem ererbten Elende Nutzen zu ziehen: die Strafen lieben, welche der Sünde gefolgt sind, und alle Sünde wegen ihrer Bosheit um so mehr hassen und verabscheuen; diesen Weg wandelte der Prophet. Warum?

„Gott, Du kennst ganz und gar meine Thorheit: und meine Vergehen sind vor Dir nicht verborgen.“

Wenn der Psalmist bis jetzt beschrieben hat, wie die Not und das Elend, die „Wasser der Trübsal“, ihn zu Gott gelenkt haben; so giebt er hier den tiefsten Grund an. Gott hat Erbarmen gehabt mit seinem Elende. Gott hat ihm das Gebet auf die Lippen gelegt. Gott hat ihn gelehrt, die Thorheit in seiner eigenen Natur kennen zu lernen; jene Thorheit in ihm, die da von Gott abwendet, „die da sagt, es ist kein Gott.“ Gott hat das Bild des Sündenelendes vor den Augen seines Geistes aufgerollt. Er hat ihm die Wasser gezeigt, die ihn zu verschlingen drohten, den Schmutz, in dessen Tiefen er niedergebeugt war, die Kraftlosigkeit, die ihm das Streben nach der Vollendung und selbst die Erkenntnis all dieses Elends zur Unmöglichkeit machte; Gott „hat nicht das Gebet des Propheten und seine eigene göttliche Barmherzigkeit von ihm entfernt.“

Ist die Welt „ohne Gott,“ so schlägt selbst der größte Fortschritt in der Bewältigung der Natur zum Verderben aus; anstatt Freiheit bringt er Knechtschaft, anstatt Selbständigkeit Erniedrigung, anstatt Vollendung Mangel. Mit Gott aber wird selbst die Schwäche stark, das Leid Freude, der Tod Leben.

Wir werden das so recht sehen, wenn wir jetzt die verschiedenen Zustände der menschlichen Natur prüfen: nämlich die „reine Natur“, die „Urgerechtigkeit“ und die „gefallene Natur“; und dann am Schlusse die Erbschuld gegenüberstellen der unbefleckten Empfängnis als dem vollendetsten Heilmittel gegen diese Schuld in einer Person, die von Adam wie alle anderen abstammt.

Was die „reine Natur“ nun zuvörderst betrifft, so behandeln wir im ersten Paragraphen den Standpunkt der eigentlichen Frage; im zweiten legen wir das Wesen der „reinen Natur“ und die etwaigen Folgen derselben eingehender dar.

Der erste Paragraph wird enthalten: 1. Die beiden hier in Betracht kommenden Ansichten; und 2. unsere Ansicht.

§. 1.

Der Standpunkt der Frage.

Es handelt sich hier zuallererst um kirchliche Aussprüche. Als 26 der propositiones damnatae des Bajus ist verurteilt der Satz: <sup>1)</sup> „Die Unversehrtheit bei der ersten Erschaffung war keine ungeschuldete Erhebung der menschlichen Natur, sondern deren natürliche Beschaffenheit.“ Als 78. ist verurteilt der Satz: <sup>2)</sup> „Die Unsterblichkeit des ersten Menschen war keine Wohlthat der Gnade, sondern natürliche Beschaffenheit.“ Als 79.: <sup>3)</sup> „Die Meinung der Gelehrten ist falsch, daß der erste Mensch von Gott geschaffen und weiter entwickelt werden konnte ohne die natürliche Gerechtigkeit.“

Nr. 32.

Die erste Ansicht.

Die erste Ansicht läßt sich kurz in den Satz zusammenfassen: Der Zustand der reinen Natur ist möglich, wenn die Macht Gottes, absolut in sich betrachtet und außerhalb des gewöhnlichen Laufes der Dinge, in Betracht kommt; — er ist nicht möglich, weil nicht zulässig für die Macht Gottes, soweit sie vom gewöhnlichen Gange der Natur her erschlossen wird. Es wird da also unterschieden zwischen der potentia Dei absoluta und extraordinaria, welcher gegenüber der status naturae purae möglich genannt wird; und der potentia Dei ordinata oder ordinaria, welcher gegenüber dieser selbe status nicht für möglich gehalten wird. Suarez erinnert zwar daran, ein solcher Unterschied sei nicht zulässig; denn selbstverständlich könne Gott, als allmächtig in sich betrachtet, die Gaben des Urzustandes geben oder nicht geben; und somit sei hier nur die Rede von der potentia ordinaria, welcher gemäß Gott der natürlichen Hinnneigung und den natürlichen Bedürfnissen der Dinge bei seinem Einwirken entspricht. Offenbar aber dreht sich eben die Frage darum, ob die Gaben des Urzustandes derartig sind, daß sie zur Natur mit gehören. Wäre das Letztere der Fall, so müßte Gott sie verleihen, wollte er anders die menschliche Natur gründen; und würde die Abwesenheit derselben zwar die gefallene, d. h. die von dem, was ihr schlechthin als einer Natur gebührte, abgefallene Natur bedeuten, aber dies wäre kein freiwilliges Abfallen, da die Natur nicht gehabt hätte, was ihr gebührte. Die Zulässigkeit des gemachten Unterschiedes also kann schwerlich bestritten werden. Er wird auf zwei Stellen des heiligen Thomas gestützt, die anders nicht miteinander versöhnt werden zu können scheinen.

Die erste ist folgende: <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio.

<sup>2)</sup> Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio.

<sup>3)</sup> Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse creari et institui sine justitia naturali.

<sup>4)</sup> 2. dist. 31. q. 1. art. 2. ad 3.: „Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in

„Es konnte Gott vom Beginne an, als er den Menschen bildete, auch einen anderen Menschen aus Lehm formen, welchen er in den Verhältnissen seiner Natur ließe, daß er nämlich sterblich und dem Leiden zugänglich sei und den Gegensatz der Begierlichkeit zur Vernunft fühle. Darin würde in nichts der menschlichen Natur zu nahe getreten werden, weil dies Alles aus den Principien oder Elementen, welche die Natur zusammensetzen, folgt. Dieser Mangel aber hätte nicht den Charakter der Schuld oder der Strafe gehabt; denn nicht im menschlichen Willen würde er begründet gewesen sein.“

Die zweite Stelle lautet folgendermaßen: 1)

„Da Gott in der Weise seine Fürsorge auf die menschlichen Handlungen erstreckt, daß Er die guten belohnt und die schlechten bestraft, so können wir aus den Strafen mit Zuverlässigkeit auf eine Schuld schließen. Nun leidet das ganze Menschengeschlecht unter verschiedenen Strafen, sowohl körperlichen wie geistigen. Und zwar ist unter den körperlichen die hauptsächlichste der Tod, auf welche alle anderen sich beziehen, wie Hunger, Durst zc. Unter den geistigen aber ist die hauptsächlichste die Schwäche der Vernunft, aus welcher folgt, daß der Mensch mit Schwierigkeiten zur Erkenntnis des Wahren gelangt, leicht in Irrtümer fällt und die tierisch-sinnlichen Triebe nicht ganz und gar beherrschen kann, sondern daß seine Vernunft vielfach von selben verdunkelt wird.“

*conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis esset et passibilis et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiret, in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae aut poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset.*

1) IV. C. G. 52.: „Cum Deus humanorum actuum sic curam gerat, ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuatur, ut supra est ostensum, et ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit, quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis. Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales ex necessitate materiae consequentes. Necessae enim, corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea, quae sunt secundum sensum delectabilia, moveri, quae interdum sunt contraria rationi: et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis attingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare.“

Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus propria perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit, ut ei dominaretur; et si aliquid hujus imperii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur, ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit. Et similiter si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur, et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis ei dominetur . . . Sic igitur hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte ejus, quod est in ea inferius; tamen considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest, hujusmodi defectus esse poenales, et sic colligi potest, humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.“

Nun könnte jemand wohl sagen, solche Mängel, seien sie körperliche oder geistige, wären keine Strafe, sondern einfach natürliche Folgen, welche aus der Natur des Stoffes mit Notwendigkeit sich ergeben. Denn notwendig ist der menschliche Körper vergänglich, weil aus untereinander entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt; und notwendig richtet sich das sinnliche Begehren auf das sinnlich Ergößliche, was bisweilen der Vernunft zuwider ist; und ebenso gelangt die Vernunft notwendig unter Schwierigkeiten zur Erkenntnis des Wahren, denn sie hat von sich aus keinerlei thatsächliches Erkennen und steht vielmehr als reines Vermögen da, welches mit Hilfe der Sinne zu thatsächlichem Erkennen gelangen soll, auf welchem Wege wegen der Phantasiebilder ein Abirren leicht möglich ist.

Wer jedoch recht zusieht und die göttliche Vorsehung voraussetzt, welche mit dem einzelnen Bestimmbaren immer eine entsprechende Vollenbung und vollendende Kräfte verbunden hat, der kann mit Grund und hoher Wahrscheinlichkeit urteilen, daß Gott die höhere Natur deshalb mit der niederen vereinigte, damit die höhere diese letztere beherrschte, und ergäbe sich für solches Beherrschen ein Hindernis insoferne eines Mangels in der Natur, daß dieser Mangel durch eine specielle und übernatürliche Wohlthat gehoben würde; — daß somit im vorliegenden Falle, da die Seele von höherer Natur ist wie der Körper, von ihr vorausgesetzt werden kann, sie sei unter der Bedingung mit dem Körper verbunden, daß im Körper nichts sich finde, was der Seele entgegengesetzt sei, kraft deren der Körper lebt. Und ähnlich kann man mit Grund voraussetzen, daß, wenn die Vernunft im Menschen mit dem sinnlichen Begehren in naturgemäßer Weise verbunden wird, von Gott vorgeorgt wird, damit nicht die Vernunft gehindert werde von den Sinneskräften, sondern vielmehr sie beherrsche . . . Es mögen also immerhin derartige Mängel dem Menschen als natürliche erscheinen, wenn die menschliche Natur schlechthin in ihrem niedrigeren Teile betrachtet wird. Wer jedoch auf die göttliche Vorsehung Rücksicht nimmt und auf den Ubel des höheren Teiles der menschlichen Natur, der kann mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, die erwähnten Mängel seien Strafe und das menschliche Geschlecht sei in seinem Ursprunge vom Gifte einer Sünde angesteckt."

a) Zur weiteren Begründung nun werden angeführt dafür daß der status purae naturae an sich, d. h. nur in Anbetracht der Allmacht Gottes, schlechthin möglich sei; daß also, absolut gesprochen, Gott den Menschen hätte schaffen können in diesem Zustande, in welchem er jetzt ist, mehrere Stellen aus Augustin, die zeigen sollen, daß Gott durchaus frei sei im Verleihen seiner Gnade und diese niemandem schulde:

1) „In hohem Grade bewegt die Liebe Gottes und die Furcht Gottes: die Liebe Gottes, weil Er barmherzig ist; die Furcht, weil Er gerecht ist. Denn wer könnte zu Ihm sagen: Was hast Du gethan, wenn er den gerechten verdammen würde? Wie groß ist also seine Barmherzigkeit, kraft deren Er rechtfertigt den ungerechten?“

Man hat sich gegen den Ausdruck, daß Gott den gerechten verdammen könnte, helfen wollen durch die Behauptung einer Textfälschung, so daß statt: si damnaret justum; stehen müßte: si damnaret injustum, daß somit der Sinn wäre: Wer will Gott sagen: Warum thust Du dies,

1) In ps. 70.: „Multum movet Dei amor et timor: timor Dei quia justus est; amor, quia misericors est. Quis enim ei diceret: Quid fecisti; si damnaret justum? Quanta ergo misericordia ejus, ut justificet injustum?“

da Du doch zuläßt, daß jemand ein ungerechter und somit der Verdammnis würdig werde. Besser ist es jedoch, diese Stelle mit anderen Stellen zusammenzuhalten, damit man sehe, was Augustin unter diesem „justum“ verstehe. Er ist gar nicht mißzuverstehen, meinen die Anhänger der vorstehenden Behauptung. Eine andere diesbezügliche Stelle ist folgende:

1) „Ist die Unwissenheit und das Mühevollle mit der Natur gegeben, so beginnt von da an die Seele, Fortschritte zu machen und zu immer größerer Kenntnis und Befriedigung sich fortzuentwickeln, bis in ihr das selige Leben in seiner Vollendung sich findet . . . Wenn solche Unwissenheit und solches Mühevollle im Thun dessen, was recht ist, dem Menschen natürlich ist, so daß er von da beginne, sich aufzurichten zur Seligkeit der Weisheit und der Ruhe, so kann niemand wegen eines solchen Anfangs dem Menschen etwas anhaben wollen. Nur wenn er es versäumt, fortzuschreiten; oder von dem Punkte an, bis zu dem er fortgeschritten, wieder kraft seines eigenen Willens zurückfällt, verdient er mit Zug und Recht Strafe. Sein Schöpfer aber wird in jedem Falle und überall gepriesen. Denn nicht hätte er deshalb den Menschen als einen schlechten geschaffen, weil dieser nicht so vollendet oder in solcher Größe von ihm ausgegangen wäre, wie er einst von vornherein empfangen hat das, was er nur nach einem gewissen Fortschritte, nach einer gewissen Entwicklung hätte sein können.“

Offenbar nennt Augustin in der ersten Stelle jenen Menschen „gerecht“, der in Unwissenheit und Beschwerden angefangen hat zu sein und deshalb nichts in sich hat, dem die Seligkeit, nämlich die Anschauung Gottes, als verdient geschuldet wäre; der aber auch nichts in sich hat, was die Verdammnis verdient, der also nach dieser Seite hin nicht durch die Gerechtigkeit verdammt würde. Die Frage wäre bei einem solchen „gerechten“, der also gerecht ist, weil er in nichts die Verdammnis verdient, die, ob Gott verpflichtet sei, ihm die Gnade zuerst zu geben und so ihn in den Himmel aufzunehmen; oder ob Er ihn in seinen unerforschlichen Ratschlüssen von der seligen Anschauung ausschließen könnte, ohne daß ihn jedoch positive Leiden träfen; was Letzteres ungerecht wäre. Der Fall wäre praktisch, wenn unter den angenommenen Verhältnissen ein Kind stürbe, das weder die Ungerechtigkeit hat noch die Erbsünde, also weder die Seligkeit positiv verdient noch die Verdammnis. Da antwortet Augustin: „Wer will zu Gott sagen: Warum thust Du dies?“ wenn Gott nämlich es von der seligen Anschauung ausschließt, weil es in sich kein Recht dazu hat!

Eine andere Stelle ergibt denselben Sinn, vielleicht noch ausdrücklicher:

2) „Zum Glende gerechter Verdammnis gehört die Unwissenheit und

1) 3. de lib. arb. 12.: „Ignorantia et difficultas, si naturalis est, inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri . . . Si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipit in sapientiae quietis beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit (was oben „justus“ genannt war). Sed, si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi voluerit, jure meritoque poenas luet. Creator vero ejus ubique laudatur. Non enim propterea malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset, accepit.“

2) 1. Retr. 9.: „Ad miseriam justae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae . . . Quam miseriam Pelagiani nolunt ex justa damnatione descendere, negantes originale peccatum, quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sit culpandus Deus, sed laudandus esset, sicut in eodem tertio libro disputavimus.“

die Mühe, welche jeden Menschen begleitet vom Beginne seiner Geburt an . . . Die Pelagianer wollen nicht, daß dieses Elend von der gerechten Verdammnis herrühre, denn sie leugnen die Erbsünde; obgleich, auch wenn die Unwissenheit und das Mühevollle den natürlichen Anfang des Menschen bildete, trotzdem Gott nicht zu beschuldigen, sondern zu loben wäre.“

Augustin kommt damit zuvor dem Einwurfe des Jansenius, wonach die Annahme, daß die Erschaffung des Menschen in seinen rein natürlichen Verhältnissen, also in Unwissenheit verbunden mit Mühe und Schwierigkeit, eine Grausamkeit auf seiten Gottes wäre, welche auf die manichäische Sekte schließen ließe:

1) „Möchte es aber auch wahr sein, was die Pelagianer sagen, daß nämlich die Unkenntnis und das Mühevollle, ohne was kein Mensch geboren wird, die wahren Anfänge seien der menschlichen Natur und keine Strafen der Natur, so würden doch noch die Manichäer den Sieg nicht davon tragen, die da wollen, es gäbe zwei Naturen: die eine sei gut, die andere schlecht.“

Jansenius sagt zwar gegen diese Stelle, Augustin spreche nicht von einer unmittelbar von Gott geschaffenen menschlichen Natur, diese könnte nicht in *puris naturalibus* hingestellt werden; sondern er spreche von einer menschlichen Natur, die ohne Sündenschuld von Adam her fortgepflanzt wäre und die also ihren Anfang in den Nachkommen haben könnte in Unwissenheit und in Schwierigkeiten. Aber das hat nach den offenbaren Worten des heiligen Augustin keinen Wert; denn er spricht von den Pelagianern und diese meinten, in der erstgenannten Weise seien die genannten Mängel mit der Natur gegeben.

Daraus läßt sich die theologische Begründung für die absolute Möglichkeit des *status purae naturae* ableiten. Denn es streitet dieser Zustand nicht wider die Gerechtigkeit Gottes, da die Aufhebung der aus der Natur des Stoffes in der Menschennatur sich ergebenden Mängel dieser letzteren nicht geschuldet ist; und somit von seiten der Natur selber kein zwingender Grund dafür vorliegt, daß Gott nicht den Menschen, wie Thomas sagt, „seiner Natur überlasse;“ wie z. B. diese Natur verlangt, daß, wenn Gott einen Menschen machen wolle, er ihn als vernunftbegabt hinstelle:“) „Durch den Wink allein und durch den Willen des Vaters wird die Kreatur zum Übernatürlichen erhoben,“ sagt Cyrill von Alexandrien (lib. I. in Joa.).

b) Es wird dann der zweite Teil der oben hingestellten Annahme von ihren Verteidigern folgendermaßen begründet; daß nämlich für die Macht Gottes, sowie sie aus der Natur uns erschlossen wird, also für die *potentia Dei ordinaria*, ein reiner Naturzustand nicht zukömmlich und somit nicht möglich sei.

1. Im reinen Naturzustande würde der Mensch dem irdischen Elende, den Kümernissen und Sorgen und selbst dem Tode unterworfen sein; ebenso würde er den Kampf der Vernunft mit der Begierlichkeit empfinden. Diese Dinge aber insgesamt sind Strafen und können nur in dieser Weise erklärt werden. Also kann Gott sie nicht unschuldigen auflegen (vgl. oben die Wirkungen

---

1) De bono persev. 9.: „Etiamsi verum esset, quod dicunt, ignorantiam et difficultatem, sine quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse naturae; vincerentur tamen Manichaei, qui volunt duas, boni scilicet et mali, esse naturas.“

2) *Nata tantum et voluntate Patris creatura, cum serva sit, ad supernaturalia elevatur.*

der Sünde, welche mit allen diesen Zuständen übereinkommen). Wird gesagt, daß ja der Aufschub der seligen Anschauung ebenfalls ein Elend sei für die vernünftige Natur, welche für diese Anschauung geschaffen worden, daß also Elend, auch mit der Ungerechtigkeit und der Gnade, bestehen könne; so ist die Antwort leicht. Vom Beginne an endgültig selig zu sein widerspricht der vernünftigen Kreatur als einer vernünftigen; denn da eine solche Kreatur nur ein Vermögen der Vernunft und damit nur ein Können für den letzten Endzweck hat, so kann damit von Natur und vom Beginne an nicht zugleich die tatsächliche Vollendung gegeben sein. Der Tod, die Unwissenheit, die Mühe aber kommt von der Natur des Stoffes her und nicht von jener der Vernunft; während diese letztere vielmehr kraft ihrer Natur den Anspruch auf das Leiten des Stoffes hat. Somit sind diese Dinge gegen die Natur einer vernünftigen Kreatur als einer vernunftbegabten und also Strafe.

2. „Gegen die Natur der Seele ist es,“ schreibt Thomas (IV. C. G. 79.), „ohne Körper zu sein. Nichts aber, was gegen die Natur ist, kann beständig sein. Also wird die Seele nicht beständig ohne Körper sein.“ So beweist er die Zukömmlichkeit der Auferstehung der toten und die Unzukömmlichkeit dafür, daß die Seele beständig ohne Körper sei. Der Beweis wird noch dringender durch die Erwägung, „daß es für die Seele natürlich ist, nach dem schließlichen Wohle zu streben, welches nur in ihrer allseitigen Vollendung bestehen kann, die Seele aber, getrennt vom Leibe, als etwas Unvollkommenes und Unvollendetes dasteht, wie ja kein Teil als etwas Vollendetes bezeichnet werden kann, der außerhalb des Ganzen sich findet, und somit die Seele ihr vollendetes Wohl nur erreichen kann vermittelt der Verbindung mit dem Körper.“ Dazu kommt nach demselben heiligen Lehrer, daß, „da der Mensch auch mit dem Körper Gutes oder Böses thut, er auch schließlich im Körper und in der Seele bestraft oder belohnt werden muß.“

Es läßt sich also nach Thomas nicht sagen, daß sowohl der Zustand der Trennung vom Körper wie der Zustand der Verbindung mit dem Körper für die Seele ein gleichmäßig natürlicher sei.

Wäre aber der reine Naturzustand als etwas Bleibendes unter den jetzt gegebenen gewöhnlichen Verhältnissen möglich, so würde die Auferstehung des Leibes, da sie jedenfalls außerhalb der reinen Naturkräfte liegt, unmöglich sein; und somit wäre die in der Natur der Seele begründete Sehnsucht nach vollendetem Wohl, womit kein Mangel verknüpft sei, leer und eitel; d. h. es wäre unmöglich, sie zu erfüllen.

3. Ferner würde der reine Naturzustand durchaus alles Glück und alle Seligkeit ausschließen. Denn was könnte dies für eine Seligkeit sein, die der Täuschung, der Mühe im Festhalten, dem sicheren Verluste für früher oder später, und anderem Elende unterworfen ist; sagen ja doch schon die alten heidnischen Philosophen, wer so recht das irdische Leben betrachte, finde da im glücklichsten Falle mehr Unglück als Glück; und beweist deshalb Thomas in I., II. weitaufig, wie in keinem natürlichen Gute die Seligkeit des Menschen liegen könne, auch nicht in der abstrakten Betrachtung der Vernunft.

4. Endlich wird nach Augustin „Gott wahrhaft verehrt nur durch die Liebe“ (ep. 120). „In uns ruht die mit uns geborene und der Vernunft nicht unbekanntere Gerechtigkeit,“ so Bernardus (de diligendo Deo): „wir müssen Gott lieben; denn Gottes sind wir und daß wir Ihm ganz und gar zugehören, darüber sind wir nicht in Unkenntnis.“ „Ein gutes Ding,“ schreibt Augustin (serm. 141. de tempore), „suchest du; aber diese Erde

ist nicht die Gegend, wo sich dasselbe findet. Das selige Leben suchst du; es ist nicht hier.“

Im reinen Naturzustande aber können wir nicht Gott über Alles in wirksamer Weise lieben; können nicht lange die Todsünde vermeiden, nicht alle Gebote des Gesetzes beobachten, nicht schwere Versuchungen überwinden. Zu dem Allem gehört die übernatürliche Gnade, von welcher jener Zustand ja absteht, mit welcher derselbe vielmehr gar nicht bestehen kann. Denn wie die Verteidiger der Möglichkeit des reinen Naturzustandes annehmen, wären die Kräfte des Menschen in diesem Zustande die gleichen wie in der gefallenen Natur; nur mit dem Unterschiede, daß die Abwesenheit der Gnade keine verschuldete sein würde. Wenn also Anselmus sagt, er wolle lieber mit der Liebe Gottes in der Hölle sein wie ohne die Liebe Gottes im Paradiese, so würde Anselmus vorgezogen haben, ohne Schuld in der Hölle zu sein als im reinen Naturzustande und ausgesetzt so vielfacher Sünde.

### Nr. 33.

#### Die zweite Ansicht.

Die zweite Ansicht behauptet die Möglichkeit des reinen Naturzustandes; nicht nur soweit es auf die absolute Macht Gottes ankommt, sondern soweit der gegenwärtige gewöhnliche Verlauf der Dinge betrachtet wird; non solum quoad potentiam absolutam vel extraordinariam, sed etiam quoad potentiam Dei ordinariam. Es wird dies zunächst bewiesen daraus, daß Gott das ganze Menschengeschlecht ohne die heiligmachende Gnade schaffen konnte und somit ohne es hinzuordnen zur seligen Anschauung Gottes, also zur übernatürlichen Seligkeit.

a) Dafür spricht Thomas: <sup>1)</sup> „Der Mangel der seligen Anschauung kommt in zweifacher Weise jemandem zu:

1. Insoweit er nichts in sich hat, wonach er zur Anschauung Gottes gelangen kann; und so wäre es mit jenem der Fall, der ohne Sünde in den rein natürlichen Verhältnissen wäre. Ein solcher Mangel würde dann nicht Strafe sein, sondern ein jeder geschaffene Natur begleitender Mangel. . .“

2. Scotus: <sup>2)</sup> „Es konnte jemand sich in rein natürlichen Verhältnissen finden, sowohl ohne Gnade wie ohne Schuld.“

Augustin sagt: <sup>3)</sup> „Der Mensch, gemäß der Ähnlichkeit Gottes geformt, wird deshalb durch die Gnade Kind Gottes, weil er es nicht durch die Natur ist.“ Also ist die Kindschaft Gottes und somit das ewige Erbe für den Menschen nichts der Natur Geschuldetes.

Damit stimmt überein, was Augustin über die Engel lehrt. 13 Conf. c. 2, 3 und 4 erkennt er zwei Thätigkeiten Gottes oder besser zwei Ziel-

<sup>1)</sup> 4. de malo art. 1. ad 14.: „Carentia divinae visionis dupliciter con- venit alicui: uno modo sic, quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire; et sic carentia divinae visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato; sic enim carentia divinae visionis non esset poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam.“

<sup>2)</sup> 2. dist. 18. q. unica nu. 7.: „Potuit aliquis esse in puris naturalibus, tam sine gratia quam culpa.“

<sup>3)</sup> 3. cont. Maximinum 15.: „Hominem ad similitudinem Dei factum, ideo fieri gratia filium, quia non est natura.“

punkte der göttlichen Thätigkeit an: durch die eine verlieh Gott den Engeln ihre natürlichen Kräfte und dementsprechenden natürlichen Schmuck, was Augustin nennt *creationem naturae*; durch die andere verlieh Gott die heilige Liebe, und dies nennt Augustin *largitionem gratiae*. Und er bemerkt vom Verhältnisse der einen von diesen Thätigkeiten zur anderen, daß das durch die zweite Thätigkeit Verliehene so wenig verdient sei von dem Ergebnisse der ersten, wie diese erste dem Nichts geschuldet gewesen wäre. So wenig also wie die Erschaffung den Engeln geschuldet war, ebenso wenig ist ihrer Natur die Gnade und damit der übernatürliche Zweck geschuldet. (Vgl. 12. de civ. Dei 19.) und Basilius (de spir. 5, 16.): „Die himmlischen Kräfte sind nicht heilig kraft ihrer Natur, sondern vom heiligen Geiste (*coelestes virtutes non natura sanctae sunt, sed a Spiritu sancto*).

Dasfelbe wird durch folgende Gründe erwiesen:

1. „Die Kreatur ist von sich aus Sklavin,“ wie Cyrill von Alexandrien oben sagte, „nur durch den Wink und den Willen des Vaters wird sie zu Übernatürlichem erhoben.“ Also kann keine Kreatur kraft ihres Ursprunges, wie rein und ohne Schuld sie auch immer sei, es fordern, daß ihr übernatürliche Gaben zu teil werden, wodurch sie zur seligen Anschauung Gottes hingeordnet wird. „Der Knecht,“ heißt es Gen. 21., „kann als solcher nicht erben wie der Sohn.“

2. Dem Sohne Gottes allein, dem ewigen Worte, ist die Seligkeit kraft seiner Natur, also kraft seines Ursprunges geschuldet; und somit nicht den Adoptivkindern, was wir sind. Deshalb sagt Dionysius: „Die heiligen Seelen im Himmel würden in unverrückbarer Weise ohne Aufhören zu dem heiligen ihnen leuchtenden Strahle erhoben und mit einer den ihnen gewordenen Erleuchtungen entsprechenden Liebe, wie mit Flügeln, mit denen man zur Höhe sich erhebt.“

3. Endlich würde, wenn man annimmt, in der Natur sei bereits die Zweckrichtung auf den übernatürlichen Zweck, die Gnade nicht mehr Gnade sein, sondern etwas Natürliches; nämlich der Natur Geschuldetes, da jede Natur dies fordern kann, was notwendig ist zur Erreichung des ihr entsprechenden Zweckes.

b) Somit ist der reine Naturzustand möglich, auch mit Rücksicht auf die gewöhnliche Vorsehung Gottes, kraft deren Gott den Dingen das giebt, was sie auf Grund ihrer Natur und ihrer natürlichen Neigung fordern können. Gott konnte somit in jeder Beziehung den Menschen schaffen als einen dem Widerstreite der Sinne gegen die Vernunft unterworfenen, dem Tode ausgesetzten &c.

Dies wird bewiesen aus Augustin: <sup>1)</sup> „Es war jedenfalls eine große Gnade Gottes, daß (vor der ersten Sünde) der irdische und tierische Leib die tierischen Begierden nicht hatte. Weil er (der erste Mensch) also, mit der Gnade besetzt, im nackten Körper nicht hatte, dessen er sich schämen mußte, fühlte er, verlassen von der Gnade, was er bedecken mußte.“

Also daß Adam die widerspenstige Begierde in seinem sinnlichen Teile nicht hatte, war der Natur im Menschen nicht geschuldet; war Gnade.

<sup>1)</sup> 4. cont. Jul. 17.: „*Gratia quippe Dei ibi magna erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem (i. e. concupiscentiam effrenam) non habebat. Quia ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore quod punderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet.*“

Ferner sagt Augustin: <sup>1)</sup> „Das Vermögen nicht zu sterben ward dem Adam verliehen durch den Lebensbaum; nicht durch seine Natur . . . er war sterblich gemäß der Beschaffenheit seines tierischen Körpers; unsterblich durch die Wohlthat der Gnade“ und: „Dieser Zustand der Unsterblichkeit ward ihnen vom Lebensbaume aus, welcher in der Mitte des Paradieses war, vermittelt einer wunderbaren Gnade Gottes.“

„Gratia“ gebraucht Augustin hier unmöglich im Sinne von „gratioso“, wie dies das sechste Konzil von Konstantinopel Act. 2. thut, indem es sagt, die Engel seien unsterblich durch die Gnade, gratia; was heißt durch die gnädig verliehene Gabe Gottes. Obwohl Augustin allerdings einen solchen Gebrauch dieses Ausdruckes nicht mißbilligt, so kann ein solcher doch nicht hier angenommen werden. Denn zuvörderst stellt er in diesen Stellen „gratia“ gegenüber der „natura“; und dann läßt er den Menschen dieser Gaben beraubt werden durch die Sünde, was bei den der Natur geschuldeten nicht der Fall ist.

Sodann wird die hier gemachte Behauptung weiter begründet dadurch, daß 1. die vollendete Unterwürfigkeit des sinnlichen Begehrens unter die Vernunft durchaus nicht von den die Natur des Menschen zusammensetzenden Principien verlangt werden kann; denn diese, die Sinnlichkeit und die Vernunft, sind einander von Natur entgegengesetzt: <sup>2)</sup> „In der Mitte steht der Mensch zwischen den Tieren und den Engeln,“ sagt Augustin; „niedriger steht er wie die Engel, höher wie die Tiere; er hat mit den Tieren gemeinsam die Sterblichkeit, mit den Engeln die Vernunft.“ Dasselbe gilt 2. von der Unsterblichkeit, da die Sterblichkeit etwas der Natur des Menschen Entsprechendes ist; also das Heilmittel gegen diesen Mangel nicht von der nämlichen Natur gefordert sein kann. Deshalb sagt Cyrill von Alexandrien, „über die Natur (supra naturam) hinaus habe der Mensch die Unsterblichkeit erlangt“ (1. in Joann. 15.); und Augustin: <sup>3)</sup> „der mit einer vergänglichen Natur begabte Mensch sei durch den Willen Gottes unsterblich gewesen.“ Dem stimmt Thomas zu: <sup>4)</sup> „Jene Unsterblichkeit und Lebensunfähigkeit im Urzustande folgte nicht aus den Principien der Natur, sondern aus der Wohlthat des Schöpfers. Als etwas Natürliches also kann sie nicht bezeichnet werden, wenn man nicht natürlich alles das nennen will, was die menschliche Natur als sie begann vom Schöpfer empfing.“ Und daraus schließt dann Thomas, diese Gaben würden, wären sie der Natur geschuldet und in diesem Sinne natürlich, nach der Sünde geliebt sein, da (2. dist. 19. q. 1. art. 4.) der Mensch nicht in höherem Grade sündigte wie der Dämon, dieser aber nach Dionysius (4. de div. nom.) seine natürlichen Gaben nicht eingebüßt hat. Vgl. S. th. 1. q. 95. art. 1.

<sup>1)</sup> II. <sup>a</sup> de Gen. ad litt. 15.: „Posse non mori praestabatur Adam de ligno vitae, non de constitutione naturae . . . mortalis erat conditione corporis, immortalis beneficio gratiae.“

14. de civ. Dei 20.: „Hic status eis de ligno vitae quod erat in medio paradisi mirabili Dei gratia praestabatur.“

<sup>2)</sup> 9. de civ. Dei 13.: „Medium quoddam inter pecora et angelos; inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem vero cum angelis.“

<sup>3)</sup> 4. cont. Julian.: „Hominem natura corruptibili progenitum volente Deo fuisse immortalem.“

<sup>4)</sup> 2. dist. 19. q. 1. art. 4.: „Immortalitas et impassibilitas illa, quam homo habuit in primo statu, non inerat ei ex principiis naturae, sed ex beneficio conditoris: unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicitur, omne illud quod natura incipiens acceperit.“

Nr. 34.

Die hier zu verteidigende Ansicht.

Der Leser wird bei der Gegenüberstellung der eben erwähnten Ansichten sich nicht verborgen haben, daß für jede derselben gewichtige Gründe sprechen und ebenso gewichtige Schwierigkeiten einer jeden von ihnen entgegenstehen. Beide sind in der Kirche Gottes geduldet und haben ihre angesehenen Vertreter. Es dürfte schwer sein, zwischen ihnen eine Wahl zu treffen. Wir glauben, eine Ansicht hier aussprechen zu müssen, welche nach unserer Meinung geeignet ist, das Gute und Gefallende in einer jeden herauszuschälen und zu vereinen. Zugleich glauben wir damit das Fundament zu bieten, auf dem die Verurteilung sowie die Tragweite mancher Thesen des Jansenius und Bajus erst recht verständlich wird. Endlich meinen wir, die richtige Auffassung der scheinbar einander so entgegenstehenden Stellen des heiligen Thomas und des heiligen Augustin zu vermitteln, die ja am meisten und scheinbar von jeder Seite mit unwiderleglichen Ausdrücken angeführt werden.

Wenn man nicht über allen gelehrten Kontroversen vergessen hätte, den Engel der Schule in zusammenhängender Weise und zwar als Originalautor und nicht erst an der Hand von Kommentaren zu lesen, die mehr die Sprache der Zeit wie die des Thomas reden; so würde man wohl schon längst die hierzu verteidigende Ansicht als die seinige anerkannt haben. Bei Thomas darf man eben keinen Lehrpunkt vernachlässigen, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, in anderen Dunkel zu finden.

Man spricht von einem status, also von einem „Stande“ der reinen Natur. Was lehrt Thomas von einem solchen status? Hier liegt die Entscheidung, ob nach Thomas überhaupt ein „status“ purae naturae möglich ist.

1. <sup>1)</sup> „Stand im allgemeinen bezeichnet einen Unterschied in der Lage oder Stellung, wonach etwas, jedoch der Seinsweise der betreffenden Natur gemäß, in einer gewissen Unbeweglichkeit sich findet.“ Thomas nimmt dann als Beispiel den Körper des Menschen; von dem gesagt wird, er stehe, wenn, wie das dem Menschen natürlich ist, sein Kopf nach oben hin gerichtet ist, die Füße auf der Erde festgestellt sind und die übrigen Glieder zwischen diesen je in ihrer natürlichen Ordnung sich finden. „Und danach,“ fährt er fort, „wird im Bereiche der menschlichen Handlungen gesagt, eine Angelegenheit hätte einen Stand, wenn sie gemäß der von ihrer Natur bedingten Verfassung, eine gewisse Unbeweglichkeit oder Ruhe besitzt.“

Nun kommt es darauf an, von welchem Momente diese „Unbeweglichkeit“ oder „Ruhe“ abhängt. Dieses bestimmt Thomas dahin und zwar zuerst nach der negativen Seite hin:

2. <sup>2)</sup> „Was bei den Menschen leicht sich verändert und nur äußerlich

<sup>1)</sup> S. th. II., II. q. 183. art. 1.: „Status, proprie loquendo, significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquid disponitur secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate . . . Et inde est, quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis cum quadam immobilitate seu quiete.“

<sup>2)</sup> L. c.: „Unde et circa homines ea, quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum; puta quod aliquis sit dives vel

ist, stellt keinen Stand her; wie z. B. daß jemand reich sei oder arm, eine Würde bekleidend oder ein gewöhnlicher Mann, oder etwas Ähnliches. Deshalb heißt es im bürgerlichen Rechte (lib. Cassius et seq. ff. de Senatoribus), daß demjenigen, der aus dem Senate entfernt wird, mehr die Würde genommen wird wie der Stand.“

Nach der positiven Seite hin bestimmt Thomas:

3. <sup>1)</sup> „Dies allein scheint sich auf den Stand des Menschen zu beziehen, wonach die Verpflichtung der Person berücksichtigt wird, insofern nämlich jemand Herr über sich selbst ist und somit über sich selbst verfügen kann; oder insofern er einem anderen zugehört, so daß dieser über ihn zu verfügen hat. Und zwar darf dies nicht von einer leicht veränderlichen und untergeordneten Ursache herkommen, sondern von etwas Bleibendem; und das ist es, was zum Wesenscharakter der Freiheit oder der Knechtschaft (Sklaverei) gehört. Ein Stand also hat zu schaffen recht eigentlich mit der Freiheit oder Knechtschaft, sei es im geistigen Gebiete oder im bürgerlichen.“

Daraus geht hervor, daß, um einen „Stand“ zu haben, zur reinen Natur noch etwas hinzugefügt sein muß und zwar auf seiten der Person etwas Derartiges, daß vor der einzelnen persönlichen Entschliebung bereits diese gebunden ist. Die Natur und zumal die freie wie beim Menschen ist etwas rein Bestimmbares, soweit es auf die einzelne Thätigkeit ankommt; hier aber besteht eine „obligatio“, also eine endgültige Bestimmung, welche auf die Person einfließt. Man merke wohl, wie scharf sich Thomas ausdrückt: „Es darf keine untergeordnete, leicht veränderliche Ursache für einen Stand angenommen werden, sondern etwas Bleibendes;“ er setzt da nicht hinzu: „Ursache“.

Thomas bestimmt weiter:

<sup>2)</sup> „Soweit es auf die Menschen ankommt (nämlich abgesehen vom Urteile Gottes über die innere Freiheit und Sklaverei), wird dazu, daß jemand den Stand der Freiheit oder der Knechtschaft erwerbe, zuvörderst eine Verpflichtung oder eine Ablösung erfordert. Denn nicht deshalb wird jemand Knecht, weil er einem anderen dient, heißt es ja Gal. 5.: Durch den Geist der Liebe dient einander; und nicht wird jener ein Freier, der zu dienen aufhört, da ja auch jene Knechte, die fliehen, nicht mehr

---

pauper, indignitate constitutus vel plebejus, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili dicitur quod ei, qui a senatu amovetur, magis dignitas aufertur quam status.“

<sup>1)</sup> L. c.: „Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.“

<sup>2)</sup> S. th. II., II. q. 184. art. 4.: „Quantum ad homines ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio; non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundum Gal. 5.: „Per caritatem spiritus servite invicem“; neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis. Sed ille proprie fit servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber, qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et caeteris, quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur.“

dienen und doch dadurch keine Freien werden. Vielmehr ist jener im eigentlichen Sinne Knecht, der verpflichtet ist zum Dienen; und jener ist ein Freier, der gelöst ist vom Dienen. Sobann wird erfordert, daß diese Verpflichtung mit einer gewissen öffentlichen Förmlichkeit verbunden ist, wie auch jene anderen Dinge, die unter den Menschen Dauer und Beständigkeit haben sollen, unter öffentlichen Förmlichkeiten vor sich gehen oder beginnen.“

5. Ein Beispiel wird das Verständnis, welches Thomas mit einem status verbindet, erläutern:

1) „Zu einem Stande wird erfordert eine beständig andauernde Verpflichtung, die mit einer gewissen öffentlichen Förmlichkeit verbunden ist. Kommt also der Stand der christlichen Vollkommenheit in Frage, so verpflichtet man sich zu dem, was vollkommen ist. Und sonach sind beide, die Ordensleute und Bischöfe, im Stande der Vollkommenheit. Denn die Ordensleute verpflichten sich dazu, der weltlichen Dinge sich zu enthalten, damit sie freier seien für den Dienst Gottes; und darin besteht die Vollkommenheit des gegenwärtigen Lebens . . . Deren Widmung zu solchem Leben geschieht deshalb auch mit einer gewissen feierlichen Förmlichkeit und Segnung.“

„Ebenso die Bischöfe verpflichten sich zu dem, was der Vollkommenheit zugehört, indem sie das Hirtenamt auf sich nehmen, demgemäß der Hirte sein Leben lassen muß für seine Schafe (Joh. 10.) . . . Auch eine feierliche Weihe, die der Konsekration, wird angewandt zugleich mit der Übernahme dieser Würde, nach II. Tim. 1.: „Erwecke von neuem die Gnade Gottes, welche in Dir ist kraft der Auflegung meiner Hände,“ was die Glossa erläutert als die bischöfliche Standesgnade.“

Damit ist jene andere Stelle zu vergleichen:

2) „Es trifft sich auch, daß manche sich zu dem verpflichten, was sie nicht beobachten; und andere beobachten das, wozu sie sich nicht verpflichtet

---

1) L. c. art. 5.: „Ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et Episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a saecularibus rebus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod Deo liberius vacent: in quo consistit perfectio praesentis vitae. Unde Dionysius dicit de Religiosis loquens (6. h. eccl.) alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus, i. e. contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem; alii vero therapeutas i. e. famulos Dei eos nominant ex puro servitio et famulatu. Horum etiam oblatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis; unde (l. c.) dicit Dionysius: Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.“

„Similiter etiam episcopi se obligant ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumens officium; ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis (Joa. 10.) . . . Adhibetur etiam quaedam solemnitas consecrationis simul cum professione praedicta, secundum illud 2. Tim. 1.: „Resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum,“ quod Glossa interl. exponit de gratia Episcopali.“

2) L. c. art. 4.: „Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et alii implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth. 21., de dnobis filiis: quorum unus patri dicenti: Operare in vinea, respondit: Nolo; et postea abiit; — alter autem respondit: Eo, et non ivit. Et ideo nihil prohibet, aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis; et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.“

haben; was in Matth. 21. erläutert wird, da der eine Sohn zum Vater, der ihn ermahnt hatte: Gehe arbeiten in meinem Weinberge, antwortet: Ich will nicht, aber nachher ging; der andere aber auf diese selbe Mahnung antwortet: Ich will und nachher nicht ging. Es können somit manche ganz gut vollkommen sein und doch im Stande der Vollkommenheit sich nicht finden; und andere können den Stand der Vollkommenheit bekennen und nicht vollkommen sein.“

Halten wir also die Charaktermerkmale eines status nach Thomas fest; nämlich daß er eine Verpflichtung mit sich bringt, beständige Dauer hat, soweit dies vom wirkenden Einflusse abhängt (ab aliquo permanente), mit einer gewissen Feierlichkeit verbunden ist, auf seiten der Person sich hält als des Ausgangspunktes, endgültig somit bestimmt ist in sich, und sich auf Freiheit oder Knechtschaft bezieht, dem persönlichen Einwirken nämlich beeinflussend oder bestimmend vorausgeht; — so werden wir von vornherein gar nicht im Zweifel sein können, daß Thomas einen status naturae purae gar nicht kennt; denn da, wo „die reine Natur“ ist, da besteht so ziemlich das Gegenteil von allen diesen Merkmalen und zwar von dieser „reinen Natur“ als solcher wesentlich bedingt. Oder soll von der „reinen Natur“ eine Verpflichtung ausgehen, von ihr, die nach allen Seiten hin bestimmbar ist; oder eine Dauer, von ihr, die stets wechselt und dem Vergehen geweiht erscheint! Wie soll da Freiheit oder Knechtschaft in Frage kommen als endgültiges und zwar als „mit einem gewissen förmlichen Abkommen“ bestimmtes Los, wo einzig freie Selbstbestimmung, d. h. die Fähigkeit, sich so oder anders zu bestimmen, wesentlich ohne irgend ein anderes begleitendes Moment die entscheidende Stelle einnimmt!

Als ob aber der Engel der Schule den jetzigen Streitpunkt vorausgesehen, findet sich in ihm noch folgende entscheidende Stelle:

<sup>1)</sup> „Ein Stand wird ausgesagt mit Rücksicht auf die Freiheit oder die Knechtschaft. Im Bereiche des Geistigen aber findet sich eine doppelte Knechtschaft und eine doppelte Freiheit: die eine ist die Knechtschaft der Sünde, die andere die der Gerechtigkeit. Und ähnlich giebt es eine doppelte Freiheit, nach Röm. 6.: Da ihr Knechte der Sünde waret, seid ihr frei gewesen von der Freiheit; nun aber, befreit von der Sünde, seid ihr Knechte Gott gegenüber.

Die Knechtschaft der Sünde oder der Gerechtigkeit nun besteht darin, daß jemand kraft eines inneren Sündenzustandes zum Bösen hingeneigt wird oder kraft des Zustandes der Gerechtigkeit zum Guten. Ähnlich ist dies Freiheit von Sünde, wenn jemand von der Hinneigung zur Sünde nicht überwunden wird; und Freiheit von der Ge-

---

<sup>1)</sup> L. c. q. 183. art. 4.: „Status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem duplex servitus et duplex libertas in rebus spiritualibus: una quidem est servitus peccati, altera vero est servitus justitiae. Similiter est etiam duplex libertas: una quidem a peccato, alia vero a justitia, ut patet per apostolum, qui dicit ad Rom. 6.: Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae; nunc vero liberati a peccato, servi estis facti Deo.

Est autem servitus peccati vel justitiae, cum aliquis vel ex habitu justitiae inclinatur ad bonum vel ex habitu peccati inclinatur ad malum. Similiter etiam libertas a peccato est, dum aliquis ab inclinatione peccati non superatur; libertas autem a justitia est, cum aliquis propter amorem justitiae non retardatur a malo.“

rechtigkeit, wenn jemand aus Liebe zur Gerechtigkeit sich nicht der Sünde enthält.“

Jeder „Stand“, status, also setzt voraus Freiheit oder Knechtschaft. Diese aber besteht darin, daß jemand von vornherein in sich einen Zustand hat, der zum Guten oder zum Bösen hinneigt. Die „reine Natur“ dagegen besteht eben im geraden Gegenteil ihrem ganzen Wesen nach darin, daß sie weder zum Guten, noch zum Bösen hinneigt von sich selber aus. Also ein „Stand“, ein status ist unverträglich mit der „reinen Natur“.

Hieraus erhellt nebenbei, daß von einem Ehestande nur die Rede sein kann in Verbindung mit dem entsprechenden Sakramente, das da Unauflöslichkeit des Bandes mitteilt und die Richtung auf das Gute; — von einem jungfräulichen Stande nur insoweit als er sich auf ein für immer abgelegtes Gelübde stützt; — vom Witwenstande in derselben Weise; — vom Weltgeistlichenstande nur in Verbindung mit dem Hirtenamte des Bischofs oder in Verbindung mit dem Gelübde der Keuschheit; von einem Stande der Weltleute gar nicht.

Nun können wir unsere Ansicht folgendermaßen formulieren und werden sie auf Thomas, auf die Vernunft und auf die Erfahrung stützen:

1. Ein Stand der reinen Natur, status purae naturae, ist ganz und gar und unter allen Rücksichten unmöglich; ist ein Widerspruch in terminis. Thomas spricht niemals davon, daß Gott den Menschen in statu naturae purae schaffen konnte.

2. In den Verhältnissen, wie sie der reinen Natur des Menschen für sich allein betrachtet eigen sind, konnte der Mensch geschaffen werden, auch gemäß jener Macht Gottes, wie sie sich in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge offenbart; gemäß der potentia ordinaria.

3. In solchen Verhältnissen aber konnte der Mensch in keinem Falle bleiben, sobald er seiner Vernunft mächtig war und sich thatsächlich ihrer bediente. Entweder kam er dann kraft seiner freien Entschliesung in den status peccati und somit in den Stand der ewigen Verdammnis; oder er kam kraft der heiligmachenden Gnade als erster Ursache in den status iustitiae und zwar iustitiae supernaturalis nach allen Seiten hin und somit in die Berechtigung zur ewigen Seligkeit.

Um hier mit aller möglichen Sicherheit vorzugehen, werden wir 1. erörtern das Verhältnis des letzten Endzweckes der Menschennatur zu dieser; und 2. eintreten in das wesentlich unterscheidende Merkmal in den Verhältnissen der reinen Natur. Der erste Punkt enthält zwei Behauptungen: a) Es ist unmöglich, daß es zwei letzte Endzwecke der menschlichen Natur gebe: einen, der den Verhältnissen oder der Proportion dieser Natur entspreche; und einen anderen, der sich auf eine sogenannte Erhebung dieser Natur stütze; es giebt nur und kann für jede vernünftige Kreatur nur einen Endzweck geben, nämlich den übernatürlichen; — b) dieser Zweck geht über die Kräfte der vernünftigen Kreatur hinaus und heißt deshalb übernatürlich; er steht in direkter positiver Beziehung zur vernünftigen Kreatur insoweit, als diese ihrer innersten Natur nach in keinem anderen endgültig beruhigt werden kann und wird deshalb von Thomas und vielen anderen als natürlicher Zweck der Menschennatur bezeichnet.

Wir zeigen dies in der nächsten Nummer an der Hand einer einleitenden Stelle bei Thomas; in der folgenden auf Grund rein vernunftgemäßer Erwägungen; in der dritten bestätigen wir das Gesagte durch die entscheidende Stelle bei Thomas. Daran werden wir schließen

die Zurückweisung der Irrtümer des Jansenius und Bajus; denn gerade durch unsere Ansicht wird diese Zurückweisung eine gleichsam sich von selbst ergebende.

§. 2.

Das Verhältnis des letzten Endzweckes der Mensch Natur zu dieser Natur.

Nr. 35.

Einleitende Stelle aus Thomas.

Wir meinen hier die vielbesprochenen Ausdrücke des ersten Artikels der zwölften Quästion im ersten Teile der Summa, wonach die Sehnsucht nach der seligen Anschauung Gottes eine natürliche ist, desiderium naturale. Der Wortlaut dieser Stelle ist dieser:

<sup>1)</sup> „Es wohnt dem Menschen die natürliche Sehnsucht inne, die Ursache zu erkennen, wenn er eine Wirkung sieht; und daraus entsteht die Verwunderung in den Menschen. Könnte also die Vernunft der vernünftigen Kreatur nicht an die erste Ursache der Dinge heranreichen, so wäre eitel die Sehnsucht der Natur. Also muß man schlechthin (kraft des Glaubens und kraft der Vernunft) sagen, daß die Heiligen das Wesen Gottes schauen.“

Bemerken wir zuvörderst, daß Thomas nicht von der Seligkeit im Allgemeinen, nämlich von einer unbestimmten Seligkeit handelt, sondern von jener Seligkeit, welche präzis in der Anschauung Gottes besteht. Ferner soll dies ein strikter Beweis dafür sein, daß ein übernatürlicher Zweck für den Menschen existiert, daß nämlich eine geschaffene Vernunft zur Anschauung Gottes gelangen kann. Endlich kann Thomas keine vorhergehende Erhebung der Natur über ihre natürlichen Grenzen hinaus voraussetzen, weil er eben, nachdem er die betreffende Wahrheit aus dem Glauben bewiesen, nun, dazu gleichsam im Gegensatz, diese selbe Wahrheit auch aus der Natur heraus beweisen will.

Zählen wir zuvörderst die einzelnen Ansichten betreffs dieses naturale desiderium auf.

Scotus (IV. dist. 49. q. 10.) hält fest, daß die Seligkeit und zwar als Anschauung der göttlichen Wesenheit von uns begehrt werde mit einem der Natur eingepprägten Begehren (beatitudo in particulari appetitur a nobis appetitu innato); nicht aber so, daß dieses Begehren kraft der Natur ein von uns ausgehender Akt, ein tatsächliches Begehren sei (non appetitu elicitio). Letzteres nicht, weil die besagte Seligkeit nicht allen bekannt sei. Nur insofern sie allen zukömmlich ist und der Endzweck aller, begründet sie ein der Natur eingepprägtes Begehren. So meinen noch Durandus

---

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 12. art. 1.: „Similiter est etiam contra rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.“

(super cand. dist. IV. sent.) und Scotus in I. de natura et gratia cap. 4. Es nähert sich dieser Ansicht Valentia (I., II. q. 5. punct. 1.).

Ein solches der Natur eingeborenes Begehren bezüglich der seligen Anschauung Gottes leugnen Cajetan (I. q. 82. art. 1.), Ferrarisenfis (III. C. G. 51.), Bagné, Medina (ad I. q. 12. art. 1.) und Curiel (I., II. q. 3. art. 8.), Vasquez (ad I. q. 12. art. 1.; I., II. disp. 22. art. 2.), Suarez (II. de attributis negat. cap. 7.), die insgesammt zudem sagen, Thomas spreche hier von einem thatsächlichen Akte des Begehrens, de appetitu elicito. In welcher Weise jedoch ein solches Begehren ein natürliches sei und zwar ein wirksames, kein leeres und eitles; darin gehen diese Autoren auseinander.

Cajetan möchte eine irgend welche Kenntnis des Glaubens oder übernatürlicher Dinge voraussetzen; natürlich sei für den Menschen nur dies, auf Grund der Erkenntnis von Wirkungen Gott erkennen zu wollen, nicht wie er schlecht hin in sich ist, sondern als Ursache solcher Wirkung. So z. B. wollen wir bei einer Mondfinsternis die Ursache davon wissen, also das Dazwischentreten der Erde; nicht aber insoweit dieses Dazwischentreten an sich wesentlich eine Lage ist, sondern soweit es Schatten verursacht. Offenbar jedoch genügt eine solche Erklärung nicht. Denn Thomas spricht im Gegensatz zum Glauben, den er vorher erwähnt, von dem desiderium naturale und zudem von dem letzten Endzweck, nämlich der übernatürlichen Seligkeit der Anschauung Gottes und nicht vom Erkennen Gottes als einer Ursache.

Ferrarisenfis nimmt ein solches naturale desiderium, Gott zu schauen, weil man immer die Ursache einer Wirkung erkennen will, nur für eine Fähigkeit im Menschen, zu Gott zu gelangen mit Hilfe von außen.

Vasquez und Suarez erklären den heiligen Thomas dahin, in der Natur liege die Notwendigkeit, daß die Seligkeit, sei sie im allgemeinen aufgefaßt als Gut überhaupt oder als Anschauung Gottes im besonderen, soweit sie erscheine, nur ersehnt werden könne und nimmer gehaßt; daß sie also notwendig dem betreffenden Akt seinen Wesenscharakter mitteile, sobald dieser einmal bestehe; — auf solches Notwendige beziehe sich das „naturale“, auf die natürliche Anziehungskraft des Guten, darauf beziehe sich Thomas und nicht gerade auf die thatsächliche Sezung des Aktes.

Bagné versteht unter dem naturale desiderium ein bedingtes, kein absolutes; nehme man es aber im absoluten Sinne, so sei der Sinn dieser, ein solches Verlangen, die Ursache aus der Wirkung zu erkennen bestehe in der Natur des Menschen, soweit die Ursache in natürlicher Weise zu erkennen ist. Danach würde dieser Beweisgrund des heiligen Thomas nicht darthun, die selige Anschauung Gottes sei für den Menschen etwas schlecht hin Erreichbares, soweit die Natur erwogen wird.

Thomas selber zeigt auf die angemessenste Erklärung seiner Worte hin in folgender Stelle: <sup>1)</sup> „Obgleich kraft natürlicher Hinnegung der Wille sich auf die Seligkeit, das Wohlsein im Allgemeinen, richtet, so kommt ihm doch dies, daß er auf eine bestimmte Seligkeit gerichtet ist, daß er also in diesem oder jenem Gegenstande seine Seligkeit findet, zu; nicht zwar auf Grund

<sup>1)</sup> 4. dist. 49. q. 1. art. 3. q. 3.: „Quamvis ex naturali inclinatione voluntas feratur in beatitudinem secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae advenit in hoc vel illo summum bonum constare.“

der Hinneigung der Natur in ihm, sondern auf Grund des Unterscheidens von Seiten der Vernunft, die da findet, daß in diesem oder jenem Gegenstande das höchste Gut bestehe.“

Nehmen wir zu dieser Stelle noch jene andere, wo es heißt: <sup>1)</sup> „Nicht auf Grund dessen verdient der Mensch, weil er nach seiner Seligkeit im Allgemeinen, nach dem Guten überhaupt strebt, was er kraft seiner Natur thut; sondern deshalb verdient er vor Gott, weil er diese bestimmte Seligkeit erstrebt, nämlich die Anschauung Gottes; und dieses Streben vollzieht sich nicht kraft seiner Natur;“ — so kann das Verständnis des „naturale desiderium“ videndi Deum, wie dasselbe Thomas auffaßt, wohl kaum zweifelhaft sein.

Es ist da kein in die Natur eingepflanztes Verlangen oder Begehren vorhanden, kein appetitus innatus. Vielmehr besteht darin, wie in dem eben angeführten Artikel aus den Quästionen de veritate dargethan wird, der Unterschied zwischen dem Tiere und dem Menschen, daß dem Tiere ganz und gar bestimmte Auffassungen von Natur aus eingeprägt sind, wie z. B. dem Schafe die Feindschaft mit dem Wolfe, und daß somit auch eine ganz bestimmte Zweckrichtung und bemangemessenes Begehren jeglicher Art von Tieren verliehen worden; während der Mensch nur das Allgemeine von Natur aus auffaßt und nur das Gute im Allgemeinen begehrt (appetit naturaliter se esse completum in bonitate), zu besonderen Auffassungen und zu einzelnen Gütern aber hin sich selber bewegt. Der appetitus innatus nämlich ruht nicht in der Natur, insoweit diese erkennt; sondern sieht gerade ab von jeder Kenntnis. So wohnt dem Steine die Neigung zum Fallen von Natur inne; und so haben die vernünftigen Wesen in sich, ob sie erkennen oder nicht, die Neigung zum Guten im Allgemeinen.

Auch kann schon deshalb nicht das Verlangen nach Gottes Anschauung ein in die Natur eingepprägtes und vor aller Kenntnis daselbst vorhandenes sein, weil es in diesem Falle wirksam und vom Urheber der Natur in diese hineingelegt sein müßte. Gott aber, der Urheber der Natur, kann nicht die positive Hinneigung zu einem Zwecke in die Natur einprägen, wohin Er nur als Urheber der übernatürlichen Kraft führen kann.

Es ist demgemäß dieses naturale desiderium videndi Deum auch kein wirkliches Thätigsein, kein appetitus elicitus; denn dazu müßte dasselbe in der Natur als Neigung derselben bereits vorhanden sein.

Man darf nur die Ausdrücke des heiligen Thomas eingehend prüfen, um sogleich zu sehen, wie er wohl von einem wirklich thätigen Verlangen, von einem appetitus elicitus, spricht; aber wie dieses Verlangen der Natur, desiderium naturae, durchaus nicht ohne weiteres auf die Anschauung Gottes sich richtet und nach den eigenen ausdrücklichen Worten des heiligen Lehrers sich nicht darauf richten kann. Das natürliche Verlangen der Vernunft im Menschen ist, „die Ursache zu erkennen, wenn Wirkungen vor Augen liegen; und daraus entsteht bei den Menschen die Verwunderung.“ Das ist das thätige, tatsächliche, bewußte natürliche Verlangen, ein appetitus elicitus et innatus. Wäre aber nun eine Verwunderung oder eine Verwunderung möglich, wenn von Natur aus, also notwendig, der Mensch lebendige Beziehung hätte zur höchsten ersten

<sup>1)</sup> 22. de Verit. 7.: „Non meretur homo ex hoc quod appetit suam beatitudinem (sc. in communi) quam naturaliter appetit; sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei.“

Ursache, und somit sein natürliches Verlangen zweifellos bereits in sich trüge die Sicherheit seiner Befriedigung? Keineswegs. Im Astronomen erstiebt keine Verwunderung, wenn ein neuer Komet seinen Blick trifft; es entsteht in ihm nur das wissenschaftliche Verlangen, den Grund dieses Begegnens sich klar zu machen; er hat in seinen astronomischen Principien das Recht gemissermaßen, diese Ursache zu erkennen. Im einfachen Tagearbeiter dagegen, der keine Idee hat von astronomischen Verhältnissen, entsteht Verwunderung; denn der Grund für das Auftreten des betreffenden Kometen ist vollständig außerhalb seines Machtbereiches im Erkennen; er besitzt in sich gar nicht die Möglichkeit, diesen Grund zu erkennen, und deshalb ist in ihm nur Verwunderung und gar kein irgendwie wirksames Verlangen nach der Kenntnis des Grundes.

Da also jeglicher geschaffenen Vernunft das wirksame Verlangen von Natur aus innewohnt, von den Wirkungen die Ursache zu erkennen, so besagt dies die Vernunft selber, 1. daß die vernünftige Natur nicht eher ruhen kann, bis der schlechtthin höchste Grund, der Grund für Alles von ihr gekannt sein wird. Denn sonst würde sie immer wieder nach einem anderen verlangen. Damit ist aber auch gesagt, daß die Vernunft, soll sie endgültig ruhen, erkennen muß in diesem Grunde, daß außer ihm kein höherer mehr ist und nicht sein kann und daß Alles aus diesem Grunde geflossen ist. Dies heißt aber wieder nichts Anderes als daß sie sein inneres Wesen sehen muß, wonach dieser Grund rein in sich das Princip alles Seins ist, von nichts abhängig als von seinem eigenen freien Willen; also ganz und gar Sein und nicht dieses oder jenes Sein ist. Denn würde sie nur eine Wirkung, wenn auch die höchste von diesem Grunde sehen, so müßte sie nach der Kenntnis der Ursache wieder verlangen und wäre somit nicht ruhig. Ja, insofern die Größe und Erhabenheit der Wirkung eine um so glänzendere, mächtigere Ursache verlangt, müßte das Verlangen und die Unruhe der Vernunft um so heißer sein je höhere Wirkungen sie erkennt; die Verwunderung und damit der Mangel in der Vernunft selbst, wäre gerade dann am stärksten. Nicht also folgt aus dem „natürlichen Verlangen“ einzig die Beziehung zur Kenntnis Gottes als des Grundes, sondern auch die Notwendigkeit der Existenz einer Anschauung des göttlichen Wesens als des letzten Endzweckes, wonach der Wille Gottes allein als erster, höchster, voll befriedigender Grund von Allem geschaut wird. Wir sagen: die Existenz eines solchen Endzweckes folgt; denn ohne solche wäre die volle Befriedigung des natürlichen Verlangens der Vernunft etwas Unmögliches; dieses unbefränkte natürliche Verlangen selber wäre vielmehr unmöglich, von den Wirkungen her den Zweck zu erkennen; denn es würde verursacht von etwas, was nicht existiert, es gäbe ja kein Erkennen einer ersten voll abschließenden Ursache und somit gäbe es überhaupt keine wirkliche Ursache, da gerade vermittelst des Erkennens verursacht wird.

Es besagt 2. auf Grund dieses natürlichen Verlangens die Vernunft selber, daß dieser erste Urgrund seinem Wesen nach nicht kraft der Natur erkannt und somit auch nicht ersehnt oder verlangt werden kann in irgendwie wirksamer Weise. Denn er ist eben als Urgrund von Allem durchaus frei in sich bestehend, hat keinerlei wesentlich notwendige Verbindung mit dem Geschaffenen, und es kann somit dieses letztere nur zu seiner Existenz, nicht zur Kenntnis seines Wesens führen, da alle Kenntnis sich auf Notwendigkeit stützt und ihr Gegenstand das Notwendige ist. Kann aber nichts Geschaffenes zur Kenntnis des göttlichen Wesens führen, so giebt es auch in

und kraft der Natur kein Verlangen nach demselben, da jedes Verlangen nach einem bestimmten Gute, wie Thomas oben sagte, auf der vorhergehenden Kenntniss beruht.

Ein Doppeltes besagt demnach der Ausdruck des heiligen Thomas: Es muß 1. für die vernünftige Natur einen letzten Endzweck geben, der im Anschauen des göttlichen Wesens besteht; sonst wäre das natürliche, gänzlich unbeschränkte Verlangen der Vernunft nach Kenntniss des Grundes für eine entsprechende Wirkung unnatürlich. Denn es gäbe gar keine volle Befriedigung eines solchen Verlangens und somit keine Verursachung desselben; es gäbe nur eine fortwährende Steigerung des betreffenden Verlangens und somit wäre das Endlose, das des Endes oder Zweckes eben Entbehrende die Ursache des Seins.

2. aber ist dieser Endzweck der Vernunft mit natürlichen Kräften nicht zu erreichen; nur in seiner Existenz kann er erkannt werden, in keiner Weise in seinem Wesen. Denn mit derselben Notwendigkeit, mit welcher die Kreaturen als Wirkungen auf die Existenz Gottes zeigen, thun sie auch dar, daß der Allgrund ein in sich abgeschlossenes, mit den geschaffenen Wesenheiten in keiner inneren natürlichen Verbindung stehendes Wesen haben müsse; wozu also kein Licht von außen her führt. Nur Verwunderung, nur Staunen ist die ganze Natur mit Rücksicht auf den Allgrund; und deshalb heißt derselbe schlechthin und ohne Einschränkung: „Wunderbar“. Vocabitur nomen ejus Admirabilis. (Isai. 9.)

### Nr. 36.

#### Weitere Begründung aus der Vernunft.

Wir begründen weiter, daß die menschliche Natur nur den übernatürlichen Zweck, nämlich die selige Anschauung Gottes, besitzen kann und keinen natürlichen; daß also dieser der einzige Zweck der menschlichen oder überhaupt der vernünftigen Natur von dieser selbst aus ist, a) dadurch daß wir die völlige Unmöglichkeit eines sogenannten natürlichen letzten Endzweckes, der in der abstraktiven Kenntniss Gottes bestehen soll, darthun; — b) dadurch daß wir die völlige Vernünftigkeit der seligen Anschauung als des einzig möglichen Endzweckes der vernünftigen Natur aus dem Wesen der Vernunft selber heraus zeigen.

a) Die abstraktive Kenntniss als solche kann gar kein Endzweck sein, mag sie Gott zum Gegenstande haben oder etwas Anderes.

Denn 1. wäre dies gegen das Wesen der Abstraktion. In der That; weshalb besteht eine abstraktive Kenntniss? Etwas als selbständiges Ziel für die Thätigkeit der Vernunft? Gewiß nicht; vielmehr wird abstrahirt, damit etwas Wirkliches erkannt werde wie es in Wirklichkeit ist. Der direkte Gegenstand der vernünftigen Kenntniss ist ja nicht das Allgemeine, sondern „das Einzelne wird erkannt,“ wiederholt Thomas unzählige Male. Das Allgemeine oder das Ergebnis der Abstraktion ist seinem Wesen nach nur die Form, wodurch erkannt wird; wie ich ja auch nicht das Lichtbild in meinem Auge sehe, sondern den farbigen Gegenstand vermittelt des Lichtbildes im Auge. Wie also niemand sagen wird, das Lichtbild im Auge sei der Zweck der Thätigkeit des Sehens, so kann auch niemand sagen, die allgemeine Idee, welche vom Phantasiebilde abtrahirt worden, sei der Zweck des Erkennens. Freilich kann, was beim Sehen entsprechenderweise

nicht der Fall ist, diese allgemeine Idee an zweiter Stelle Gegenstand des (reflexen) Erkennens werden. Aber damit verliert sie nicht ihren wesentlichen Charakter. Es ist dies ebensoviel, wie wenn ein Optiker das Lichtbild im Auge wissenschaftlich untersucht, von welcher Beschaffenheit es sei, wie es hervorgebracht werde, in welcher Weise es wiederpiegele zc. Dies dient nur wieder dem Sehen. Man hofft dadurch, die Mängel im Sehen zu beseitigen, Krankheiten besser zu heilen und Ähnliches, was immer wieder zeigt, wie das Erreichen des Gegenstandes vermittelt des Lichtbildes dessen Zweck ist. So wird die allgemeine Idee Gegenstand des Erkennens, damit durch solche Untersuchung das Wirkliche, das tatsächliche Sein tiefer durchdrungen werde.

Das Gegenteil zu behaupten wäre dasselbe wie dem Erkennen die Wahrheit zu nehmen. Denn eben dann ist das Erkennen ein wahres, wenn es der Wirklichkeit entspricht. In das abstraktive Erkennen, also in die allgemeine Idee den Endzweck setzen, ist aber das Gegenteil dessen, was der Wirklichkeit entspricht; denn nach letzterer sind die Ideen und die ihnen entsprechenden Gattungscharaktere nur Mittel für das wirkliche einzelne Sein sei es im Erkennen sei es im tatsächlichen Sein; wie vermittelt der Mensch natur z. B. der einzelne Mensch Sein hat und erkannt wird. Also kann der Natur der ganzen Sache nach das abstraktive Erkennen als solches gar nicht Endzweck sein.

2. Es widerspricht dies der Aufgabe, die ein Endzweck zu erfüllen hat.

Was nämlich liegt dem Endzweck ob? Das Enden offenbar; er soll schlechthin abschließen. Was aber sind die allgemeinen Ideen oder die abstraktiven Begriffe als Gegenstände des abstraktiven Erkennens? Principien, um zu erkennen, wie das die Definition bereits ergibt. Zudem könnten sie doch nur höchstens den Endzweck einzig der Vernunft bilden. Wo bliebe aber dann der Wille, wo die sinnlichen Fähigkeiten? Der Gegenstand des Willens ist das Gute. In solchen reinen Ergebnissen der Abstraktion ist aber kein Gut; wie Thomas S. th. 1. q. 5. art. 3. ad IV. von den mathematischen Wahrheiten behauptet aus dem Grunde weil dieselben abstrahieren vom stofflichen Wirklichsein und somit vom Zwecke und von der Bewegung getrennt sind; was dann in höherem Grade von den noch mehr abstrahierenden allgemeinen Begriffen „Mensch“, „Leben“, „Sein“ gilt. Die sinnlichen Fähigkeiten sind selbstverständlich noch mehr davon entfernt, von einem derartigen Endzweck aus vollendet werden zu können; sie würden bei ihm vielmehr rein überflüssig.

3. Mit solchem Zwecke ist die Freiheit ganz und gar unverträglich. Dem Allgemeinen, also dem Ergebnisse der Abstraktion, wird ja mit Notwendigkeit zugestimmt. Sobald für mich der Satz z. B. „Gott ist allmächtig“ bewiesen ist, muß ich zustimmen; von einer Freiheit ist bei Ergebnissen der reinen Wissenschaft nicht die Rede.

4. Vielmehr das gerade Gegenteil eines Endzweckes ist dem abstraktiven Wissen eigen. Je allgemeiner nämlich dessen Gegenstand ist, desto mehr wächst der Drang nach Wissen. Je mehr jemand weiß, desto mehr will er wissen. Deshalb heißt es Ekle. 1.: „Wer Wissen hinzufügt, fügt Arbeit hinzu.“

5. Gerade zudem daß Gott der Gegenstand solch abstraktiven Erkennens sein soll beim sogenannten natürlichen Endzweck, dies vermehrt bis ins Unendliche das Gewicht der hier angeführten Gründe. Wenn ich bei allen anderen Erkenntnisgegenständen abstrahiere, so ist doch immerhin etwas

in meiner Erkenntnis, was der objektiven Wirklichkeit im Gegenstande entspricht; erkenne ich vermittelst der Idee „Mensch“ z. B., so ist doch im Gegenstande thatsächlich die Gattung „Mensch“, nämlich jenes Allgemeine, was im Menschen selber denselben zu einem Menschen macht. Was aber entspricht im abstraktiven Erkennen, dessen Gegenstand Gott ist, positiv der in Gott bestehenden Wirklichkeit, seinem inneren Sein? Nichts, rein gar nichts. Durch Abstraktion erkenne ich von Gott, soweit ich nämlich der Wahrheit getreu bleibe, vielmehr was Gott nicht ist. Es ist unmöglich anders zu sagen; denn in Gott ist keine Gattung, keine „Art“ zc.; nichts ist da, was losgelöst oder abstrahiert werden könnte, so daß es in Gott die Seinsstufe verursachte und im Erkennenden den Wesenscharakter des Erkenntnisaktes. Also heißt dies: im abstraktiven Erkennen Gottes den letzten Endzweck der vernünftigen Kreatur hinstellen, nichts Anderes als: das Nichts zu solchem Endzwecke machen. Oder sagen wir, auch im Sinne der Verteidiger eines sogenannten natürlichen Endzweckes, besser und genauer: Dies heißt nichts Anderes als sagen, nichts in der Natur könne Endzweck des Menschen sein; das Ergebnis alles natürlichen Wissens sei, daß nichts Geschaffenes den Menschen beseligend könne. Dazu führt noch die Betrachtung der wesentlichen Eigentümlichkeiten der Vernunft selber; nämlich zur Behauptung, der von der Natur selber angezeigte alleinige und danach der natürliche Zweck des Menschen sei der übernatürliche.

b) Das Verlangen des vernünftigen Geschöpfes, den Grund zu erkennen von den Wirkungen, die sich ihm vorstellen, ist dermaßen ein natürliches, daß es gewissermaßen die Natur der Vernunft ausmacht; — Wissen ist ja die wesentliche Thätigkeit der Vernunft; und Wissen heißt: den Grund erkennen. Was Anderes will aber dies heißen daß ich den Grund erkenne, als daß ich das eigenste Maß und die Grenze der Wirkungen in mir habe, daß ich endgültig darin bestimmen kann. Das Feuer geht in die Höhe. Hat es in sich die Grenze, bis zu welcher es aufsteigt? Nein; von sich aus steigt es ohne Ende. Das Wasser fließt hinab; und hat in sich nicht den mindesten Halt, daß es etwa bloß bis dahin sich ergieße und nicht weiter. Das Auge hat in sich kein Maß für das Sehen, daß es etwa nur so und so viele Gegenstände von sich aus zu sehen vermöchte und nicht mehr.

Aber auch die Vernunft als Vermögen möchte von sich aus ohne Grenzen erkennen. Erst wenn von außen her der Grund in sie tritt und sie bethätigt, dann ist für ihre Thätigkeit das Maß und die Richtschnur in ihr selbst. Der Unterschied zwischen ihr und den anderen geschöpflichen Vermögen besteht eben darin, daß sie ihrem Wesen nach geeignet ist, den Grund für ihr Thätigsein in sich selber zu tragen, während für die anderen Vermögen derselbe immerdar und notwendig außerhalb ihrer bleibt.

Worin besteht aber nun des weiteren dieser Grund als Maß und Richtschnur in der Vernunft? In nichts Anderem wie in der Idee, welche das innere Wesen des vorliegenden Gegenstandes vorstellt. Das nämlich, was außen im Gegenstande als Grund dasteht dafür daß dieser ist, soweit er der Gattung nach ist; dieses selbe bildet, losgeschält von den Einzelheiten, in der Vernunft den Grund für die Beurteilung des äußeren Gegenstandes. Das Wesen des Steines, was im einzelnen Steine draußen der letzte Grund ist, weshalb da ein Stein vorliegt der Gattung nach und nicht eine Pflanze oder etwas Anderes, und was für die Einzelheiten da Maß und Richtschnur ist, daß sie dem Steine angemessen auftreten; — dieses selbe Wesen wird in der Vernunft vorgestellt durch die Idee und bildet da natürlich wieder Maß und Richtschnur für die Behandlung des Steines.

Solange dieses Wesen nicht gekannt ist, solange sind alle äußeren Erscheinungen am betreffenden Gegenstande unerklärte Wirkungen. Sie verursachen mehr oder minder das „Bewundern“, wie Thomas spricht. Dies also steht von vornherein fest: Soll das vernünftige Wesen voll befriedigt werden, so kann dies gemäß der Natur der Vernunft nicht anders geschehen als dadurch daß der Gegenstand, der es befriedigen soll, kraft seines Wesens in der Vernunft ist. Und da die Vernunft als Vermögen von sich aus keine Grenzen im Erkennen hat gleich allen anderen Vermögen mit Rücksicht auf ihren Gegenstand; — so ist die unmittelbare Folge, daß, soll das vernünftige Wesen voll befriedigt werden, dies nur dadurch geschehen kann, daß der thatsächlich Unendliche kraft seines Wesens in sie tritt als formal bestimmender Grund des Erkennens oder des Schauens.

Diese Wahrheit war auch den Heiden bekannt. Wir haben ja in I., II. gehört wie Aristoteles eine „*aliqualis beatitudo*“ in die Verbindung mit den stofflosen Substanzen setzt. Die Heiden konnten nicht weiter vordringen. Sie konnten nicht sagen, die Wesenheit Gottes trete in uns und mache so unsere Seligkeit, weil ihnen unbekannt war wie Gott in Sich subsistiere, d. h. das Princip des Einzelseins in Sich habe. Die Subsistenz oder Person trennt ja das Eine vom Anderen; es kann dieses Princip der Person nicht sich mittheilen, vielmehr ist es ganz im Gegentheil das Princip der Unmittelbarkeit. Da nun die Person als Princip des Einzelseins die ganze betreffende Wesenheit abschließt, so daß diese als einzelne nicht mitgeteilt werden kann, so bestand hier für die Heiden eine Schranke für ihr weiteres Erkennen. Deshalb spricht, wie Thomas fein bemerkt, Aristoteles nicht endgültig vom Gegenstande der schließlichen Seligkeit. Er bestimmt nicht, worin diese letztere gelegen sei. Er sagt nur, ihr Sitz sei in der Vernunft, sie sei Erkennen, sie hänge von der Verbindung mit den stofflosen Substanzen ab. Aber er geht nicht weiter.

Für uns ist diese Schranke gefallen. Wir wissen durch den Glauben, daß die göttliche Natur mitgeteilt wird und zwar in Ewigkeit und zwar als eine einige, so daß ein Gott bleibt; allerdings nach Principien, die über aller Natur sind. Wir brauchen der konsequenten, durch die Natur der Vernunft gebotenen Folgerung nicht mehr auszuweichen. Wir können sagen: Soll ein Vernunftwesen voll selig sein, so ist dies nur möglich dadurch, daß die göttliche Natur ihr in der beiderseitig angemessenen Weise mitgeteilt werde, daß es *consors divinae naturae* sei. Wir wissen, die göttliche Natur sei als Gegenstand des Erkennens mitteilbar; die Thatsache steht für uns fest. Also ist auch die endgültige Seligkeit der geschaffenen Vernunftwesen etwas Mögliches. Wir erinnern hier daran, wie wir bei der Behandlung der Dreieinigkeit betont haben, es dürfe zwischen den drei Personen und der göttlichen Natur nichts vermitteln, kein *suppositum*, keine Subsistenz oder Ähnliches angenommen werden, damit etwa der eine einige Gott nicht verschwinde. Nur die Natur, nur das Wesen Gottes und dieses allein ist der Grund für den einen einigen Gott; und nichts, absolut nichts besteht außer den Personen, was nicht mitgeteilt würde. Wir sehen hier wieder, wie dieser Punkt es verdient, recht sehr betont zu werden. Ohne diese absolute unvermittelte Mittheilung der einen einigen göttlichen Natur ist die selige Anschauung für uns nicht anzunehmen. Das Wesen Gottes muß eben den Charakter der Mitteilbarkeit haben ohne irgend welche Zuthat zu ihm; denn einzig kraft des Wesens dessen, was wir erkennen, besitzen wir den Grund in uns für die entsprechenden Erscheinungen und Vollkommenheiten. Ist die Natur Gottes an

sich nicht mittheilbar, sondern ist sie dies nur auf Grund einer gewissen Subsistenz oder wie auch immer man dies nennen will, wodurch diese Natur zu einer einigen würde, so ist ein Bethätigen der geschöpflichen Vernunft durch das göttliche Wesen als formalen Gegenstand des Erkennens nicht möglich.

Daß also die Vernunft ihrer Natur nach nur durch die selige Anschauung, nämlich durch den Besitz des Allgrundes, voll befriedigt werden kann, ist an und für sich eine Wahrheit, welche der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Sie war nur vor der Offenbarung verdeckt durch ein Hinderniß; nämlich durch die Unmöglichkeit zu sagen, wie das rein thatsächliche Sein kraft seines Wesens vom Vermögen der Vernunft geschaut werden kann. Und nach dieser Seite hin liegt hier ein Geheimniß vor. Damit zugleich ist ausgesprochen, wie ein solcher Endzweck von selbst durchaus ein übernatürlicher sein muß; er kann von der reinen Natur weder erkannt noch begehrt werden. Wie jetzt die wirksame Gnade das wirkende Princip der Gottähnlichkeit ist, so sind in der seligen Anschauung die drei Personen unmittelbar das wirkende Princip des Schauens und die Folge ihres wirkenden Einflusses ist das *lumen gloriae*. Gegenstand des Schauens ist dann notwendig die eine göttliche Natur, insoweit sie die eine selbe ist in den drei Personen.

Wir erinnern an das in den ersten Nummern dieser Abhandlung über die Natur und die Kraft Gesagte; wie Beides nämlich durchaus nicht gleichbedeutend ist. Die Natur des Steines an sich ist: Fallen und zwar endlos Fallen; und dies faßt die Vernunft auf. Aber solche Natur findet sich niemals anders als in ganz bestimmten Verhältnissen und Grenzen. Nicht gehört Fallen mit so und so großer Geschwindigkeit zur Natur des Steines, wie diese Gegenstand der Vernunft ist; vielmehr sieht letztere von allen diesen näheren Bestimmungen ab. Aber trotzdem geschieht in der Wirklichkeit immer das Fallen in gewissen, genau bestimmten Grenzen, je nach der Schwere des Steines und anderen Bestimmungen. So ist überall das Endlose mit den Naturen an sich gegeben; und ist gerade dieses Endlose der Gegenstand der Vernunft, insoweit diese in ihrem Innern von der allgemeinen Idee geformt erscheint. In der Wirklichkeit aber ist die Natur immer mit einer gewissen begrenzten Kraft ausgestattet, der dann das Endlose im Innern es mittheilt, daß sie noch weiter bestimmt, auf Anderes bezogen, entwickelt, vollendet werden kann. Dies beachten wir nun auch bei der Vernunft. Es giebt keine sogenannte reine Vernunft im Bereiche des Vermögens. Jedes Vernunftvermögen ist an eine Natur gebunden und erst mit dieser Natur und gemäß derselben kann es thätig sein. Erst mit einer solchen an und für sich der Vernunft fremden Natur erhält sie die bestimmt abgegrenzte Kraft, vermöge deren sie wirklich erkennen und leiten kann. Im Engel ist diese natürliche Kraft, in welcher er eine einzelne Substanz ist, die substantiale Idee; im Menschen ist sie der sinnliche Teil und, von diesem bebingt, der Körper. Nicht weiter erstreckt sich die natürliche Kraft der Vernunft im Menschen wie das sinnlich Wahrnehmbare tragen kann; der Gegenstand der vernünftigen Auffassung im Menschen ist „die Substanz oder das Wesen, soweit es im Stoffe ist und denselben formt,“ sagt des öfteren Thomas.

Daß also der Mensch oder überhaupt jedes vernünftige Wesen immer mehr erkennen will oder kann; das kommt vom reinen Vernunftvermögen an sich betrachtet. Daß er nur immer etwas Begrenztes thatsächlich erkennt; das kommt von der Natur, mit der dieses Vernunftvermögen thatsächlich verbunden ist. Daraus ergiebt sich von selbst, daß jeder Erkenntnisakt und alles Verlangen und Begehren, was von selben abhängt, seiner ganzen

Natur nach weiter bestimmbar ist und die endgültig abschließende Bestimmung nicht in sich tragen kann. Denn jeder solcher Akt richtet sich vermöge der natürlichen Kraft auf etwas Begrenztes und ist als Akt im Bereiche der Natur allseitig begrenzt. Im Akte aber selber ist sozusagen als treibendes Element das Streben nach „mehr“, wie dies dem Vernunftvermögen an sich betrachtet entspricht. Es kann also eine Endbestimmung, die schlechtthin abschließen soll, gar nicht von der Natur kommen; jeder natürliche Akt trägt es in sich seinem ganzen Wesen nach, weiter bestimmbar zu sein. Die Wesenheit der Vernunft ist es ja, immer mehr den Grund zu erkennen; und diese Wesenheit wird gerade um so ausdrücklicher offenbart, je mehr begrenzte Gründe sie bestimmen und bethätigen. Alle Gründe im Bereiche des Natürlichen aber sind begrenzt d. h. sie haben einen beschränkten Wirkungskreis, wie dies ja auch bei allen Kräften im Bereiche des Natürlichen der Fall ist. Ebenso ist alles Gute, was ja ebenfalls von der Vernunft und zwar als Gegenstand des Willens aufgefaßt wird, im Bereiche des Natürlichen beschränkt; das Willensvermögen aber richtet sich von Natur auf das Gute im allgemeinen. Also die Natur der Vernunft und des Willens selber besagt, daß keine natürliche Kraft sie als Endzweck bethätigen und bestimmen kann; denn keine natürliche Kraft schließt allen Grund, schließt alles Gute in sich ein. Von der Natur selber aus wird es somit als eine zwingende Wahrheit betont, daß der Endzweck des Menschen sowie jedes vernünftigen Wesens nicht durch Kräfte erreicht werden kann, die im Bereiche des Natürlichen liegen. Weder giebt es im Bereiche der Natur eine Wesenheit, die den Grund von Allem in sich enthielte und danach für die Vernunft voll ausreichender und endgültig anfüllender Erkenntnisgegenstand sein könnte; — noch giebt es im Bereiche der Natur eine einzelne Wirklichkeit, welche alles Gute wäre und somit den Willen endgültig vollenden müßte.

Fassen wir demnach zusammen, so leugnen wir 1. es sei in der menschlichen Natur irgend ein positives Moment, welches den Menschen auf die Anschauung Gottes bezieht; wie natürliches Hinneigen, natürliches Begehren. Und wenn manchmal der Kürze halber ein solcher Ausdruck gebraucht wird, so ist damit die Neigung des Willens zum Guten im allgemeinen, also zu allem Guten ohne Ende; und die Neigung der Vernunft zum Wahren im allgemeinen, also zu allem Wahren gemeint. Hier aber handelt es sich um eine positive Beziehung, nicht zu etwas Unbestimmten, sondern zu dem einzelnen, in bestimmtester Weise existierenden und substanzierenden Guten und Wahren, was alle Wahrheit und Güte in sich enthält. Mit Rücksicht auf dieses Sein besteht keine in die Natur des Menschen niedergelegte positive Neigung, welche es erforderte, befriedigt zu werden. Wir leugnen 2. daß die geschaffene Natur, sei es in einzelnen Teilen sei es als Ganzes, ein vernünftiges Wesen voll befriedigen könnte, wie dies ein Endzweck thun muß; daß also für ein vernünftiges Wesen in diesem Sinne es einen natürlichen Endzweck gebe. Die „reine Natur“ des Menschen hat nur einen einzigen Zweck: den übernatürlichen und kann keinen anderen haben. Wir behaupten 3. daß die Natur selber, als wesentlich bestimmbar, mit Notwendigkeit es von sich ablehne, die Kräfte in sich zu besitzen, welche mit dem schlechtthin endgültig bestimmenden Endzwecke vereinigen könnten.

Die eben gegebene Darstellung wird durch die Lehre des heiligen Thomas über das Ebenbild Gottes in der vernünftigen Seele in ausdrücklicher Weise bestätigt.

Nr. 37.

Bestätigung des auseinandergesetzten Verhältnisses zwischen dem letzten Endzwecke und der vernünftigen Kreatur aus Thomas.

Hat jeder Mensch in sich das Bild Gottes? so fragt Thomas (1 qu. 93. art. 3.), da er vom Bilde Gottes im Menschen handelt. Und er antwortet: „Da der Mensch als vernünftige Kreatur nach dem Bilde Gottes ist, so ist er danach im höchsten Grade nach dem Bilde Gottes als eine vernünftige Natur im Vergleiche mit anderen Naturen im höchsten Grade Gott nachzuahmen vermag. Nun ahmt die vernünftige Natur dann zumal und im höchsten Grade Gott nach, insofern Gott Sich selber kennt und liebt. Also kann das Ebenbild Gottes im Menschen in dreifacher Weise betrachtet werden: 1. insoweit der Mensch von Natur aus geeignet ist, Gott zu erkennen und zu lieben; und dieses Geeignetsein besteht in der Natur selber der Vernunft, die allen Menschen gemeinsam ist — *secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus*; — 2. insoweit der Mensch thatsächlich oder dem positiven Zustande nach Gott kennt und liebt (*actu vel habitu Deum cognoscit et amat*), wenn auch unvollkommen; und das ist eine Gleichförmigkeit, welche von der Gnade herrührt (*per conformitatem gratiae*); — 3. insoweit der Mensch vollkommen Gott kennt und liebt, was der himmlischen Glorie zukömmt.“

Hier haben wir, nicht in unklaren Ausdrücken, sondern scharf skizzirt vor uns die sogenannte *potentia obedientialis*. Thomas nennt sie *aptitudo naturalis*. Er nennt sie „die Natur der Vernunft“ *natura mentis*. Es ist die Natur der Vernunft an sich betrachtet, welche nach q. 12. art. 1. das *naturale desiderium* hat, den Grund von den erscheinenden Wirkungen zu wissen und danach schließlich einzig im schlechthin höchsten Grunde ruhen kann. Versteht man unter der *potentia obedientialis* nämlich nur die absolute Unterwürfigkeit alles Geschaffenen unter Gott, wonach, wenn Gott will, „aus Steinen Kinder Abrahams werden können,“ wonach also Gott z. B. auch einem Steine Leben verleihen kann, so ist dieses Verständnis zu weit. Versteht man unter der *potentia obedientialis* eine positive Hinneigung oder ein Begehren in der Natur des Menschen, wonach diese zu Gott als dem Gegenstande der Anschauung gezogen und nur die Kraft fehlen würde, diesen Gegenstand zu erreichen; so ist dieses Verständnis zu eng. Die Natur der Vernunft selber ist eine solche *potentia obedientialis* oder besser eine solche *aptitudo*, insoweit das Vermögen der Vernunft für sich angesehen wird. Wird die Kraft aber betrachtet, welche mit ihr nun im Bereiche des rein Natürlichen verbunden ist, also daß in allem bestimmten Begehren und Erkennen, also in allem Thätigsein die natürliche Vernunft in uns auf die Sinne angewiesen erscheint, so besteht keine *aptitudo* in ihr für die Anschauung Gottes. Sie ist mit Rücksicht auf diese *aptitudo* nur Vermögen, ohne die mindeste Richtung auf ein bestimmtes Gute oder Wahre.

Danach sagt hier Thomas, daß das Bild Gottes im Menschen nur dem Vermögen nach besteht, soweit die natürlichen Kräfte und Thätigkeiten oder die Gesamtnatur in Betracht kommen. Es stimmt dies überein mit

einer anderen Stelle in I., II. q. 2. art. 7.:<sup>1)</sup> „Unmöglich kann der letzte Endzweck die vernünftige Seele selber oder etwas in ihr (wie die *cognitio abstractiva*) sein. Denn die Seele ist an sich betrachtet nur dem Vermögen nach existierend; wird sie doch aus einer, die zu wissen das Vermögen hat, zu einer thatsächlich wissenden, und aus einer, die tugendhaft zu sein das Vermögen hat, zu einer thatsächlich tugendhaften. Da nun aber ein Vermögen dasteht um der Thätigkeit willen als seiner Ergänzung und Vollendung, so kann die Seele unmöglich, an sich betrachtet als im Vermögen bestehend, den Charakter des letzten Endzweckes haben. Also kann unmöglich die Seele selber ihr eigener letzter Endzweck sein; und ähnlich auch nicht etwas in ihr, sei dies ein Vermögen oder ein Akt oder ein Zustand. Denn das Gute, was letzter Endzweck ist, das ist ein vollkommenes Gut, was vollständige Vollendung und Füllung des Begehrens sein muß. Nun ist das menschliche Begehren, der Wille, auf das allgemeine, nichts Gutes ausschließende Gut gerichtet; jegliches Gut aber, was der Seele innewohnt ist ein beschränktes, ein Teilgut, wodurch ein anderes beschränktes Gut ausgeschlossen wird.“

Das ist beinahe Wort für Wort die Lehre, die wir oben vorgetragen. Thomas zieht für das Ebenbild Gottes auch die von selbst sich aufdrängenden Folgerungen. Denn wenn die Natur der Vernunft nur das Ge-eignetsein, die *aptitudo naturalis*, für das Bild und die Gleichförmigkeit mit Gott ist; wenn gemäß dem anderen Ausdrucke die vernünftige Seele nur als ein Vermögen für Sein und Wirken dasteht, so ist klar, daß die thatsächliche Ähnlichkeit oder, wie Thomas sagt, Gleichförmigkeit mit Gott, also die positive Vorbereitung für das Anschauen Gottes, die ja nichts Anderes ist als vollendete Gleichförmigkeit, wo Gott selber den formalen Gegenstand des Erkennens bildet — daß also die Bethätigung des natürlichen Bildes Gottes nur von übernatürlicher Kraft herkommen kann. „Den positiven Zustand, wonach der Mensch Gott wirklich liebt und kennt, verursacht die Gnade“ heißt es im citierten Texte.

Es fällt dem heiligen Lehrer gar nicht ein, hier eine Vermittlung eintreten zu lassen. Von Natur hat der Mensch nur die Bestimmbarkeit für Gottes Kenntniss und Liebe, keinerlei thatsächliche Kenntniss und Liebe aber rücksichtlich Gottes; soweit dies nämlich eine Kenntniss und Liebe ist, die nicht aus den Wirkungen geschöpft wird, sondern eine solche, die jener ähnlich oder ein Bild davon ist, mit welcher Gott Sich selbst kennt und liebt. Denn nur mit Beziehung auf eine solche Liebe kann man sagen, daß die vernünftige Natur das Bild Gottes trägt. Nicht mit Bezug auf einen Gott, der nur *auctor naturae* wäre, ist dem Menschengenisse von Natur das Bild Gottes eingepreßt, sondern mit Bezug auf Gott, den Drei-

<sup>1)</sup> *Impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id, quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem finis ultimi. Unde impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis suiipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum et per consequens particulatum.*

einigen. Das erklärt dann Thomas noch ausdrücklich im Art. 5 dieser selben Quaestion.

Er fragt da, ob im Menschen das Bild Gottes sei mit Rücksicht auf die Dreiheit der Personen. Und er antwortet mit Ja.<sup>1)</sup> „Offenbar also besteht die Unterscheidung in den drei Personen gemäß dem daß dies der göttlichen Natur zukommt. Sein also nach dem Bilde Gottes gemäß der Nachahmung der göttlichen Natur schließt nicht das aus, was ist: Sein nach dem Bilde Gottes gemäß der Darstellung der drei Personen. Vielmehr bedingt sich Beides gegenseitig;“ . . . und in der Antwort auf den vierten Einwurf: „Das göttliche Wesen wird als Bild bezeichnet („nach unserm Bilde“ Gen. 1.), weil gemäß diesem Wesen die eine Person in Gott die andere nachahmt; quia secundum ipsam (essentiam) una persona aliam imitatur.“

Dies führt Thomas weiter aus im Art. 7, damit über die Lehre, welche er begründet, ja kein Zweifel obwalte.<sup>2)</sup> „Ist also das Bild der Dreieinigkeit in der Seele, so muß es gemäß Jenem sein, was, soweit dies möglich ist, am meisten herantritt an die Darstellung des Wesens der drei Personen. Nun werden die drei Personen unterschieden gemäß dem daß das Wort tatsächlich ausgeht vom Sprechenden und daß die Liebe tatsächlich Beides verbindet. Da also in unserer Seele kein inneres Wort sein kann ohne tatsächliches Denken, wie Augustin (14. de Trin. 7.) sagt, so wird das Bild der Dreieinigkeit in unserem vernünftigen Geiste zuvörderst berücksichtigt gemäß der Thätigkeit, den Akten; insoweit wir kraft der Kenntnis, die wir haben, denkend das innere Wort bilden und von da aus in Liebe ausbrechen. Weil jedoch die Vermögen und Zustände Principien sind für die entsprechenden Thätigkeiten und Jegliches der Kraft nach in seinem Princip sich findet; so kann man an zweiter, untergeordneter Stelle das Bild der Dreieinigkeit berücksichtigen, soweit es in dem Vermögen der Seele ist und zumal gemäß den Zuständen, insofern in denselben die Thätigkeiten der Kraft nach existieren.“ „Unser Sein,“ so fügt er zu dieser Lehre ad I. hinzu, „gehört zum Bilde Gottes,“ und dieses Sein kommt uns zu, insoweit wir den vernünftigen Geist haben.“

Und Art. 8:<sup>3)</sup> „Das Wort Gottes wird von Gott gezeugt gemäß

<sup>1)</sup> Manifestum est, quod distinctio divinarum personarum est secundum quod convenit naturae divinae. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

<sup>2)</sup> Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad repraesentandum speciem trium personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, interius verbum formamus et ex hoc in amore prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

<sup>3)</sup> Verbum Dei nascitur de Deo secundum notitiam suiipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem, quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem

der Kenntnis Gottes von Sich selber; und die Liebe geht von Gott aus, soweit Gott Sich selber liebt. Offenbar aber macht der Unterschied in den Gegenständen einen Unterschied im Wesenscharakter des inneren Wortes und der entsprechenden Liebe. Denn nicht dem Wesen nach das nämliche Wort ist es, welches ich vom Steine her auffasse und in mir empfangen, und vom Pferde her; und nicht ist da dem Wesen nach die gleiche Liebe. Es wird also das göttliche Bild im Menschen beachtet gemäß dem inneren Worte, welches von der Kenntnis Gottes her geformt ist und gemäß der daraus sich ableitenden Liebe; und so spricht man von einem Bilde Gottes in der Seele, insofern dieselbe auf Gott hin gerichtet ist oder von Natur geeignet dazu erscheint, zu Gott hin getragen zu werden.“

1) „Gemäß dem daß das Wort Gottes ausgeht von der Kenntnis Gottes, ist ein Bild Gottes in der Seele,“ heißt es ad I.

Echärfer, klarer kann man es nicht aussprechen, daß von Natur der übernatürliche Zweck der einzige für den Menschen ist, aber mit natürlichen Kräften nicht erreicht werden kann.

Die Sätze des heiligen Thomas sind ganz formell.

Was will dies bedeuten, das Bild Gottes sein? Ähnlichkeit, Gleichförmigkeit mit Gott. Also ist das vollendetste Bild Gottes in uns der Glanz der ewigen Herrlichkeit, wo „wir Gott ähnlich sein werden, weil wir Ihn schauen werden wie Er ist,“ wo also das Wesen Gottes selber, welches sein Sein ist, die Stelle des Formalprincips für das Erkennen in uns in unaussprechlicher Weise vertreten wird.

Tragen wir kraft der Natur der Vernunft das Bild Gottes in uns? Darauf ist die allgemeine Antwort: Ja.

Kann das Bild Gottes durch die natürlichen Kräfte in uns bethätigt, vollendet werden? Nein; sagt Thomas. Die Natur des vernünftigen Geistes besteht in dem Geeignetsein, in der aptitudo für dieses Bild. Thatsächlich tritt es hervor kraft der Gnade. Und der Grund ist klar. Ober:

Was stellt das Bild Gottes in uns vor? Keine unbestimmte Gottheit; sondern den Dreieinigen; — und insoweit hat es Thatsächlichkeit in uns, als darin vorgestellt wird das Ausgehen des göttlichen Wortes von Gott und die Liebe, die Beides verbindet.

Über alle Natur also hinaus vollzieht sich die thatsächliche Vervollkommenung des Bildes Gottes in uns; und doch ist dieses Bild mit der Natur in uns gegeben.

Wie aber die Verbindung nun der übernatürlichen Kraft mit der Natur zu denken ist, wird uns ein längerer Text aus Thomas erklären, der zugleich hinüberleiten wird zur Behandlung der Einzelheiten in der reinen Natur; wir meinen der Beschaffenheit der menschlichen Vermögen und Kräfte in dieser Natur.

---

est specie in corde hominis verbum conceptum de equo et de lapide, nec idem specie amor. Attenditur ergo divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata esse ferri in Deum.

1) Secundum quod verbum Dei procedit a notitia de Deo, attenditur ratio imaginis.

Abschließendender Text aus Thomas.

<sup>1)</sup> „Mag auch Gott den Willen im vernünftigen Geschöpfe ändern, es ist damit niemals ein Zwang verbunden. Der Grund davon liegt darin, daß etwas Wollen selber nichts Anderes ist, wie ein Hinneigen zu etwas. Zwingen aber bedeutet das Gegenteil dessen, wozu ein Ding von innen aus hinneigt. Verändert also Gott den Willen, so will dies heißen, Gott mache, daß der vorhergehenden Hinneigung eine andere folge; und zwar so, daß die erstere wegfällt und die zweite bleibt. Wozu also Gott den Willen anleitet, das ist nicht das Gegenteil dessen, wozu der Wille bereits

---

<sup>1)</sup> 22. de verit. 8.: „Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcunque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est quia ipsum velle aliquid, est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio; et ita quod prima auferatur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat: unde non est coactio vel violentia.

Sicut lapidi ratione suae gravitatis, inest inclinatio ad locum deorsum; haec autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis; tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus immutare voluntatem ex hoc quod ipse in ea operetur sicut in natura: unde sicut omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente qui vehementius imprimit: unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis (art. 7) patet, ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum tantum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alienius habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis art. 5 et 6 patet: ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea, quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Sciendum tamen quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum, ut Glossa ibidem dicit, quasi malitiam Deus impartiat; sed quia sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum; ita subtrahit quibusdam, quae subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.“

hinneigt, sondern es steht im Gegensatz zu dem, wozu die Hinneigung vorher dem Willen innewohnte; und somit ist es kein Zwang und keine Gewalt.

„So wohnt dem Steine kraft seiner Schwere die Neigung zur Tiefe inne; und ist deshalb, solange diese Neigung bleibt, es für den Stein ein Zwang, wenn er nach oben geworfen wird. Würde aber Gott die Hinneigung, welche aus der Schwere folgt, wegnehmen und ihm die Hinneigung eines leichten Körpers geben, dann wäre es keine Gewalt, die man ihm ant hätte, wenn er, der Stein, die Richtung nach der Höhe nähme; und so kann eine Änderung in der Bewegung eintreten, ohne daß damit Zwang oder Gewalt verbunden wäre.

„In dieser Weise verändert Gott den Willen, ohne daß Er demselben Gewalt anthut. Gott aber kann den Willen eben aus dem Grunde verändern, daß Er in demselben wirkt wie in der Natur. Wie also jede Thätigkeit, welche die Natur eines Dinges als solche begleitet, und somit rein natürlich ist, von Gott herrührt; so rührt auch jede Thätigkeit des Willens, insoweit sie Thätigkeit ist, nicht nur vom Willen her als dem unmittelbar einwirkenden Princip, sondern auch von Gott als dem ersteinwirkenden Grunde, dessen Einfluß tiefer geht. Wie also der Wille seine Thätigkeit auf etwas Anderes richten kann und so dieselbe ändern, so kann dies, und zwar um so mehr, auch Gott.

„Nun verändert Gott den Willen in zweifacher Weise: einmal so, daß Er denselben nur in Bewegung setzt; wann er nämlich den Willen hindbewegt zu etwas, um es nur zu wollen, ohne daß Er dem Willen eine festbestimmende Form als Princip des Thätigseins einprägt; wie Er z. B. bisweilen, ohne einen Zustand hinzuzufügen, macht, daß der Mensch nun will, was derselbe vorher nicht wollte. Dann bewegt Gott den Willen in einer anderen Weise, indem Er in denselben eine fest und dauernd bestimmte Form einprägt. Denn wie insolge der Natur, die Gott dem Willen gegeben, der Wille sich zu etwas hinneigt, um es zu wollen; — so ergiebt sich aus einer hinzugefügten That, wie aus der Gnade oder der Tugend, eine weitere Hinneigung, um etwas Anderes zu wollen, wozu früher keine bestimmte Hinneigung auf Grund der Natur vorhanden war. Diese That und die daraus sich ergebende Hinneigung aber ist manchmal vollkommen und manchmal unvollkommen. Wann sie vollkommen ist, bewirkt sie eine notwendige Hinneigung zu dem, wozu sie bestimmt; wie kraft der Natur der Wille mit Notwendigkeit den Zweck will, nämlich das Gute im Allgemeinen. So trifft es sich bei den seligen, in denen die vollkommene Liebe in hinreichender Weise zum Guten bestimmt; nicht allein soweit es auf den letzten Endzweck ankommt, sondern auch mit Rücksicht auf das Zweckdienliche. Bisweilen aber ist die hinzugefügte dauernd bestimmende Form nicht allseitig vollkommen, wie dies bei den Erdenpilgern der Fall ist; und dann folgt zwar aus einer solchen hinzugefügten Form, daß der Wille sich zum entsprechenden Gute hinneigt, aber es ist dies von keiner Notwendigkeit begleitet; der Wille kann fallen.

„Dabei muß man jedoch bemerken, daß, wenn gesagt wird, Gott wirke in den Herzen der Menschen, um ihre Willenskräfte zum Bösen hinzuneigen, dies nicht so verstanden werden muß, als ob Gott die Bosheit zuteile; sondern wie Gott seine Gnade giebt, wonach der Wille der Menschen zum Guten hingeneigt wird, so entzieht Er manchen seine Gnade, welches Entziehen zur Folge hat, daß der Wille zum Bösen hinneigt.“

Dieser Text führt uns zuerst zu der Darlegung, wie unter den einzelnen Kräften und Vermögen des Menschen die Freiheit sich zur reinen Natur verhält; und dann wie, um mit Augustin zu reden, Unwissenheit und Schwierigkeit im Guten die Folgen der reinen Natur gewesen wären.

Nr. 39.

Die Freiheit in der reinen Natur.

Es ist die Neigung in der modernen Wissenschaft vorhanden, die Natur in Gegensatz zu Gott zu stellen; als ob Ihm durch die natürlichen Verhältnisse gleichsam die Hände gebunden wären. Die Natur und das darauf Beruhende soll von vornherein feststehen und gewissermaßen dem freien Einwirken Gottes einen Jügel anlegen. Es wird ein Gegensatz aufgebaut zwischen Natur und Gnade, zwischen Natur und Freiheit, der in der That gar nicht existieren kann. Denn die Gnade ist die Vollendung der Natur wie der Glaube die des natürlichen Wissens; und die Freiheit befestigt und kräftigt die Natur, anstatt ihr entgegenzutreten. Wir finden in Thomas, in Augustin und in allen Vätern nicht den Schatten eines irgendwie gestalteten Gegensatzes zwischen dem natürlichen Wirken und dem freien Einwirken der Gnade; wohl aber daß Beides in innigster Freundschaft aufeinander angewiesen ist: die Gnade auf die Natur wie auf das zu vollendende Substrat, wie z. B. das Licht um leuchten zu können auf den Körper als Gegenstand; — und die Natur auf die Gnade als auf die sie vollendende Kraft.

Trennen wir zuerst, um diesen Zusammenhang uns zu vergegenwärtigen, die Begriffe. Denn dies wird zugegeben, daß mit den von Natur aus gegebenen Gattungen, sei es in Eigenschaften oder in für sich bestehenden Wesen, eine feste, unverrückbar notwendige Basis vorhanden sein muß. Der Mensch z. B., soll er anders als Mensch dastehen, muß vernünftig sein; der Stein, soll er als Stein betrachtet werden, muß die Neigung zum Fallen haben. Und dieser festen, notwendig gegebenen Basis entspricht in den Dingen selber das, was wir als „Natur an sich“ oben bezeichnet haben; in jedem Menschen also z. B. das positive Vermögen in ihm, auf der Seinstufe „Mensch“ zu stehen.

Damit ist schrankenloseste Notwendigkeit verbunden. Der Mensch kann nicht anders als in menschlicher Weise thätig sein; der Stein kann nicht anders als von sich aus die Neigung haben zu fallen. Es ist dies dasselbe wie die in jedem Dinge mit seiner Natur notwendig gegebene Zugehörigkeit zum Zwecke des All; jegliches Ding nämlich trägt vermitteltst seiner Natur zur Zweckbestimmung des All, d. h. zum Frieden und zur Harmonie des Ganzen, bei und zwar jedes in seiner Weise. Gerade nach diesem notwendig in Menschen vorhandenen Momente kann dieser keinen anderen letzten Endzweck haben als das Anschauen des göttlichen Wesens, also des Urgrundes für die Harmonie und Ordnung im All; denn eben nichts Besonderes beschränkt die Vernunft, kein einzelnes in der Natur enthaltenes Gut beschränkt den Willen; alles Einzelne zeigt in diesen Kräften nur das endlose Vermögen. Diese Notwendigkeit also ist die Quelle und das fruchtbare Princip der Freiheit von geschöpflichen Schranken; in keiner Weise aber ein Gegensatz zur selben. Mit ihr gerade ist gesagt,

daß der vernünftige Geist an sich betrachtet notwendig frei sei, notwendig seinen Zweck habe im Allumfassenden, im unendlich Vollendeten.

Deshalb hat Thomas im obigen Texte, sowie in vielen anderen, hervorgehoben, daß der Mensch mit Notwendigkeit den Zweck wolle; nämlich in der Weise, wie derselbe sich ihm darstellt: gegenwärtig als das Gute im Allgemeinen, bonum in communi; in der Seligkeit aber als das ihm voll und ganz erscheinende Wesen Gottes. Von solcher Notwendigkeit fließt das Freiheitsvermögen gerade aus, anstatt durch sie beengt zu werden.

Denn ist etwa mit der Natur eines Dinges an sich betrachtet, also wie sie der Begriffsbestimmung entspricht, irgend welche Wirklichkeit von vornherein gegeben? Bringt irgend eine Natur ihr Wirklichsein und somit die Grenzen ihrer Kraft von sich aus notwendig mit? In keinem Falle. Gott kann nicht machen, daß die vernünftige Natur nicht in der Anschauung seines Wesens ihren letzten Endzweck habe; denn Er kann nicht machen, daß die Vernunft, daß der Wille, also daß auf Alles gerichtete Vermögen, von Beschränktem endgültig befriedigt seien, daß sie also auf das Allumfassende von Natur gerichtet und im Beschränkten, was somit nicht Alles in sich schließt, nun von Natur ihren Abschluß fänden. Aber Gott kann ebenso wenig machen, daß eine solche Natur bereits die volle Befriedigung, die endgültige Fülle notwendig mit sich brächte; und ebensowenig, daß sie die unfehlbar zu solchem Zwecke führende Kraft von Natur in sich enthielte. Das Erste würde dasselbe bedeuten wie daß eine solche geschaffene Natur Gott selber wäre, nämlich die in sich notwendige Fülle und Vollendung; daß also Gott sich selber hervorbrächte, und somit sie früher wäre wie Er selbst, wie die Allvollendung, da die Wirkung von der wirkenden Ursache abhängig ist. Das Zweite würde besagen, daß einer solchen Natur der besagte Endzweck, also die schließliche allumfassende Vollendung, geschuldet wäre; wie z. B. dadurch daß ich die Kraft habe in meiner Natur, einen Stein zu sehen oder vernünftig aufzufassen, diese Art Thätigkeit ich meiner Natur schulde, wenn ich wirklich nun den Stein sehe oder vernünftig auffasse. Einer vernünftigen Natur aber es schulden, daß sie den letzten Endzweck, das Schauen des göttlichen Wesens, erreiche, ist dasselbe wie das Erste; sie ist dann von Natur Gott; denn dies ist eben die Natur Gottes, daß Er sich selber es schuldet, beständig selig zu sein.

Beides hängt innig miteinander zusammen: 1. die Notwendigkeit der vernünftigen Natur, daß nur das selige Anschauen ihr letzter Endzweck sei; — und 2. die Notwendigkeit, daß in ihrer Natur nicht die Kraft eingeschlossen werde, zu diesem Anschauen zu gelangen; daß vielmehr diese Natur es positiv leugne, auch nur die geringste Kraft, sei es für das Erkennen sei es für das Wollen des letzten Endzweckes, zu haben. Die „reine“ Natur, d. h. die rein natürlichen Kräfte sind vollständig frei von solcher Kraft, die zur Verbindung mit dem letzten Endzwecke berechtigen könnte. Hier haben wir die Wurzel der rein natürlichen Freiheit im Menschen.

Wird die erste Notwendigkeit geleugnet, so giebt es keine Freiheit im Menschen. Denn zur „abstraktiven“ Kenntnis Gottes aus den Geschöpfen als den Wirkungen heraus führt die reine Wissenschaft, welche ihrem gänzlichen Vorgehen nach Notwendigkeit einschließt, notwendig folgen ja die Schlüsse aus den Principien; und zur sogenannten natürlichen Liebe Gottes genügt der Bestand der Natur als solcher, denn solche Liebe wohnt jedem Dinge der Natur eben als einem Gliede der Natur inne: Est amor naturalis, sagt Thomas, secundum quem unumquodque, secundum quod est, Deum ut

causam primam et summum bonum appetit et desiderat ut finem suum; und davon ist geschieden die heilige Liebe der vernünftigen Kreatur: amor caritatis, qua solum creatura intellectualis Deum diligit und der sich auf die selige Anschauung bezieht. (1. Cor. 13. lect. 4.) Auch der Teufel hat und muß kraft seiner Natur haben eine solche natürliche Liebe Gottes.

Wird die zweite Notwendigkeit geleugnet, so besteht gleichfalls keine Freiheit; denn dann ist keine Vollendung der Natur im Menschen mehr möglich, dieselbe ist dann bereits in ihren Kräften vollendet.

Eben also verliert die „reine Natur“, wenn sie als dauernder Zustand und somit als auf einen eigenen „rein natürlichen“ letzten Endzweck gerichtet aufgefaßt wird, den höchsten Vorzug der Menschennatur; oder vielmehr sie verliert den Wesenscharakter der reinen Menschennatur, sie ist keine menschliche Natur mehr, es wohnt ihr keine Freiheit inne.

In Verbindung mit dem Einwirken und Vollenden von Seiten Gottes aber gewinnt die menschliche Natur ihre wahrste und reinste Freiheit.

Folgen wir dem Beispiele des heiligen Thomas, der, wenn es sich um einschneidende Fragen handelt, die verschiedensten Seinskreise in einer strengen Einheit zusammenzufassen weiß; ist doch immer die Einheit in der Anschauungsweise und in deren Anwendung auf alles Sein das ausdrücklichste Zeichen von der Wichtigkeit der betreffenden Anschauung. Wir haben schon oben im ersten Teile berührt, wie die Auffassung des heiligen Thomas rücksichtlich des Verhältnisses zwischen Natur und Person in Gott eine durchaus praktische, tief in alles Sein eindringende ist. Die Natur in Gott ist deshalb schlechthin und rein von sich aus vollendet, weil ihr unvermittelte oder vielmehr mit und in ihr selbst gegebener Abschluß die drei Personen sind. Es besteht keine Vermittlung, wonach die Natur Gottes in sich ein Princip des Fürsichbestehens wäre und somit ein einiger Gott bestände. Die drei Personen sind für sich allein das Princip der einheitlichen Natur und mit der letzteren sind, nach einer anderen Richtung hin, die drei Personen gegeben. Die göttliche Natur ist als Natur am Ende aller Vollkommenheit; von ihr allein fließt das Sein in die drei Personen, in denen sie subsistiert; sie ist in sich durchaus vollendeter Endzweck. Notwendigkeit ist in ihr wesentlich vollendete Freiheit. Nichts kann sie und ihr Thätigsein hindern. Denn sie und all ihr Thätigsein sind die Personen; letztere aber haben kein anderes Sein wie die Natur in Gott; und somit ist die göttliche Natur und ihr Thätigsein an und für sich das Princip aller Vollendung, allen Abschlusses.

Nur allein dann also, wenn die göttliche Natur selber Formalprincip des Erkennens, dessen formaler Gegenstand nämlich ist, nur dann ist in der vernünftigen Natur, wie Thomas im Texte aus 22. de verit. 8. sagte, schlechthin Vollkommenheit; und ist die Hinneigung dazu, wie sie der vernünftigen Natur eingeprägt worden, eine schlechthin notwendige, und eben darum notwendig freie, denn keine Schranken von außen können mehr hinzutreten. Es besteht da die größtmögliche Ähnlichkeit mit Gott.

Dem gegenüber steht als das Unvollkommenste in diesem Bereiche die vernünftigste Natur als bloße Natur in sich betrachtet, nämlich als bloße aptitudo für den letzten Endzweck mit dem reinen Vermögen, alles Wahre zu erkennen und alles Gute zu erstreben. Da ist nur reine Natur, nämlich nicht die mindeste Selbständigkeit, nicht die mindeste Vollendung; nicht das mindeste Anhaften am letzten Endzweck, wie solcher als einzelner besteht, nicht die mindeste positive Kraft bezüglich solchen Endzweckes.

Wie weit ist der Bereich dieser reinen Natur? Wie verhält sich die

Freiheit zu demselben? Erinnern wir uns, wie in Gott deshalb keine „reine Natur“ bestehen kann, weil mit ihr in den drei das göttliche Sein von Allem wesentlich abschließenden Personen die endgültige Vollendung mit zugleich gegeben ist. Dies ist einzig bei der göttlichen Natur der Fall. Denn sie allein hat keinerlei Vermögen für weitere Entwicklung, sondern ist rein thatsächliches Sein; Person als Princip des wirklichen Einzelseins und Natur als Princip des Vermögens für das Sein fallen bei Gott dem Sein nach zusammen; es ist da nur ein einfachstes Sein, wodurch die Personen sind und wodurch die Natur in Gott ist. Von solcher Vollendung muß also absolut die reine Natur fernbleiben; denn die drei Personen schließen diese ganze Vollendung ab von allem Sein. Was ich persönlich bin, das theile ich ja insoweit mit nichts Anderem.

Die „reine Natur“ reicht demgemäß so weit, wie weit die Vollendbarkeit, die weitere Bestimmbarkeit reicht. Nie ist mit ihr eine endgültig abschließende Vollendung gegeben. Immer kann, was in ihr ist und von ihr kommt, noch weiter bestimmt werden. Sonach hat die „reine Natur“ mit ihren Kräften nur den Zweck, jenes reine Vermögen in seiner unbestimmten Schrankenlosigkeit in stets erweitertem Grade zu zeigen, wonach alles Wahre erkannt, alles Gute geliebt werden kann. Die reine Natur mit ihren Kräften hat nur den Zweck, in der Vernunft so recht zu zeigen, wie ohne den bestimmenden und unmittelbaren Einfluß Gottes eine schließliche Vollendung unmöglich sei; daß von ihr aus nur immer wieder ein „weiter“, ein „mehr“ hervorgehe; und daß je tiefer und umfassender sie einwirkt, auch das bestimmbare Vermögen als ein umfassenderes Können, nämlich als ein umfassenderes Empfangenkönnen, besteht. In der „reinen Natur“ einen endgültigen Zweck annehmen heißt das Übernatürliche mit dem Natürlichen vermengen und schließen, die Natur zerstören, indem man sie zu Unmöglichem erheben will.

Danach regelt sich das Verhältnis der Freiheit zu dieser „reinen Natur“. Thomas hat dasselbe in dem genannten Texte gekennzeichnet: „Gott setzt zuvörderst den Willen nur in Bewegung,“ tantum movet „ohne daß Er demselben eine dauernd bestimmende Form einprägt.“ Nur was vollendet ist und insoweit es vollendet ist, kann es das andere in Bewegung setzen. Zum schlechthin letzten Endzweck hin also kann nur das in Bewegung setzen, was mit Bezug darauf vollendet, was also wesentlich d. h. schlechthin Vollendung ist. Der vernünftige Wille trägt in seiner Natur es in sich, daß er nur von einem allumfassenden Gute befriedigt werden kann. Also kann er zweckdienlich nur in Bewegung gesetzt werden von dem thatsächlich bestehenden und zwar als Einzelsein bestehenden Gute. Dies geschieht nun zuvörderst in einer der reinen Natur angemessenen Weise.

Gott bewegt dann bloß den Willen; aber im Willen selber ist nichts, was endgültig denselben auf den letzten Zweck beziehe. Nur insoweit Gott im natürlich freien Akte den Willen in Thätigkeit setzt, fließt Er ein; nicht insoweit Er dem Willen einen innerlichen Zustand mittheilt, vermittelt dessen dieser Wille selber der endgültigen Vollendung sich näherte. Mit anderen Worten: Der natürliche freie Willensakt ist, soweit er dem natürlichen Willen angehört, noch weiter bestimmbar; er ist nicht von diesem Willen aus an den letzten Zweck gehftet und somit ein endgültig entschiedener. Nur soweit er von Gott ausgeht, ist er ein endgültig in den Plan des Ganzen eingeordneter.

Neimen wir an, es mache jemand mit seinem rein natürlichen freien Willen ein Almosen. Der Wille ist dazu bewegt worden, als von der ersten

Ursache aus, von Gott; und insoweit besteht der betreffende Akt als ein endgültiger. Im Willen selbst aber ist nichts, was denselben an den letzten Endzweck bände; es kann ein solcher Akt, insofern der natürliche Standpunkt erwogen wird, von der heiligen Liebe geheiligt werden oder von der Tugend der Gerechtigkeit oder von der Buße, aber auch verdorben werden durch Stolz und Eitelkeit. Mit dem rein natürlichen Inhalte eines solchen Aktes ist nichts für die endgültige Vollendung der Person gesagt. Es ist etwas Gutes darin, insoweit von ihm aus nichts entgegensteht, daß er ein endgültiges Gut werde. Tritt die Gnade dann im Innern des Willens hinzu, so wird all dieses in dieser Weise rein Natürliche, d. h. noch weiter Bestimmbare, endgültig geheiligt; es wird verdienstlich. Tritt der Abfall von der eigenen Vollendung im Willen und somit von Gott, dem letzten Endzweck, ein, so unterliegt alles dies der Gewalt der Sünde.

Darum unterschied oben Thomas sogleich: „Tritt aber zu dieser reinen In-Bewegung-Setzung hinzu ein von Gott verliehener Gnadenzustand im Willen, so ist da Vollendung vorhanden; aber noch unvollkommene.“ Was nämlich allein kann die an erster Stelle maßgebende Richtschnur für die schließliche Vollendung der vernünftigen Natur sein? Nichts in der Natur Vorhandenes: denn das ist immer seinem ganzen inneren Wesen nach etwas weiter Bestimmbares. Nur Gott kann hier die erstmaßgebende Richtschnur sein, der wesentlich die abschließende und in sich abgeschlossene Vollendung ist; und zwar nur sein Wille allein; denn von der Person als solcher tritt etwas nach außen nur kraft des persönlichen Willens. Die Gnade also und die eingegossenen Tugenden hängen nur ab vom Willen Gottes, der gemäß seiner göttlichen Natur bestimmt und vollendet.

Deshalb kann auch die „reine Natur“ im Erkennen nur bis zur Erkenntnis des Daseins des einen Gottes gelangen und nicht zur Erkenntnis der Dreipersonlichkeit. Denn diese „reine Natur“ ist nur Bestimmbarkeit, setzt also wohl die Existenz eines rein bestimmenden und in nichts mehr bestimmbareren Grundes voraus; kann aber in keiner Weise Aufschluß geben über das endgültig vollendende Moment, da in ihr nichts endgültig Vollendetes besteht und nichts Derartiges bestehen kann. Es kann auch aus demselben Grunde die „reine Natur“ in nichts die Verleihung der Gnade und somit ihre endgültige Vollendung beanspruchen oder veranlassen. Sie steht eben selber, bereits als Natur, unter dem bestimmenden Willen Gottes, der ihr etwaiche Bestimmbarkeit für die Vollendung mitteilen wollte.

Nun liegt die volle Unmöglichkeit eines *status naturae purae* noch von einer neuen, im höchsten Grade entscheidenden Seite vor. Worin besteht die Natur in Gott, soweit die Geschöpfe auf selbe weisen? Daß alles Sein von ihr gewirkt werden kann; daß jegliche Ordnung in der Weisheit Gottes den ersten Grund hat und nur von ihr Ordnung ausgehen kann; daß alle Verbindung und alles Zusammenhalten der Liebe in jedem Geschöpfe für sich und in allen zusammen in der göttlichen Liebe den Ursprung hat und nur in ihr, also nur in der göttlichen Natur, das Modell und die Exemplaridee haben kann. Unbestimmende Kraft ist die göttliche Natur.

Worin besteht die Natur im Geschöpfe? In nichts Anderem, als in der Bestimmbarkeit ohne Ende; und diese Bestimmbarkeit offenbart sich gerade in der geschaffenen Vernunft. Die allbestimmende Kraft der göttlichen Natur steht gegenüber der für Alles bestimmbareren Natur in der geschöpflichen Vernunft. So weit die reine Bestimmbarkeit reicht, so weit reicht die Spur der göttlichen Natur im Geschaffenen. Warum nicht das Bild?

Weil die göttliche Natur nicht eine derartig rein bestimmende Kraft ist, daß sie von anderswoher die Bestimmung dafür zu erwarten hätte, was sie im einzelnen zu thun hat. Die eine göttliche Natur hat in ihrem innersten Sein die abschließende, nicht weiter bestimmbare Vollendung in den drei Personen. Soweit also einzig der Wille Gottes das Geschöpf einer solchen, nicht weiter mehr bestimmbaren Vollendung zuführen will, soweit besteht ein Bild Gottes und nicht eine bloße Spur. Dieses Bild aber ist in der vernünftigen Natur selber bereits, weil eine solche Natur in keiner Weise mit einer anderen geschöpflichen Natur in notwendiger Verknüpfung steht, so daß ihr Thätigsein, also ihre Vollendung, wieder etwas notwendig im Bereiche der Natur Stehendes und somit weiter Bestimmbares wäre. Die vernünftige Natur als solche leugnet vielmehr für sich, daß ihre endgültige Vollendung von einem beschränkten Gute ausgehen könnte, und wird darin von Natur geeignet, vom Willen Gottes allein aus die Vollendung zu erhalten. Und dieses Geeignetsein allein ist, wie Thomas oben sagte, das natürliche Bild Gottes in der Seele.

Gott aber kann nur vollenden gemäß der in Ihm enthaltenen und mit den drei Personen im Sein identischen Natur. Also vollendet Er die menschliche oder überhaupt die vernünftige Natur nach der in seiner Natur enthaltenen Exemplaridee, bis sie zur innigsten Einheit mit dieser göttlichen Natur gelangt ist. Sowie also in Gott nichts vermittelt zwischen den drei Personen und der einen allbestimmenden Natur, sondern diese letztere gewissermaßen ihre abschließende Vollendung in den drei Personen hat; — so kann auch nur die Kraft Gottes, welche in die vernünftige Natur einwirkt, vermitteln zwischen dieser und der Vollendung im Anschauen der göttlichen Natur, d. h. zwischen der vernünftigen Natur, wie sie hier besteht, und ihrem Exemplar in der göttlichen Natur. Gerade eben die Ähnlichkeit mit der Natur Gottes, also die Allbestimmbarkeit, soll vollendet werden von der göttlichen Kraft gemäß dem Ideal in der allbestimmenden Natur Gottes. Es kann gar keine vermittelnde „Übernatur“, oder eine Erhebung der Natur in diesem Sinne auf seiten des Geschöpfes geben; sondern der geschaffenen Natur, die in der Natur Gottes ihre Ähnlichkeit hat, werden vom reinen Willen Gottes Kräfte gegeben, welche über die Natur hinaus zur Vollendung im Dreieinigen führen.

Wir haben wohl nicht notwendig, auf den Einwurf eingehender zu antworten, daß, wenn der einzig mögliche Zweck der Menschnatur der übernatürlichen, also der nicht mit natürlichen Kräften erreichbare sei, man dann nicht von Freiheit im Erstreben desselben sprechen dürfe; der Mensch könne denselben dann gar nicht erreichen ohne die übernatürliche Gnadenkraft und somit sei er abhängig von etwas, was nicht zu seiner Verfügung stehe. Die Antwort darauf ist im Vorstehenden enthalten.

Der Mensch ist mit Bezug auf seine schließliche Vollendung nicht frei. Er muß für sich Gutes wollen. Das Übel besteht eben darin, daß es direkt, insofern es sich als Übel vorstellt, nicht gewollt werden kann. Vielmehr kommt, wie bereits bemerkt, gerade von der Notwendigkeit des Zweckes die Weite oder die Freiheit in der Auswahl der Mittel. Weil der Endzweck des Menschen das denkbar umfassendste Gut, alles Gute, ist, deshalb gerade ist er frei gegenüber allem besonderen Sein; selbst gegen Gott als ein einzelnes besonderes Gut, soweit Er noch nicht wie für die seligen als das Allgut offenbar erscheint. Was demnach den Charakter des letzten Endzweckes vor dem Menschen hat, das wird mit Notwendigkeit gewollt; und darauf stützt sich das freie Wollen als freies.

Eben also weil Gott als Gegenstand der seligen Anschauung von seiten der Natur her der letzte Endzweck für die vernünftige Kreatur ist; deshalb kann sein Einwirken, also objektiv die Vollendung schlechthin für eine solche Kreatur, der Freiheit von vornherein nie schaden; sowie das Licht nie dem beleuchteten Zimmer von Nachteil sein kann. Vielmehr verursacht dieses Einwirken, so tief es auch immer geht, ebenso weit die Freiheit der Kreatur; und im Grade des Abfallens von solchem Einwirken Gottes fällt die Kreatur ab von ihrer eigenen Vollendung und somit von ihrer eigenen Freiheit; sie hängt sich an ein beschränktes Gut wie an ihren letzten Endzweck und nimmt den Weg zum Endziele für dieses Endziel selber.

Das einfache Bewegen also des freien Willens von seiten Gottes, ferner das Verleihen eines inneren Zustandes kraft der Gnade und endlich die Vollendung durch die Herrlichkeit sind eben so viele Stufen der vollendetere Freiheit, von denen jede um so tiefer in die Seele eintritt, je mehr sie Gottes und somit die Herrschaft des Endzweckes in der Seele sichert. In diesem Sinne nahm oben Thomas die Unbeweglichkeit eines status; nämlich insoweit dadurch der unbewegliche letzte Endzweck des Menschen sich in entscheidender, dauernder Weise die Seele unterwirft; sei es in positiver bestimmender Weise, wie beim Ordens- oder bischöflichen Stande, sei es indem er sich von der vernünftigen Seele entfernt und so dem Elende der Knechtschaft Dauer verleiht.

Freilich steht die Gnade nicht zur Verfügung des Menschen in dem Sinne, daß er dieselbe für sich wählen oder nicht wählen könnte; vielmehr kann er nur durch sie eine gute Wahl treffen. Aber das will nicht sagen, daß solche Gnade eine außenstehende Kraft für den Menschen sei; sondern sie ist eine dermaßen ihm innerliche, daß sie ihm mehr gehört wie seine Natur selber und ihm erst auf Grund ihrer ein eigentliches Verfügungsrecht über alles Andere zu seinem schließlichen Besten zuweist. Sie kommt ihm eben vom Urheber seiner Natur zu; und von Diesem kann gar kein Unrecht gegen ihn begangen werden. Oder ist nicht das Kunstwerk in guten, sicheren Händen, wenn es seinem Urheber, dem Künstler, anvertraut ist? Kann es selber sich in höherem Grade Besseres wünschen und geben als dies der Künstler kann; dessen ganze Ehre ja bei selbem im Spiele ist?

Aber bei solchen Einwürfen bildet immer die Grundlage der Irrtum, vermöge dessen man die kreatürliche Freiheit verwechselt mit der unbedingten Freiheit des Schöpfers; nämlich die Freiheit jener vernünftigen Wesen, die mit ihrer Natur weder die Kraft von vornherein mitbringen noch in sich selbst, in ihrer eigenen Thätigkeit oder Natur, die schließliche Vollendung haben, mit der Freiheit jener wesentlichen Unvernunft, deren Natur selber Kraft und Vollendung ist; — man verwechselt die Freiheit des Bestimmbaren mit der Freiheit des Bestimmenden.

In welcher Weise die Freiheit deshalb speciell in der Menschennatur sich äußert, um diese Natur mit der Vollendung zu verbinden; in welcher Weise somit die kreatürliche Freiheit im Menschen auftritt, muß noch erörtert werden. Wir thun dies, indem wir behandeln, wie beim Menschen die „reine Natur“ den Kampf, die Schwierigkeiten, die Unwissenheit bedingt. Wir sind damit auf dem eigentlichen Felde, wo sich die Ungerechtigkeit und somit auch die Erbsünde ihrem eignen Wesen nach geltend machen wird.

Nr. 40.

Der Kampf, die Schwierigkeiten, die Unwissenheit &c. in der „reinen Natur“.

Wir haben oben bereits angegeben, eine wie geartete Kraft der Schöpfer mit der Natur der Vernunft im Menschen verbunden hat, so daß daraus die Menschennatur entsteht. Im sinnlichen Teile, also in jenem Teile, der mit dem Stofflichen wesentlich zusammenhängt, liegt die allgemeine Beschaffenheit dieser Kraft; so nämlich, daß die Vernunft des Menschen nur Wesenheiten auffaßt, insoweit dieselben im Stoffe vorliegen und durch die Sinnenthätigkeit, die Phantasiebilder, vorgestellt werden; — und daß das menschliche Begehren sich auf sinnliche Güter direkt und unmittelbar richtet. Da liegt zugleich vor uns die Quelle alles Kampfes und aller Schwierigkeiten für den geistigen Teil.

Denn die Vernunft faßt wohl die Wesensgattung im stofflichen Gegenstande auf und somit den ersten Grund für die entsprechenden äußeren Erscheinungen, soweit dieser innerhalb des Dinges selbst sich vorfindet. Aber damit ist noch nicht der voll ausreichende Grund für die Erklärung aller und jeder dieser Erscheinungen der Vernunft gegenwärtig. Abgesehen nämlich von allem Anderen liegt im Gattungscharakter eines Dinges gar nicht der vollgültige Grund für alle Thätigkeiten und einzelne Erscheinungen am Dinge. Es liegt wohl die genügende Richtschnur für alles Jenes in diesem Wesenscharakter, was bewirkt, daß der betreffende Gegenstand zu einer solchen Gattung gehört und zu keiner anderen, daß er z. B. Stein ist und kein Baum, keine Distel oder Weinrebe. Jedoch von allen den Einzelheiten, welche das Wesen begleiten, liegt der Grund und die Richtschnur nicht im Wesenscharakter der Gattung. Daß ein der Gattung nach gleicher Stein, ein Diamant z. B., in solcher Zahl vorhanden ist und nicht in einer größeren, daß er in solcher Größe da auftritt und dort in einer anderen, daß der einzelne Gegenstand überhaupt ein wirklicher ist, daß er Wirklichkeit und Dasein hat, davon giebt es im Gegenstande keinen Grund, soweit dessen Gattung erwogen wird; denn diese ist gleichgültig gegen solche Einzelheiten. Will von solchen Einzelheiten die Vernunft ebenfalls den Grund wissen und nicht bloß von dem, was zur Gattung gehört, so muß sie mühsam nachforschen; und trotzdem wird ihr das Meiste unbekannt bleiben oder doch nur zum Teile und nur in etwa gegenwärtig werden.

Nun ist aber auf seiten des Begehrens sozusagen das Gegenteil der Fall. Dasselbe richtet sich nicht auf die allgemeine Gattung im Dinge wie die Vernunft, sondern gerade auf das Einzelne, Wirkliche, wovon die Vernunft direkt den genügenden Grund nicht auffaßt und somit auch nicht mit Zuverlässigkeit erleuchten und den Weg zeigen kann. Das menschliche Begehren aber als menschliches ist nur eines; es giebt keine zwei, ein sinnliches und ein vernünftiges, sondern nur das vernünftige kann als menschliches im eigentlichen Sinne betrachtet werden. Dieses vernünftige Begehren jedoch ist naturgemäß mit dem sinnlichen zur innigsten Einheit verbunden; und zwar in der Weise, daß die Richtung auf das Einzelne als einzelnes Gut von den Sinnen kommt und die Richtung auf dieses Gut unter der Richtschnur der Vernunft, also unter der Richtschnur des Guten im all-

gemeinen, wie die Vernunft es auffaßt, vom Willen. Es kann da nicht getrennt werden. Denn einerseits kann nur etwas Einzelnes oder Wirkliches Gegenstand des Begehrens sein; und das aufzufassen und vorzustellen kommt den Sinnen zu; — und andererseits muß im Begehren nach dem Einzelnen die Richtung auf das allgemeine Gute vorhanden sein, daß etwas nämlich nur begehrt werde mit Rücksicht auf das Beste des ganzen Menschen; und das aufzufassen und vorzustellen ist Sache der Vernunft. Das Einzelne ist aber nicht so unter der maßgebenden Richtschnur der natürlichen Vernunft, wie wir eben gesehen haben, daß es immer als durchaus durch die Vernunft geregelt offen erschiene, wie z. B. der Satz: dieser Mensch ist ein Mensch, also ist er vernunftbegabt, aus diesem andern heraus als geregelt erscheint: der Mensch ist ein vernünftiges sinnbegabtes Wesen, so daß die Zustimmung zum ersten erfolgen muß.

Die sinnlichen Auffassungen zudem stehen nicht, wie Aristoteles sich ausdrückt, unter dem despotischen Regiment der Vernunft wie die körperlichen Glieder; sie können auch widerstreben, die Herrschaft der Vernunft über sie ist eine Herrschaft über Freie.

Es kann also wohl geschehen, daß das Begehren sich auf das Einzelne richte, ehe die Vernunft das Interesse des ganzen Menschen wahrgenommen oder ausgesprochen hat; ehe also die Richtung auf das Allgemeine, wie der vernünftige Wille sie verlangt, gegeben worden ist. Es kann ebenso geschehen, daß erst nachgeforcht werden muß, inwiefern das Einzelne dem allgemeinen Interesse widerstrebt; daß ferner das Vorwiegen der Sinne zu überwinden ist, die naturgemäß je zu ihren Gegenständen hin getragen werden; daß endlich in der Vernunft selber Irrtümer entstehen rücksichtlich der Beurteilung der einzelnen sinnlichen Auffassungen. Alles dies bedeutet Kampf, Widerstreit, Schwierigkeiten, die in den naturgemäßen Gegenständen der einzelnen Vermögen und in deren Art und Weise vorzugehen begründet und deshalb mit der „reinen Natur“ verbunden sind.

Zu dem Allem kommt, daß die „reine Natur“ mit ihren Kräften ein endgültiges Urteil über das im einzelnen Falle Gute und Böse nicht fällen darf, in dem Sinne daß sie in einem einzelnen Gute ihr Endgut sehen möchte. Denn die Außenwelt, welche durch die Sinne in sie eintritt, hat offenbar nur begrenzte Güter, die anderen Zwecken zu dienen bestimmt sind; die sinnlichen Auffassungen haben der Vernunft zu dienen mit Allem, was sie darbieten; in der Vernunft aber erscheint nur Allgemeines: Vermögen für Alles wie z. B. die Gattungscharaktere, welche allen möglichen Wirklichkeiten und Umständen unterliegen können; oder von den Gütern erscheint in der Vernunft nur, daß in ihnen allen etwas im allgemeinen Gutes ist. Der Mensch in der „reinen Natur“ also kann sich nur regeln nach den allgemeinen Naturgeboten, solchen allgemeinen Principien nämlich, welche der mannigfaltigsten Anwendung auf Einzelnes unterliegen können, ohne daß jemals ein einzelnes Gut sich vorstellte, das da alles Gute in sich enthielte und somit endgültiger letzter Zweck sein könnte.

Hier liegt die Gefahr der „reinen Natur.“ Denn wendet sich der Mensch gegen die Stimme der Vernunft in ihm einem beschränkten Gute zu, als ob dieses sein letzter Endzweck wäre; und bezieht er darauf dann Alles, was er thut, wie auf den letzten maßgebenden Grund für sein Handeln; — so fällt er von der Natur seiner eigenen Vernunft ab und schließt sich, da er ja Alles auf das betreffende beschränkte Gut bezieht und nach selbem regelt, jede Rückkehr zu der Stimme der Vernunft, also zu dem

Wege auf seinen wahren Endzweck hin ab. Die Gefahr ist um so größer als die allgemeinsten Naturgebote als Moralprincipien wohl leicht zu finden sind; wie z. B. das Gute ist zu thun, das Böse zu meiden; — daß aber die Anwendung derselben auf den einzelnen Fall und die Ableitung weniger allgemeiner, aber bestimmterer Gebote, die somit leichter anzuwenden wären, eine um so mühevollere ist; zumal die natürliche Hinneigung der einzelnen Sinne je zu ihren Gegenständen als eine höchst drängende sich darstellt. Ist aber die Sünde geschehen, insoweit der Mensch im Bereiche seiner Kenntnis und seines Verfügungsrechtes sich dem letzten Endzwecke seiner Natur entzogen und einem beschränkten Gute sich endgültig zugewendet hat, so ist auch damit nach dem Gesagten der status peccati gegeben und somit die verschuldete Abwesenheit der übernatürlichen Gnade und die Schuld der ewigen Verdammnis, gerade so wie in den anderen „Ständen“ der Natur.

Wendet sich der Mensch dagegen im einzelnen Falle endgültig dem wahrhaft Guten zu, d. h. folgt er in einem Werke endgültig der Stimme der Vernunft, resp. der allgemeinen Naturgebote; so geschieht dies nicht auf Grund der natürlichen freien Bestimmung, sondern auf Grund der ihm verliehenen übernatürlichen Gnadenkraft und ist er da im Stande der Gnade und nicht mehr in der „reinen Natur“.

Wie lange der Mensch in den Verhältnissen der „reinen Natur“ bleiben kann, ohne in den Stand der schweren Sünde oder in den Stand der Gnade zu treten; darüber läßt sich nichts sagen. Das hängt von dem Grade der Vernunftkraft, vom längeren Widerstreben oder der Stärke der Sinne und von anderen einfließenden Umständen ab. Auch jetzt in unserer verdorbenen Natur dauert ja das Schwanken zwischen Gutem und Bösem manchmal im einzelnen Falle recht lange. Jedenfalls wäre die erste endgültige Entscheidung des Menschen für seine Person in der Weise von Einfluß gewesen, daß er sich im Stande der Gnade oder im Stande der Sünde befunden hätte, und nicht mehr in den Verhältnissen der reinen Natur. Der spätere Verlauf des menschlichen Lebens also würde sich danach bemessen lassen, wie derjenige, der jetzt statt hat. Nur wäre dabei abzusehen von einer von vornherein bestehenden, positiven Hinneigung der sinnlichen Natur zum Bösen, d. h. zu den beschränkten Gütern ohne die Richtschnur der Vernunft.

Der Mensch wäre sterblich und leidensfähig gewesen. Jedoch ist damit nicht gesagt, daß jeder einzelne gestorben wäre oder gelitten hätte. Was Gott aus überfließender Güte dem Adam verliehen als dem Stammvater des Menschengeschlechts und zwar bei dem Ursprunge Adams; — das hätte Er jedenfalls ebenso gut dem einzelnen als einzelnen geben können, nachdem dieser sich zum Guten gewandt und die heiligmachende Gnade als erste Ursache dieser Zurechtung erhalten hätte: nämlich Schutz gegen Tod und Krankheit. Denn die Ursache für das Gegenteil wäre dann nicht gewesen; der Tod und das ihn begleitende Elend wäre nicht dauernde Strafe gewesen, weil die Schuld kraft der Fortpflanzung durch Zeugung keine dauernde gewesen wäre.

Die unmündigen Kinder hätten wohl die reine Natur rein als solche gehabt und abgesehen von der Güte Gottes in jedem Falle sterben können und wären in diesem Falle wie jetzt der Anschauung Gottes verlustig gegangen. Dies wäre aber keine Strafe gewesen, auch nicht mit Rücksicht auf die Schuld eines anderen; sondern reine natürliche Folge der Abwesen-

heit der heiligmachenden Gnade. In jedem Falle würden die Leiber wieder auferstanden sein, da ja der letzte Endzweck nur ein einziger und zwar der übernatürliche sein kann.

Gehe wir zur Besprechung der Ungerechtigkeit übergehen, behandeln wir, um das eben Auseinandergesetzte zu kräftigen und hier und da noch zu klären, die kirchlichen Aussprüche gegen Bajus und, können wir hinzufügen, gegen Jansenius. Nur in der hier erläuterten Ansicht werden diese Aussprüche ganz und gar, nach jeder Seite hin gerechtfertigt.

Nr. 41.

Die kirchlichen Lehraussprüche.

Jansenius leugnete mit Bajus die Möglichkeit, daß Gott den Menschen in den Verhältnissen der reinen Natur hätte schaffen können.

Die Hauptsätze, die hier unter den kirchlich verurteilten in Betracht kommen, sind folgende: „Die Unversehrtheit der menschlichen Natur bei ihrer Erschaffung war keine ungeschuldete Erhebung der menschlichen Natur, sondern eine natürliche Lage;“ *integritas prima creationis non fuit indubitata naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* (26.) „Gott konnte am Anfange den Menschen nicht so erschaffen, wie der Mensch jetzt geboren wird.“ (55.) „Die Unsterblichkeit des ersten Menschen war keine Wohlthat der Gnade, sondern eine der Natur entsprechende Folge,“ *non erat beneficium gratiae, sed naturalis ejus conditio.* (78.) „Falsch ist die Meinung jener, die da meinen, Gott hätte den Menschen schaffen können ohne die natürliche Gerechtigkeit.“ (79.)

Wir sind der Meinung Bellarmins und Suarez', daß nach Thomas in diesen Sätzen nicht nur verurteilt sind jene Meinungen, welche behaupten möchten, Gott hätte den Menschen nicht ohne die heiligmachende Gnade schaffen können, sondern auch jene, welche die Unmöglichkeit einer Erschaffung des Menschen in den Verhältnissen der „reinen Natur“ annehmen; die vielmehr behaupten möchten, die Unversehrtheit, *integritas*, des ersten Menschen sei eine bloße Folge der Natur, ohne welche die menschliche Natur nicht hätte beginnen können. Wir sagen, „nach Thomas“; denn Thomas nimmt eben an, daß diese *integritas* oder die Unversehrtheit der menschlichen Natur in der dem Menschen verliehenen heiligmachenden Gnade ihren Grund habe, so daß das Erste ohne das Zweite nicht hätte bestehen können. Was die Kirche in der Verurteilung meinte, ob sie verurteilen wollte, daß die sogenannte *integritas* oder *immortalitas* eine Gabe der Natur im ersten Beginne der Menschennatur sei; oder ob sie verurteilen wollte, daß die dem ersten Menschen verliehene heiligmachende Gnade ihm geschuldet gewesen; oder Beides; — ist nicht an uns, zu entscheiden.

Wir wollten bloß von vornherein Beides voneinander dem Begriffe oder dem inneren Wesen nach scheiden. Die Ungerechtigkeit ist nicht dem Wesen nach die heiligmachende Gnade; und somit ist auch nicht die Erbsünde dem Wesen nach die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade. Es besteht hier das Verhältnis zwischen Princip und Folge.

Hören wir nun die Gründe des Jansenius gegen die Möglichkeit des Beginnes der menschlichen Natur in den Verhältnissen der „reinen Natur“. Er führt zuvörderst Augustin an.

a) In III. de lib. arb. c. 12 et sq. (s. oben), was nämlich angeführt wird, um die Möglichkeit zu beweisen, daß der Mensch in Unwissenheit und zugleich mit der Schwierigkeit, das Gute zu üben, hätte geschaffen werden können, sagt Augustin zugleich und führt es aus von c. 19—22, daß Gott, damit die Gerechtigkeit gewahrt werde, im erwähnten Falle den erwachsenen, die unter Unwissenheit und Elend leiden, den notwendigen Beistand geleistet hätte, um die Übel zu überwinden, Tugend zu üben und auf diesem Wege zur Seligkeit zu gelangen als dem Lohne für ihre Arbeiten. Da nun nach demselben Augustin keine wahre Tugend ohne Gnade geübt werden kann, so gesteht er also in solchen Fällen dem Menschen die Gnade als Beistand zu und die Beziehung zur übernatürlichen Seligkeit. Beides, sagt Jansenius, ist mit dem „Stande der reinen Natur“ nicht verträglich; denn damit ist eben alles Übernatürliche ausgeschlossen. Also, schließt er, kann der Mensch nicht geschaffen werden in der reinen Natur.

Dies bekräftigt dann Jansenius mit dem Hinweise auf folgende Stelle aus Augustin 6. cont. Julian. 21.:<sup>1)</sup> „Ihr leugnet die Erbsünde! Also seid ihr gezwungen, Gott entweder als schwach oder als ungerecht hinzustellen, unter dessen Gewalt sein eigenes Bild in den unmündigen Kindern ohne irgend eine persönliche oder eine Erbschuld mit so viel Peinen bedrückt wird; denn durch die letzteren wird da nicht die Tugend geübt, was mit Recht von guten Menschen gesagt werden könnte, die dasfelbe leiden, aber den Gebrauch der Vernunft haben.“ Im „Stande der reinen Natur“ aber würden die unmündigen Kinder, so Jansenius, auch leiden und sterben. Also wäre nach Augustin Gott ungerecht oder ohnmächtig, wenn ein solcher Stand möglich wäre. Und ebenso schreibt Augustin an Hieronymus (ep. 28.): „Man möge eine gerechte Ursache angeben für so viele Übel, welche die unmündigen Kinder erleiden. Handelt es sich um erwachsene, so können wir, wie bei Job sagen, die Verdienste würden geprüft, oder, wie bei Herodes, die Sünden würden bestraft. Aber was sollen wir bei den kleinen sagen, wenn keinerlei Sünde durch solche Übel gestraft werden soll.“ Also setzt Augustin als Rechtfertigung für die Gerechtigkeit solcher Übel voraus die Sünde in den kleinen und nimmt eben aus dem Tode und den Leiden einen Beweisgrund für die Existenz der Sünde. Sonach ist nach Augustin ein Zustand nicht möglich, wo diese Übel bestehen ohne vorausgehende Sünde. Im Stande der reinen Natur aber wäre der Tod und das Leiden; natürlich auch der Kinder, da der Mensch zu jeder Zeit, in jedem Alter sterben kann. Also ist die „reine Natur“ in Wirklichkeit nicht möglich.

Und hält man diesen Stellen, die sich leicht vermehren lassen, jene andere entgegen 3. de lib. arb. 23 (s. oben): „Wer also weiß es, was den kleinen in seinen geheimem Ratschlusse Gott für eine Belohnung vorbehalten hat, die wohl nichts Gutes gethan, jedoch auch nichts gesündigt haben, um die Übel, die sie erlitten, zu verdienen;“ — so erwidert Jansenius, dies hätte Augustin retractiert mit den Worten an Hieronymus (ep. 28.): „Welcher Lohn soll da erdacht werden, da ihnen (den kleinen) die Verdammnis bereitet ist!“

<sup>1)</sup> Vos negantes originale peccatum, profecto aut cogimini dicere Deum vel invalidum vel injustum, sub cuius potestate imago ejus sine ullo proprio vel originalis peccati merito tantis affligitur malis; non enim per haec exercetur virtus, quod recte de bonis hominibus majoribus dicitur, in quibus est rationis usus.

Auf diese Stellen wird erwidert:

Offenbar hält Augustin, wie wir im vorigen Paragraph gezeigt, es für möglich, daß der Mensch in den Verhältnissen (in conditione) der reinen Natur geschaffen werde. Die hier angeführten Stellen beweisen nur, daß ein „Stand“, ein status der naturae purae, unmöglich sei; d. h. daß der Mensch keinen sogenannten natürlichen Zweck haben könne, bei dem er endgültig stehen bleibe. Der status peccati oder der status gratiae würde je nach der Entscheidung des Menschen zum Bösen oder zum Guten eintreten und damit die positive Beziehung zum Zwecke.

Das bestimmt Augustin noch gewissermaßen ausdrücklich: <sup>1)</sup> „Wenn also eine andere Seele beginnt, nicht nur vor irgend einer Sünde, sondern auch vor ihrem eigenen wie immer zu denkenden Leben, in solcher Weise zu sein, wie die andere geworden ist nach einem schuldbaren Leben; so hat sie doch kein geringes Gut, wofür sie dem Schöpfer Dank sage. Denn ihr Entstehen und ihr Beginn ist schon besser wie jeder beliebige Körper. Und es sind dies durchaus keine mittelmäßigen Güter, nicht nur daß sie Seele ist, sondern daß ihr das Vermögen innewohnt, sich unter dem Beistande des Schöpfers selber zu vollenden, in frommem Eifer alle Tugenden zu erlangen, durch welche sie befreit werde von den quälenden Schwierigkeiten und von der des Sehens beraubenden Unwissenheit. Wenn das demnach sich so verhält, so wird den so erstehenden Seelen Unwissenheit und Schwierigkeit nicht Strafe der Sünde sein, sondern eine Mahnung zum Fortschreiten und ein Anfang zur Vollendung hin.“

Man sage nicht, im Bereiche des Natürlichen könne dieser „Beistand Gottes“ verstanden werden; sind doch alle Theologen darüber einig, daß der Mensch mit den alleinigen Kräften seiner Natur alle Naturgebote nicht zu beobachten vermag, da fortwährend der sinnliche Teil kämpft gegen den geistigen. Wie also könnte da von allen Tugenden die Rede sein, die man sich durch die reinen Kräfte der Natur verschaffen könnte!

Was die Kinder anbetrifft, so hat Augustin nur das zurückgezogen, was er, aber bereits zweifelnd oder untersuchend gesagt, Gott müsse sie belohnen für die in dieser Welt ertragenen Leiden; das könne bloß behauptet werden von jenen Kindern, welche die Taufe erhalten haben; jene, welche ohne Taufe sterben, seien vielmehr der ewigen Verdammnis überantwortet. Übrigens antwortet er im Briefe an Hieronymus auf die Frage, warum denn Gott Seelen in jenen Kindern erschaffe, von denen Er doch wüßte, daß sie bald sterben würden, entweder würden durch solchen frühzeitigen Tod die Sünden der Eltern bestraft und als Sünden ihnen zu Bewußtsein geführt; oder Gott beziehe dies auf das Beste des Ganzen; was Alles nicht nur für die in Sünden geborenen Kinder gilt, sondern auch für jene, die

<sup>1)</sup> 3. de lib. arb. 20.: „Si ergo altera (anima) talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde conditori suo gratias agit; quia ipse ortus ejus et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, sed etiam quod facultatem habet, ut a djuvante Creatore seipsum excolat et pio studio possit omnes virtutes acquirere et capere, per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur. Quodsi ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed admonitio proficiendi et exordium perfectionis.“

etwa in den Verhältnissen der reinen Natur geboren und bald gestorben wären: „Denn nicht vergebens,“ so heißt es bei Augustin,<sup>1)</sup> „sagt der Prophet, der dies durch göttliche Eingebung gelernt hatte, von Gott, Er bringt die Welt hervor, so daß sie aus zahlreichen einzelnen Dingen besteht. (Sept. Isai. 40.) Deshalb ist die Rhythmit d. h. die Wissenschaft und der Sinn, schöne Weisen zu dichten und zu singen zur Erinnerung an eine große Sache, durch die Freigebigkeit Gottes den Menschen, die da sterblich sind und doch eine unsterbliche Vernunft haben, verliehen worden. Wenn somit ein Dichter oder Musiker es gemäß seiner Kunst versteht, welches Maß er den einzelnen Worten oder Stimmen zuteile, damit das, was gesungen wird, in bald kürzeren, bald länger angehaltenen, immer aber aufeinander folgenden Worten auf das schönste dahinflaue und vorübergehe; — um wie viel weniger erlaubt Gott, dessen Weisheit, wodurch Er Alles gemacht, allen Künsten weit vorzuziehen ist, daß in den Naturen, die entstehen und vergehen, irgend ein Teilchen der Zeiten, welche wie Silben und Worte zum Ganzen der Welt gehören, in diesem wunderbaren Liede der hingefälligen Dinge etwa kürzer oder länger, als die vorhergemannte und vorherbestimmte Weise es fordert, vorübergehe! Wenn ich das nun schon von den Blättern eines Baumes sagen kann und von der Zahl unserer Haare; um wie viel mehr doch von des Menschen Entstehen und Vergehen, dessen zeitliches Leben nicht länger ist und nicht kürzer, wie Gott, der Lenker und Leiter der Zeiten weiß, daß es dem Besten des All, was der Zweck der Leitung ist, zukommt.“

Aber nimmt nicht damit, nämlich mit der Möglichkeit, daß die Kinder auch ohne Sünde Leid und Tod erfahren und der seligen Anschauung Gottes entbehren können, — denn offenbar bezieht sich Augustin in diesen Stellen gar nicht auf die Erbsünde —, dieser heilige Vater seinem Beweisgrunde für die Existenz der Erbsünde alle Kraft. Denn was hatte eben Pelagius behauptet? Gott kann die Menschen so schaffen, sterblich nämlich und dem Leiden unterthan, wie sie jetzt geboren werden; und in diesem Falle wären Leid und Tod ebenfalls da; also läßt sich daraus nicht auf eine Erbschuld schließen. Augustin aber hatte aus den Leiden der unmündigen Kinder gerade geschlossen auf eine Schuld, weil der gerechte Gott keine Leiden verhängen könne, ohne daß sie durch eine Schuld verdient worden seien.

Augustin nimmt gar nichts dem Gewichte seines Beweisgrundes; er verstärkt vielmehr dasselbe.

Denn nicht hatte dieser Beweisgrund seine Stütze in der Thatsache

---

<sup>1)</sup> Non enim frustra per Prophetam, qui haec divinitus inspirata dicerat, dictum est de Deo, qui profert numerose saeculum. Unde musica, i. e. scientia sensusque, bene modulandi ad admonitionem magnae rei, etiam mortalibus rationales habentibus animas Dei largitate concessa est. Unde si homo facienti carminis artifex novit, quas quibus moras vocibus tribuat, ut illud, quod canitur, decedentibus ac succedentibus sonis pulcherrime currat ac transeat; — quanto magis Deus, cujus sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praeferranda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tanquam syllabae ac verba ad particulas hujus mundi pertinent, in hoc labentium rerum tanquam mirabili cantico vel brevius vel productius quam modulatio praecognita et praedefinita deponit, praeterire permittit. Hoc cum etiam de arboris folio dixerim et de nostrorum numero capillorum, quanto magis de hominis ortu et occasu, cujus temporalis vita brevius productiusque non tenditur quam Deus, dispositor temporum, novit universitati moderaminis consonare.

der Leiden der Kinder, die von diesen nicht verdient worden, sondern in der heiligen Schrift und im Zeugnisse der Kirche: *damnari parvulorum animas sine baptismo decedentium et sancta Scriptura et sancta est testis Ecclesia*. Und Pelagius hatte die Gerechtigkeit Gottes eben verletzt gefunden darin, daß die Kinder die Strafe einer Sünde tragen sollen, welche sie nicht begangen. Augustin dreht den Beweisgrund des Pelagius gegen diesen selber. Er sagt: Du meinst, unsere Behauptung, der Tod der ungetauften Kinder und ihre Leiden trete der Gerechtigkeit Gottes entgegen, weil wir der Meinung seien, solche Leiden trügen ihre Schuld in der Sünde Adams. Und du selber sprichst aus, Gott habe die Menschen als dem Tode und dem Übel verfallen geschaffen, es sei dies ihre Natur und diese Natur bleibe immer in erster Linie maßgebend selbst für den letzten Endzweck. Wir also sagen, die Übel der Welt seien Strafen, also verdient; und deshalb beständen sie. Du aber verleumbest dies als der Gerechtigkeit Gottes zuwider und dabei sagst Du, diese Übel seien von Gott ohne weiteres geschaffen; rein weil Er so wollte, quäle Er also die Menschen. Nun wohl! Wir geben dies noch zu, Gott hätte den Menschen als einen sterblichen und dem Leiden unterworfenen schaffen können. Seine Güte aber hat dies nicht gethan.“

Dies wäre aber für die erwachsenen nur der Anfang zum Fortschreiten und zur Vollendung in den Tugenden gewesen und somit hätte Gott für dieses Fortschreiten vor Allem die übernatürliche Kraft der Gnade und demzufolge die ewige Herrlichkeit verliehen; ein solch schmerzlicher Anfang wäre also nur eine Ermunterung gewesen, von der Natur, die so viel Schwierigkeiten bringt, abzusehen, und die Gnade Gottes hätte das Vertrauen in Gott angefaßt. Für die unmündigen aber, die als solche gestorben wären, hätten die Leiden des irdischen Lebens als Folgen ihrer Natur noch immer so viel Gutes in Begleitung gehabt, daß ihr Los unverbientermaßen besser gewesen wäre wie das der edelsten Körper und der höchsten Tiere. Nicht als Strafe hätten diese Leiden dagestanden und nicht als Verdammnis der Mangel an der ewig seligen Anschauung, denn keine Schuld war vorhanden; sondern sie hätten ihren würdevollen positiven Anschluß gehabt als vollberechtigte Glieder am Besten des All; — wie ja auch in einem Liede die kurzen rasch verflungenen Silben nicht minder Anteil haben an der Wirkung des Ganzen als die langgezogenen Töne.

Wir sehen bereits hier, wie sich der ganze Streit mit Pelagius und mit dessen ganzen Lehre, wenn sie als etwas Einheitliches aufgefaßt werden soll, aufbaut auf der Möglichkeit eines rein natürlichen letzten Endzweckes. Denn nur in diesem Falle ist die reine Natur mit ihren Kräften etwas durchaus Selbständiges und ist zuerst eine Äußerung ihrer Kräfte notwendig, mag diese nur vorübergehen oder als wirkliche eintreten, ehe sie zu Höherem erhoben werden kann. Nur weil das Wasser der eigenen Natur nach zum selbständigen Zwecke bereits hat nach unten zu fließen, dient es der höheren Natur des Mondes, daß es dessen Anziehungskraft folgend in der Flut emporsteigt. Der Mond setzt die tatsächliche Äußerung dieser eigenen Natur und der eigenen Zweckbestimmung des Wassers voraus; sagen wir einmal: er sieht sie voraus; — und erst auf Grund dessen übt er seinen Einfluß aus. So nimmt Pelagius die Menschennatur, mit dem Verhältnisse ihres natürlichen Zweckes zur seligen Anschauung, wie das Verhältnis des Meeresswassers etwa ist mit seinem natürlichen Zwecke zur Kraft des Mondes.

Das aber gerade bekämpft Augustin; und hier erblickt er die tiefste

Grundlage der Pelagianischen Irrlehre. Der übernatürliche Zweck des Menschen kommt eben, weil er der einzige, der eigentliche Naturzweck der Menschennatur ist, dieser und ihrer Thätigkeit einfach und durchaus zuvor. Und eben weil er so erhaben ist (*propter excellentiam hujus finis* sagt Thomas am Ende des Kommentars zu Boëtius de Trin.), deshalb hat die Natur in sich nichts, um ihn zu erreichen. Die Kraft, welche von diesem Zwecke selber ausströmt und zwar über die Natur hinaus, muß der Thätigkeit der Natur zuvorkommen, soll letztere, wie Augustin oben sagte, fortschreiten zur Vollendung hin. Die vernünftige Natur ist, eben als freie, auf die reine Liebe Gottes, auf den göttlichen Willen, der sie bereits geschaffen, angewiesen, um vollendet zu werden. Sie sündigt nicht, indem sie von dieser Liebe abfällt; sie sündigt, indem sie von dieser ihrer Freiheit mit Rücksicht auf die ganze Natur und deren Güter abfällt; sie sündigt, indem sie ein beschränktes Gut gegen die Stimme der Vernunft sich als Gegenstand endgültigen Anhaftens nimmt. Dadurch haftet sie an etwas Beschränktem wie am letzten Endzwecke; und macht somit von sich aus dessen Einwirken und danach die schließliche Vollendung ihrer selbst unmöglich.

In der zweiten Unterabteilung dieser Abhandlung werden wir auf das eben erwähnte Fundament des Pelagianischen Irrtums zurückkommen.

b) Janfenius antwortet auf den Vorwurf, er mache die Gnade zu etwas der menschlichen Natur Geschuldeten und nehme ihr so ihren eigentlichen Wesenscharakter, ohne welchen *gratia jam non est gratia* nach Rom. 4.: — es widerstreite zwar dem Wesen der Gnade, daß sie den Werken der Kreatur geschuldet sei; nicht aber daß es billig sei, daß es sich schicke gemäß der Zusammensetzung der menschlichen Natur, ihr die Gnade zu geben. Er fügt hinzu, die hinreichende Gnade sei eine eigentliche Gnade; und nichtsdestoweniger sei sie der menschlichen Natur, selbst im jetzigen Zustande des Gefallenseins geschuldet; Gott könne sie nicht verweigern, sonst würde Er Unmögliches vorschreiben und so der Mensch in dem sündigen, was er nicht vermeiden kann. Und ebenso konnte die unschuldige Natur des Menschen nicht geschaffen werden ohne die Gnade; und sei diese wirklich Gnade und doch infolge einer gewissen Billigkeit und Zukömmlichkeit der menschlichen Natur geschuldet.

Darauf wird erwidert:

Es ist zuvörderst diese Ansicht nicht zu verwechseln mit der des Soto (4. dist. 49. art. 1. concl. 1.): „Wir gestehen zu, unsere Natur sei so erhaben, daß sie von Natur zu jenem Zwecke (der Anschauung Gottes) hinneige; (*ut ad illum finem naturaliter inclinetur*) und daß sie trotzdem ihn nur durch den Beistand Gottes und durch die aus diesem Beistande entspringenden Verdienste erreichen kann, (*quem nonnisi per auxilium Dei assequi possumus*).“ Dadurch daß Soto sagt „*naturaliter inclinetur*“ will er keine positive Hinneigung ausdrücken, welcher der letzte Endzweck geschuldet wäre. Denn eben in unserer Natur ist unsere Freiheit begründet. *Inclinari naturaliter* heißt also, wenn es im hier erforderlichen Sinne genommen wird, nichts Anderes als daß mit der Natur selber der übernatürliche Zweck gegeben ist und damit zugleich so, daß diese Natur völlig frei von Kräften ist, welche sie zu diesem Endzwecke hinziehen. Wird diese *naturalis inclinatio* in dem Sinne genommen, daß von Natur im Menschen eine positiv wirksame Neigung und Bestrebung sei zu dem erwähnten Zwecke hin; so wäre das, wie bereits im ersten Paragraph gezeigt worden, entschieden zurückzuweisen.

Die zwei Extreme, die wir vermeiden müssen, sind diese:

1. Es giebt einen rein natürlichen Endzweck für die menschliche Natur. Denn damit kann offenbar die Freiheit nicht bestehen. Ist die Hinneigung zu diesem Zwecke positiv bestimmend in unserer Natur, wie z. B. der natürliche Drang zum Wissen die natürliche Hinneigung wäre zur sogenannten abstraktiven Kenntniss Gottes; und ist andererseits dieser Zweck selber innerhalb der Natur; — so ist damit von beiden Seiten Notwendigkeit und zwar die strengste natürliche Notwendigkeit gegeben. Natur und Freiheit sind ja eben nach den Anhängern dieses natürlichen Zweckes im Gegensatze zu einander; und sie haben darin recht, wenn man vom Verhältnisse zu Gott absieht und von dessen befreienden Einflusse. Das andere Extrem:

2. In der Natur giebt es eine positive Kraft, welche nach dem übernatürlichen Endzwecke, nach der Gnade also, verlangt. Denn dadurch wird der übernatürliche Zweck zu einem rein natürlichen. Er verliert den Charakter des endgültig Bestimmenden und wird zu etwas noch weiter Bestimmbaren. Die Freiheit aber besteht eben darin, daß insofern sie positiv da ist und nicht bloß das Vermögen für sie, das von ihr Erreichte nicht mehr dienstbar, bestimmbar ist, sondern frei von allen natürlichen beschränkten Banden. Durch beide Extreme also wird die Freiheit vernichtet dadurch daß man sie in falscher Weise verherrlicht. Die Freiheit kann nur leben im lebendigen Zusammenhange mit dem wirkenden Einflusse Gottes. Ein in seiner Freiheit vollendeter, thatächlich gesetzter Akt ist eben ein kraft der Gnade gewirkter Akt; und besagt dadurch, durch seinen bloßen Charakter des wahrhaft Freien, daß er frei ist von der beschränkten natürlichen Wirklichkeit. In der Natur ist und bleibt er, soweit der letzte Endzweck dieser Natur ihn vollendet.

Will also Jansenius die Billigkeit, Schicklichkeit, wonach die Gnade gegeben werden soll, als von der Natur selber ausgehend und von ihr aus, auch bevor ein Werk geschieht, gefordert bezeichnen; so findet er sich im zweiten Extrem. Will er damit nur sagen, in der Natur selber sei das Vermögen, liege die Bestimmung für den übernatürlichen Zweck, ohne daß damit irgend etwas von der Natur ausgehe, was nach diesem Zwecke positiv verlange; so ist seine Ansicht nicht zu tabeln. Er darf jedoch dann nicht von „Schuld“ debitum sprechen; denn jede Schuld setzt ein Fordern, ein Aerecht voraus und dafür besteht in der vernünftigen Natur nicht die mindeste Kraft. Und eine solche kann gar nicht bestehen, da die Vernunft vermöge ihrer Natur auf alles Wahre ohne Unterschied geht und der Wille auf alles Gute ohne Unterschied, also demgemäß an kein einzelnes Wahre, an kein einzelnes Gute gebunden, sondern von Natur von aller besonderen positiven Beziehung zu Einzelem, auch zum höchsten Gute, soweit es als ein in sich bestehendes einzelnes Gut dasteht, frei ist.

Was von der hinreichenden Gnade, der *gratia sufficiens*, gesagt worden, paßt nicht hierher. Diese Gnade ist nicht allen Menschen gegeben, weil sie der Natur des Menschen geschuldet wird; sondern weil Gott alle Menschen liebt und „will, daß alle selig werden und zur Anerkenntnis der Wahrheit gelangen.“ Sowie Gottes Liebe der Grund ist, daß die Menschnatur und mit ihr eine mit Freiheit begabte Natur inmitten des sichtbaren Stoffes besteht, so ist es allein Gottes Liebe, von der den Menschen die Gnade verliehen wird; und dies geschieht mit um so größerer Sicherheit und Zuverlässigkeit, da der Künstler als Künstler eben mehr für sein Werk sorgt wie dieses selber es thun würde oder thun könnte. Übrigens beruht die *gratia sufficiens*, wie sie jetzt ist, auf den Verdiensten Christi; und geht

somit nicht von der Natur aus bis in die Person hinein, sondern umgekehrt fließt sie von der Person des einzelnen Menschen in die Natur desselben. Sie wird noch später besprochen werden.

c) Endlich nimmt Jansenius seine Verteidigungsgründe noch her von der Begierlichkeit, die ja bei der reinen Natur etwas bloß Natürliches und demnach Notwendiges wäre. Dies, meint er, ist nicht möglich. Denn: Kein Fehler ist dem Menschen Natur. Die Begierlichkeit aber neigt zur Sünde. Also ist sie ein Fehler.

Die Begierlichkeit stammt von der Sünde, wie Augustin an vielen Stellen (cont. Julian. de nupt. et conc. etc.) lehrt, so daß der Apostel Johannes (1. Joan. 2.) sagt, sie sei nicht vom Vater, sondern von der Welt. Also kann sie nicht als etwas Notwendiges mit der Natur gegeben sein, die vom Vater ist.

Begehren nach einem Gute, welches der Vernunft widerstreitet, ist der Natur entgegen: concupiscentia, quae transcendit limites rationis, est contra naturam, sagt Thomas I., II. q. 82. art. 3. ad 1. Dies aber thut die Begierlichkeit. Also ist sie nicht gemäß der Natur.

Über die Begierlichkeit erröten die Menschen. In der reinen Natur aber wäre nichts, worüber man erröten müßte; denn sie ist durchaus Gottes Werk. Also darf die reine Natur von vornherein nicht bestehen ohne die That der gänzlichen Überwindung des sinnlichen Theiles durch den höheren.

Diese und ähnliche Beweisgründe haben alle zur Grundlage, daß die Begierlichkeit in der reinen Natur verwechselt wird mit der Begierlichkeit, die auf einer Schuld beruht. Die Begierlichkeit in der reinen Natur wäre eben nichts Anderes gewesen als Schwierigkeit in dem völligen Unterwerfen des rein sinnlichen Begehrens, somit eine Unvollkommenheit in der menschlichen Natur und als solche von Gott nicht von vornherein gehoben. Gott macht nicht z. B. daß die Kreatur aus dem Nichts stammt. Das hastet dem Geschöpfe dessen Natur nach an. Und damit ist verbunden im Allgemeinen die Möglichkeit zu fallen. Die Begierlichkeit in der gefallenen Natur aber, der *comes peccati*, ist die von vornherein bereits widernünftige Hinneigung zu den sinnlichen Gütern, die allerdings der Mensch überwinden kann, die jedoch als positive Hinneigung zum Sinnlichen gegen die Vernunft schon besteht. Solche Begierlichkeit kommt von der Sünde und führt zur Sünde, ist aus der Welt und nicht vom Vater, verursacht Erröten, ist gegen die Natur. Die erstere aber ist durch das oben auseinandergesetzte natürliche Verhältnis der Sinne mit ihrer Auffassung zur Vernunft gegeben und macht wohl Schwierigkeiten in der Beobachtung der Tugend, aber stammt nicht aus der Sünde und führt nicht zur Sünde; kann Erröten und Scham verursachen, aber nicht ein Erröten wie über etwas Schuldiges, sondern nur etwa wie man eines natürlichen Fehlers sich schämt.

Sodann würde allerdings ein solcher Kampf, wie der durch die natürliche Begierlichkeit bedingte, der immer bleiben müßte und somit einen „status“ begründete, unnatürlich sein; strebt doch die Natur nach Ruhe. Dies ist aber nicht der Fall. Die reine Natur bildet keinen status. Sie hat als solche keinen letzten Endzweck. Eine Rebellion der Sinnlichkeit gegen die Vernunft besteht da nicht; nur Schwierigkeit für die thatächliche Herausbildung des Gebotes der Vernunft und für den entsprechenden bestimmten Ausdruck desselben sowie dafür daß einem solchen Gebote der notwendige Nachdruck nicht fehle.

Besteht eine eigentliche, entschiedene Rebellion seitens der Sinnlichkeit,

so ist Sünde da; und somit der Stand der Sünde. Wird dem einmal formulierten Rufe der Vernunft thatsächlich und in endgültig bestimmter Weise gefolgt, so ist dies dem Einwirken der Gnade gebant; die bloße Vernunft hat einmal von Natur aus nicht die Kraft, die Natur, in welcher sie waltet, wie letzter Zweck zu beherrschen. Es besteht dann der Stand der Gnade.

Folgt aber der Mensch dem sinnlichen Begehren im engsten Bereiche der reinen Natur, nämlich so, daß dieses Begehren an sich der Vernunft gemäß oder ihr schließlich zuwider sein kann, insofern die Vernunft sich nicht klar ausspricht rücksichtlich des moralischen Charakters der Handlung oder insofern sie erklärt, daß nichts in solcher Handlung sich findet, was gegen die allgemeinen Naturgebote sich richtet; so ist da nichts endgültig Gutes, sondern es ist etwas vorhanden, was der reinen Natur nach, also dem Vermögen nach gut ist, d. h. durch die später hinzukommende gute Absicht dem letzten Endzwecke noch dienstbar gemacht, aber ebensogut durch eine entschiedenen vernunftwidrige Absicht verdorben werden kann. Dazu gehören, um mit Thomas zu sprechen, Handlungen wie Häuser bauen, den Acker bestellen; und — können wir vielleicht für die reine Natur noch hinzunehmen — Handlungen wie Almosen geben, des Weines sich enthalten, die nämlich an und für sich schon in etwa zu einem moralischen Charakter hineigen, jedoch noch mit Rücksicht auf den letzten Endzweck gefestigt oder verdorben werden können.

#### Nr. 42.

#### Zusammenfassung und praktische Anwendung.

„Es mögen nicht erröten in mir, die Dich erwarten, o Herr: Herr der Kräfte.“ Wie sehr hat der Psalmist recht, wenn er nun, nachdem er dem Herrn, unserem Gotte, zugerufen: „Du kennst meine Thorheit: und meine Schwächen sind vor Dir nicht verborgen,“ betrachtet, mit welcher Lebendigkeit alle Kräfte in ihm nur deshalb vorhanden sind, um das Nichts aller Natur zu zeigen vor der göttlichen Kraft.

Wir rufen zwar: „Rette mich, Gott: es traten die Wasser hinein bis an meine Seele.“ Aber dieser Ruf selber, dieses Flehen kommt von Gott. Wir sind ja Thoren; und unsere Thorheit besteht eben darin, daß wir uns von Gott abwenden und doch Ruhe und Freude haben wollen. Er aber, unser Gott, kennt unsere Thorheit; und in seiner liebevollen Barmherzigkeit richtet Er uns auf und wir flehen: „Rette mich, o Gott.“ Diese Kenntnis muß uns zuerst unser Elend bringen, daß nämlich auch das Gebet zu Gott um Hilfe eine Wirkung der göttlichen Liebe ist, „die unsere Thorheit kennt“ und uns beisteht. So „sah einst Jesus die Scharen um sich in der Wüste und es dauerte ihm das Volk; denn drei Tage bereits harrten sie aus bei Ihm und hatten nichts zu essen.“ Das einfache Schauen des Herrn genügte, daß Er aus Barmherzigkeit die Scharen auch mit dem Brote des Leibes speiste.

Aber wie schnell wird da unter dem Blicke Gottes die Thorheit von uns genommen! Wie wird es da lebendig in unserem Innern! Wie stehen da auf die glanzvollen natürlichen Kräfte in uns und sehen sich gleichsam verwundert an, daß sie so lange auf sich selbst bauen konnten, daß es möglich

war, sich selber für etwas zu halten! „Es sollen sich nicht schämen in mir, die Dich erwarten, o Herr: Herr der Gewalten.“ Es sehen jetzt erst diese natürlichen Kräfte in uns, was sie wert sind, wenn sie zu sagen verstehen: „Ich habe gewartet auf Dein Heil: und Deine Gebote habe ich im voraus geliebt“ (Ps. 118). Beschämung ernten sie nur dann, wenn sie in der Natur ihren Endzweck finden wollen. Diese Natur selber treibt sie ja immer weiter; sie treibt sie zum Warten auf etwas Unnennbares.

Oder was thun die Menschen, wenn sie etwas unvollkommen erkennen? Begnügen sie sich damit? Das wäre Scham für sie. Nein; sie wollen es vollkommener wissen. Und sie ruhen nicht, bis das Wesen dessen, was sie erkannt haben, offen vor ihnen liegt. Das ist ja der Grund des ungeahnten Fortschrittes der Naturkenntnisse in unseren Tagen. Man möchte das Wesen der Erscheinungen, von denen man schon so viele Eigenschaften vor sich hat, dem Geiste gegenwärtig halten. Und bis dies nicht erreicht ist, daß man sozujagen aus dem Vollen arbeiten kann, von der Kenntnis des innersten Wesens selber nämlich aus, bis dahin ruht nicht der Forschergeist. Die Substanz der Himmelskörper will der Astronom kennen und deshalb schreitet er von der unvollkommenen Kenntnis immer weiter fort zur vollkommeneren. Das Wesen der betreffenden Pflanze, des Tieres will der Botaniker, der Zoologe wissen; und deshalb müht er sich rastlos ab mit der Beobachtung und Prüfung der einzelnen äußeren Erscheinungen, damit er wenigstens doch so nahe wie möglich komme der Kenntnis des Wesens. Kein Mensch, keine Leidenschaft bleibt beim Unvollkommenen stehen; unbewußt dem Menschen arbeitet der Trieb nach vollkommenem Besten.

Wir erkennen Gott; und kein Mensch existiert, der nicht eine etwaige Kenntnis von Gott in sich hätte. „Der Thor,“ d. h. der vernunftlos dahinglebende „sagt“, selbst dieser sagt es nur, daß kein Gott ist; denn sein eigenes inneres Gefühl, seine Umgebung, die Geschichte der Vergangenheit widerspricht ihm. „Nicht viele Weise giebt es in der Weisheit des Fleisches oder der Welt,“ sagt Paulus, nämlich in der Weisheit, welche aus der natürlichen Vernunft geschöpft wird. Wie wenige giebt es, die bewandert sind in der Naturwissenschaft; wie wenige, die in den Künsten zu Hause sind; und wer in dem einen Zweige der Kunst oder Wissenschaft sich zu helfen weiß, der kann es oft um so weniger in dem anderen. Aber von Gott haben alle Menschen gehört. „In alle Welt ist diese Kunde gebrungen und bis zu den Grenzen der Erde diese Stimme.“ Mit der Natur selber gewissermaßen — so sehr drängt sich jedem die Kenntnis Gottes auf — mit der Natur selber ist sie für die Vernunft des Menschen gegeben. Wo auch immer ein Mensch, in welcher Lage auch immer er ist; da besteht eine unvollkommene zwar, eine verkehrte oft, aber stets eine gewisse Kenntnis Gottes.

Treibt sie dich vorwärts, o Mensch, daß du wie bei jeder anderen Kenntnis immer vollkommener Gott zu kennen trachtest? Die Natur deiner Vernunft treibt bei jeder unvollkommenen Kenntnis zu vollkommenerer; sie ruht nicht eher, bis ein vollkommener Grad erreicht ist; und ist dieser erreicht, so treibt sie um so mehr weiter und weiter. Warum ist dies bei dir nicht in der Kenntnis Gottes der Fall? O der Scham für unsere natürlichen Kräfte! Überall strebt der Mensch weiter. Nur wo es sich um Gott handelt, da verliert er seinen Halt; da verliert er seinen frischen Mut; da verliert er seinen Ernst. „Es sollen nicht erröten in mir meine natürlichen Kräfte, o Herr: Herr der Gewalten.“

Freilich giebt uns die Natur keine genügende Antwort, wenn wir sie

um die endgültige Vollendung unserer Vernunft fragen. Aber sollen wir deshalb aufhören, zu fragen? Sollen deshalb alle anderen natürlichen Kräfte in uns erröten, die so viel arbeiten und so viel erreichen, die aber nie und nimmer in der Natur ihre Ruhe finden? Nein! Gerade daß die Natur schweigt; nicht nur wenn es gilt, speciell in der Kenntnis Gottes zur allbefriedigenden Vollkommenheit zu gelangen, sondern auch wenn es gilt, in jedem anderen Wissen und Können ein absolut unübersteigliches, ein schlechthin abschließendes Ergebnis zu erreichen; — gerade daß die Natur schweigt, wenn wir sie um die letzte Vollendung fragen, nach der doch unsere Seele mit ihren natürlichen Kräften dürstet wie der Hirsch nach den lebendigen Wasserquellen; — das gerade ist der zuverlässigste Beweis, daß unsere Vollendung über die Natur hinausgeht. Sie verlangt, unsere Seele, unbewußt ihr selber nach dem Urquell und dem Inhalte aller Vollkommenheit. Alles Sein fließt aus dem innersten barmherzigsten Willen Gottes. Dieses Innere Gottes, den Inbegriff alles Vollkommenen, verlangt sie zu schauen. Da liegen die Ideale aller Wissenschaft und Kunst; da münden alle Strahlen des Geistes, der Sinne und des Stoffes; da ist das unermessliche Meer, von dem die Flüsse des Geschöpflichen kraft der göttlichen Allmacht ausströmen und wohin sie zurückströmen, damit sie wieder von neuem ausströmen. Von allem Unvollkommenen strebt die vernünftige Seele zu mehr Vollkommenem ohne Ruhe, ohne Grenze; sie kann nicht ruhen, bis sie die absolute Vollkommenheit besitzt.

O nein; „nicht schämen sollen sich die armen natürlichen Kräfte in uns;“ sie sind nicht unnütz, wenn sie auch die Vollendung selber nicht finden. Sie vergewissern die Seele darüber, wo diese schlechthin abschließende Vollendung nicht ist; daß nämlich die ganze Natur sie nicht enthält. Und wendet sich so die Seele dem Drängen der Natur folgend a b von jedem einzelnen beschränkten Gute, wenn dieses sich der Vernunft und dem Willen als Nützlich vorstellen möchte, so kommt die Kraft Gottes, „des Herrn der Gewalten“ in die Seele; und anstatt daß „letztere sich nun schämt“ ihres Nichts, wird sie herrlich unter der Kraft des Allbarmherzigen.

Und schau', wie von einer neuen Seite her die Vernunft dich zu Gott führt, wenn sie selber und die unter ihr arbeitenden Naturkräfte sich nicht schämen sollen in dir. Wer fragt denn nicht, wenn er eine Wirkung sieht, nach der Ursache? Es liegt dies in der Natur eines jeden Menschen. Aber eröffnet sich da nicht eine breite Heerstraße, um zur Sehnsucht nach Gott, der letzten Vollendung, zu gelangen? O Schmach und Schande, ewige Schmach und Schande dem, welcher diese breite Heerstraße nicht zu sehen versteht, während den ganzen Tag hindurch seine Beschäftigung sich schließlich zusammensetzt aus den Bemühungen, aus Wirkungen auf die Ursachen zu kommen! Was ist denn jede Arbeit anders als die Wirkung einer Ursache! Und was ist die Kenntnis einer Arbeit anders als die ausreichende praktische Wissenschaft davon, wie die Wirkung aus einer bestimmten Ursächlichkeit zu folgen hat!

Wer giebt denn nun schließlich die Ursache an, daß das geringste Sandkorn wirklich als einzelnes existiert? Ist etwa das innere Wesen dieses Sandkornes die Ursache seiner Wirklichkeit? Aber warum sind dann nicht Tausende, Millionen mehr, die ja, wenn allein das Wesen in Betracht kommt, auch sein könnten? Die Naturgesetze alle zusammen sind ebenso nicht diese Ursache, daß gerade das bestimmte Sandkorn existiert; denn unter den nämlichen Naturgesetzen könnten ebensogut Milliarden anderer existieren. Mit Gewalt führt die Frage des Warum zu Gott, zum Urgrunde des All,

der da alle Vollendung in sich abschließt. Und ist es das einfache Dasein dieses Urgrundes, welches die Existenz so vieler Einzel Dinge erklärt? Gewiß nicht; es müßten dann endlos viele andere Einzel Dinge bestehen, da sie ebensogut sein können, wie diejenigen, die wirklichen Bestand haben. Die Vernunft will weiter. Wie aber weiter, das sagt ihr die Natur nicht. Die Vernunft will das innere Wesen dieser ersten Ursache als die endgültige Lösung des Rätsels der Existenz der Dinge schauen; und zu diesem Wege führt nichts von dem, was die Natur enthält. „Daß sie sich nicht schäme,“ ruft der Psalmist gleichsam aus, „die Arme auszustrecken und zu rufen: O Herr: Herr der Gewalten.“ Das sind erst volle Gewalten, das sind erst wahre Kräfte, die der Herr über die Natur hinaus verleiht, um uns zu sich zu führen. Sie dienen nicht mehr, sie bleiben in Ewigkeit; nie kann über sie Scham kommen, nur zum Guten oder zur Vollendung führen sie; — vor ihnen verschwinden die natürlichen Kräfte oder vielmehr sie erhalten neues, freies, unsterbliches Leben, „Ablersittige erhalten sie, auf denen sie sich erheben und niemals schwach werden.“

Daß der Mensch es verstehe, mitten in der Pracht der Natur, die ihn umgiebt, Gott zu finden! Reiß sie los von Gott, diese Naturkräfte: sie sind wie Feuergarben. Noch einmal gehen sie hoch und zeigen überall die Macht und den Glanz des Feuers, um dann sogleich zu zerfallen und die Elemente auseinandergehen zu lassen, welche von ihnen zusammengehalten worden waren.

Wo liegt denn schließlich dieses Warum, was die Lippen eines jeden bewegt? Warum ist die Rose rot, das Veilchen aber blau? Warum die Distel unfruchtbar und bitter, die Rebe aber so reich an Frucht und so süß? Warum erhebt sich der Adler hoch in die Lüfte und der Wurm kriecht am Boden? Siehe da einen anderen Weg, um dir, o Mensch, deinen wahrhaft natürlichen Zweck zu zeigen; und zugleich, wie alle Natur unfähig ist, dich zu ihm zu führen oder auch nur eine Kraft dir einzulösen, um zu ihm hin dich zu bewegen. Die Rose ist rot, das Veilchen blau, die Distel bitter, die Weintraube süß, der Adler erhebt sich hoch in die Luft, der Wurm kriecht am Boden; — weil so das innere Wesen eines jeden dieser Geschöpfe es mit sich bringt. In diesem inneren Wesen liegt der sicherste Grund dieser äußeren Erscheinungen. Und du kannst denken, deine Vernunft beruhige sich dabei, zu erkennen, daß Gott sei, daß Er allmächtig sei, allwissend, allbarmherzig, allvorsorglich? Beim geringsten Wurm, beim Moose, was auf dem Felsen wächst, beim Glimmerplättchen, was am Berge hängt, will die Vernunft von den verschiedenen Eigenschaften das innere Wesen als den ersterklärenden Grund wissen und je mehr von diesen Eigenschaften sie kennt, desto mehr brennt sie danach, sie alle zusammenzufassen in ihrem Wesensgrunde! Ebenso muß es sich mit Gott verhalten.

Verwechsle nicht diese beiden Dinge: Die Natur im Menschen kann nicht befriedigt sein außer durch das Anschauen des göttlichen Wesens; das sagt die Natur selber in der verschiedensten Weise. Weiß ich das Mindeste von Gott, so kann meine Vernunft nicht ruhig sein, ehe sie denn das Wesen Gottes als den Inhalt aller Vollkommenheit, als den Grund alles Wirklichen, als den Grund der eigenen Eigenschaften geschaut hat.

Aber dabei hat die natürliche Vernunft nicht die Kraft, weiter zu führen zu diesem Wesen hin. So hat sie wohl die Kraft, das Dasein Gottes und die damit gegebenen Eigenschaften zu enthüllen und zu sagen, dem müsse ein höchst vollkommenes Wesen im Innern zu Grunde liegen; aber

sie sagt damit zugleich, daß sie nicht die Kraft hat, dieses Wesen selber zu enthüllen.

Ist das eine Scham für sie? Weit entfernt. Das führt sie eben notgedrungen zu neuer Kraft. Wie kann es eine Scham für das Kunstwerk sein, wenn der Künstler ihm neue Schönheit, neuen Glanz verleiht! „Mögen sie sich nicht schämen in mir, o Herr: Herr der Gewalten.“ Nur dann ist Grund zur Scham vorhanden, wenn die Natur vom Duell der Kraft, vom „Herrn der Gewalten“, getrennt wird. Dann sinkt die natürliche Kraft in Ohnmacht zurück, soweit es jenen angeht, der sie besißt; dann wird sie unnütz.

Könnte man doch mit tausend Zungen die Worte des Engels der Schule unserer Welt zurufen (3. C. G. 50.): „Gieb ein beliebiges Begrenzte, welcher Gattung auch immer es sei, jede Vernunft kann darüber hinaus; sie bemüht sich, noch etwas weiter vorzudringen. Daß also die höchsten geschaffenen Substanzen erkannt werden, dies beruhigt nicht die erkennende Vernunft, denn alle diese Substanzen sind begrenzt; mit ihrem natürlichen Drange verlangt die Vernunft, daß sie jene Substanz erkenne und verstehe, die alle Erhabenheit ohne irgend welche Schranken von außen her schlechthin in sich einschließt.“

Das Endlose ist ja bereits hier der eigentliche Gegenstand der Vernunft. Es ist das Thor, welches offen hält die Natur zum Unendlichen hin. Endlos breitet sich aus vor dem Mathematiker das Gebiet seiner Wissenschaft; kaum kann ein einzelner auch nur all die Aufgaben überblicken, die sich dem forschenden Geiste vorstellen. Aber das Auge des Gelehrten achtet nicht des Endlosen, es schreitet gleichsam darüber hinweg und möchte schon jenseits dieser endlosen Fläche ruhen. Endlos dehnt sich aus das Gebiet der Optik, endlos das der Elektrizität, endlos das der Heilkunde; wer kann sagen, so spricht man, was noch alles in den Schatzkammern der Natur verborgen ist!

Der Menscheng Geist täuscht sich. Nicht was außen im Stoffe ist, was außerhalb seiner liegt, ist endlos; o nein, das ist vielmehr nur allzu eng. Er, der Menscheng Geist, selber trägt das Endlose hinein in die Natur. Sobald er daran kommt, sobald in ihm die Dinge sich spiegeln, umgiebt sie ein Abglanz des Unendlichen. Nie kann der Menscheng Geist auch nur eine einzige Wissenschaft oder einen geringen Zweig derselben erschöpfen; denn nie kann er sich selbst erschöpfen. Es verleugnet sich in ihm nicht das Bild des Unendlichen. Nach dem wahrhaft und wirklich Unendlichen, der ihn füllen kann, schmachtet er von den Grundfesten seiner Natur an; und nie vermag ein, wie immer auch großes aber schrankenvolles Geschöpf, ihn zu befriedigen. Das Endlose, an sich genommen, ist der Ruin der einzelnen Wissenschaften. Eine jede zerfällt in unzählig viele Teile und jeder von diesen möchte wieder eine Wissenschaft für sich bilden, um wieder so zu zerfallen; die herrlichste Wissenschaft wird zu nichts, wenn sie nicht durch die Kraft des Unendlichen zusammengehalten wird. Die Zeit des Glanzes der Wissenschaften ist immer und zu allen Zeiten die des Glanzes der ernstesten aufrichtigen Religion gewesen vom alten Aegypten an bis auf unsere Tage. Wird der Geist des Glaubens mit seinen ewigen Principien die äußerlich so glänzenden Ergebnisse des modernen menschlichen Bemühens in sich wieder einmal zusammensassen und reinigen? Dann gehen wir einer herrlichen Entfaltung des Menscheng Geistes entgegen. Werden die modernen Künste und Wissenschaften weiter sich teilen bis ins Endlose hinein, jede

nur auf sich und jeder geringste Teil wieder nur auf sich bedacht? Dann wird sich all der augenblickliche Glanz auflösen in wüste Leere und es wird gepötte werden: „Sie wollten bauen und haben angefangen, konnten aber nicht vollenden.“ Zerrissenheit in den Bestrebungen des Geistes selber; Roheit und Tyrannei der Materie als Folgen werden die Mittel sein, um zu zeigen, wie die natürlichen Kräfte nur dann Ursache haben, sich zu schämen, mögen sie auch die höchsten Kräfteanwendungen machen, wenn sie nicht „warten auf den Herrn, auf den Herrn der Gewalten.“

Es ist eben die übernatürliche Kraft nichts Traumhaftes, nichts in der Luft Hängendes, so daß die natürliche Entwicklung auch getrennt von ihr der ihr eigenen Vollendung entgegengeht, wenn sie auch im besten Falle nach einer besonderen Richtung hin besser vorangeht gestützt vom Übernatürlichen. Die übernatürliche Kraft ist keine bloße Zuthat zur Natur, ohne welche diese ihrem eigenen Zwecke unentwegt zueilen kann. Nein; die ganze Natur ruht, um von oben her auch im natürlichen Bereiche zusammengehalten zu werden, sie ruht auf dem Herrscherstige der Vernunft nach Gott und zwar nach dem Dreieinigen, nach der ewigen Fülle, wenn sie Ihn auch nicht erkennen und ergreifen kann. Sie kann nichts fordern, was über sie hinausgeht; aber sie kann auch nicht ruhen im End-, d. h. im Ruhelosen. Und was will denn eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen heraus Anderes im Grunde sagen als dieses End- oder Ruhelose so recht zum Ausdruck bringen. Ja, so sagt diese natürliche Kenntnis Gottes an ihrem Abschlusse, es existiert eine unbeschränkte Fülle, ohne die nichts vollendet ist; es existiert eine unbeschränkte Ordnung, ohne die nichts geordnet ist; es existiert eine unbeschränkte Macht, ohne die nichts sein kann; — und die Natur selbst sucht ihr eigenes Verlangen nach dem Eindringen in dieses Unendliche um so mehr an, als sie zugleich gesteht, sie sei aller Mittel bar, um dahin zu geleiten; die Natur sagt nicht, es sei schlecht hin unmöglich, dieses Unendliche in seinem Wesen zu schauen, sie sagt vielmehr nur, es sei ihr unmöglich. Und diese selbe Natur soll zugleich einen ihre höchsten Kräfte beruhigenden Zweck in sich enthalten? Diese selbe Natur, die um so unruhiger wird, je höher der Gegenstand ist, den sie vor sich hat und den sie nicht zu erkennen und zu besitzen vermag; diese selbe Natur der Vernunft, die so lebendig vorangeht in ihren Forschungen, wenn sie auch weiß, daß in Endloses dieselben munden, sie soll wissen, daß es eine unendliche Fülle gebe; sie soll wissen, daß diese Fülle ein inneres Wesen besitzen müsse; sie soll wissen, daß ihr Gegenstand das Wesen der Dinge ist; — und sie soll nicht wissen, daß das unendlich vollkommene Wesen Gottes, die Kenntnis des Wesens Gottes, ihr letzter mit ihrer Natur selber gegebener Endzweck ist. Wenn das so wäre, dann würde der natürliche Endzweck der Vernunft eben die Endlosigkeit, die Verzweiflung, das Nirwana sein. Denn was ist Endloses ohne ein thatjächtliches Unendliches? Da sagen wir lieber, um solchen Widersprüchen zu entgehen mit Thomas (l. c.): „Sowie die Vernunft nach Wissen begehrt, so begehrt sie auch, das Nichtwissen von sich zu halten. Da sie also weiß, Gott sei über Alles das, was auch immer von ihr kraft seines Wesens erkannt wird, so weiß sie auch, daß die Substanz oder das Wesen Gottes ihr unbekannt sei; und somit geht ihr natürliches Verlangen dahin, daß sie erkenne und verstehe die göttliche Substanz.“

Es ist genau wie Augustin sagt (de natura boni 7.): „Ein so großes Gut ist die vernünftige Kreatur, daß es für sie kein anderes Gut geben kann, wodurch sie selig sei, wie Gott.“ Denn der Wille des Menschen will

Alles, was gut ist; und es bleibt deshalb ihm in den Grenzen seiner Natur die Unruhe nicht erspart, wenn er sich zu einem einzelnen Gute so wendet, daß anderes Gute von seinem Besitze ausgeschlossen wird. Wer aber allein schließt in seinem Einzelfein alles Gute ein wie das Wesen Gottes! Gott allein also kann kraft seines Wesens die natürliche Sehnsucht des Menschen stillen. „Was wir lieben und nicht besitzen, darüber empfinden wir notwendig Schmerz,“ sagt Augustin (Ps. 37). Wann aber hört für den Menschen die Unruhe und der Schmerz hier auf Erden auf, wo jedes einzelne Gut beschränkt ist und doch die Sehnsucht des Menschen nach mehr Gutem, nach endlos mehr Gutem entzündet! „Du hast uns gemacht, Herr, zu Dir hin; und unruhig ist unser Herz, bis es ruhe in Dir. Wehe der verwegenen Seele, die da hoffte, sie werde etwas Besseres haben, wenn sie von Dir sich entfernt hätte. Daß sie sich rückwärts wende oder nach den Seiten hin oder in die Tiefe zum Bauche; hart ist Alles, Du allein bist die Ruhe (1. Conf. 1. et lib. 6. c. 16.). Nur wenn die Seele an Gott sich ergötzt, findet sie wahre, zuverlässige, ewige Ruhe, die sie in anderen Dingen suchte und nicht fand.“

Da steht so recht unleugbar vor uns der wahre letzte Endzweck, wie die Natur selber ihn mit aller Gewalt uns vorstellt, auf der einen Seite; und die pure Unmöglichkeit, mit natürlichen Kräften ihn zu erreichen, auf der anderen Seite. Was allein suchen die Menschen? Gutes und niemals etwas Anderes als Gutes; und was auch immer sie gefunden haben an Gutem, das macht sie nur um so mehr unruhig; es fehlt Gutes daran und der Mensch will alles Gute; ein einziger Fehler an einem Gemälde und das ganze Gemälde mißfällt; ein einziger Mangel an einem Gute und das ganze Gute verschwindet, um nur den Mangel hervortreten zu lassen. Die ganze Natur im Menschen ruft danach, es dürfe kein Gut ihr fehlen, soll sie ruhig sein; ihr Endzweck müsse die Fülle alles Guten sein. Und was stellt sich ihr als Gutes vor im Bereiche der Natur? Nur beschränkte Wirkungen der Allgüte. Es kann ja nichts als Gutes erstrebt werden wie was wirklich und somit was einzeln ist. Nichts aber zeigen dem Menschen die Sinne und nichts zeigt ihm die Vernunft, was seinem unbeschränkten innersten Wesen nach Wirklichkeit wäre und danach nichts mehr Weiteres werden könnte, keiner Bervollkommnung mehr fähig wäre. Unmöglich kann die Vernunft oder der Sinn ihm solche dem innersten Wesen nach bereits bestehende Wirklichkeit zeigen. Denn die Vernunft und die Sinne sind rein Vermögen und können somit auch nur erfassen, was im Zustande des Vermögens ist. Das Wirkliche ist ihnen nur nach Maßgabe des aufgefaßten Vermögens zugänglich. Die Natur kann dem Menschen nicht den verlangten letzten Endzweck verschaffen, sie kann nicht dazu führen; eben weil es der letzte Endzweck, die zweifelloste Ruhe ist. Die höchsten Kräfte der Natur, die Vernunft und der Wille, sind ja reine Vermögen; und die ganze Natur ist ihrem Wesen nach nur etwas, was „geeignet ist etwas zu thun,“ nata aliquid fieri vel facere; also ihrem Wesen nach etwas zum Dienste, zu weiterer Bestimmung und Vollendung Berufenes. Die reinste Wirklichkeit dem Wesen nach aber ist reinste Vollendung, rein bestimmend, abgeschlossen demgemäß in sich.

Da liegt der Grund, daß der Mensch sein Gut da suchen kann, wo er es nie findet. Nicht daß er jemals in seiner Natur das Verlangen nach dem Guten im allgemeinen verlöre; nein, auch wenn er sich täuscht, behält er in sich den Zug zum Guten und will das Gute. Also er behält in sich,

in seiner Natur, den Drang zum Guten, zum letzten Endzwecke, zu der einzigen Fülle alles Guten. Aber der Mensch wendet sich ab von einzelnen Wirkungen Gottes; und zwar wendet er sich ab, trotzdem die Vernunft in ihrem Bereiche den Weg zum allgemeinen Guten dem Willen zeigt. Er wendet sich von solchen einzelnen Wirkungen Gottes ab, weil sie entgegenstehen jenem sinnlichen Gute, das ihn gegen die Stimme der Vernunft anzieht und dem zu liebe er, gleich als ob dieses Gut der letzte, alles Andere bestimmende Endzweck wäre, alles Andere hintenansetzt. Der Sünder liebt auch in seiner Sünde Gott als das objektiv bestehende Allgut, „den Alles lieben soll was lieben kann, sei es mit Bewußtsein sei es unbewußt.“ (1. Solil. 1.) Aber er haßt Gott, insofern er eine Wirkung Gottes haßt. Der Sünder folgt seiner Natur, indem er im Guten überhaupt seinen Endzweck sieht. Aber er folgt dieser Natur nicht, indem diese selbe Natur durch die Stimme der Vernunft ihm sagt, keine natürliche Kraft und am wenigsten der Sinn könne ein einzelnes Gut zeigen, was zugleich alles Gute in thatsächlicher Wirklichkeit in sich schlosse. Der Mensch senkt auf diese Weise in seine eigene Natur den Widerspruch; „er folgt einem Gute, was nicht zu dem führt, wohin er gelangen will,“ sagt Augustin de lib. arbitr. 9.; und zwar sagt ihm das seine eigene vernünftige Natur. Er will zu allem Guten, er will unbefchränkte Seligkeit; und folgt einem beschränkten Gute, das ihn nicht beruhigen kann. Darin besteht die Sünde.

So werden auch die natürlichen Kräfte zu Schanden, wenn der Richtung nicht gefolgt wird, welche sie selber, erklärt durch die Vernunft, angeben. Nur in dem Falle bleiben sie heil und kräftig in ihrer eigenen Natur, wenn sie, die da zu Gott rufen: „Daß wir nicht zu Schanden werden, o Herr: Herr der Gewalten,“ vom Herrn der Gewalten zusammengehalten werden durch übernatürliche Kraft. Das Beispiel liegt vor uns. Wir bewegen uns nicht in leeren Erfindungen und Annahmen.

Einstmals, und zwar gleich im Beginne der Natur des Menschen, arbeiteten seine natürlichen Kräfte unter der Obhut der Gnade. Und wie vollkommen war da des Menschen Wirken! Wie viel wohl danken wir noch jetzt in den Ergebnissen unseres Wissens und Könnens jener Vollendung, wo in nichts, in keinerlei Schwäche, die menschliche Natur zu erröten hatte! Die Geschichte der Menschheit ist nichts als das lebendige Zeugnis, daß der Mensch empfangen hat. Die einen Zeiten weisen auf die anderen früheren, und diese wieder auf andere vorhergehende in den Hauptpunkten ihrer relativen Vollendung. Die Entwicklung der Menschheit besteht darin, daß von Zeit zu Zeit dem beständigen Fallen Einhalt gethan wird, daß zurückgeführt wird, freilich immer durch zahlreichere und schwieriger zu handhabende Mittel, die Menschheit zu früherer Vollendung und im Grunde immer zur Urvollendung, wenigstens zu einem vielleicht kleinen Teile derselben.

Diese Urvollendung des Menschen wollen wir jetzt im nächsten Kapitel behandeln.

## Drittes Kapitel.

### Die Ungerechtigkeit.

Wir behandeln in §. 1 ihr inneres Wesen; in §. 2 die Teilnahme der verschiedenen Kräfte im Menschen an ihr oder ihre nächsten Folgen.

Nr. 43.

#### Vorbemerkung.

Wir verstehen hier gemäß Thomas und Augustin unter Ungerechtigkeit alles das zusammen, was sonst wohl geschieht wird in den „Stand“ der Unversehrtheit, den „Stand“ der Unschuld und den „Stand“ der Heiligkeit oder Gerechtigkeit.

Unter dem „Stande“ der Unversehrtheit oder dem *status naturae integrae* faßt man auf nach Durandus die menschliche Natur, insoweit sie mit allen ihren Fähigkeiten und Kräften in der ihr gebührenden und entsprechenden Weise versehen ist; insoweit also z. B. der Mensch seine richtige Größe, Kraft und Gesundheit in den Gliedern und Organen, vernunftgemäßes Wollen und Begehren und dementsprechende Bewegung in den niederen Teilen hat. Rajetan, Suarez, Scotus zc. lassen dagegen diesen Stand speciell darin bestehen, daß keinerlei Bewegung und Begehren des niederen Teiles dem Befehlen des Willens zuvorkommt; sondern vielmehr dieser, durch die Vernunft geleitet, die ungestörte und leicht von staten gehende Leitung der sinnlichen Thätigkeiten, also der Leidenschaften, hat. Sie fügen somit zu der *natura integra* des Durandus den inneren von vornherein gegebenen und nicht erst erkämpften Frieden unter den Fähigkeiten und Kräften der Natur hinzu. Jedoch bemerkt Suarez, daß ganz wohl, auch in der ersten Auffassung, die menschliche Natur als *integra* bezeichnet werden kann. Denn wenn auch der innere Kampf dem angemessenen vernünftigen Thätigsein vorausgeht, so ist dies kein Gegensatz zu etwas der menschlichen Natur Geschuldetem; es fehlt an und für sich ihr dadurch nichts, so daß sie auch in diesem Falle als „unversehrt“ betrachtet werden kann. Die beiden Auffassungen lassen sich wohl insofern vereinigen als Durandus die *natura integra* definiert, die anderen den *status naturae integrae*; denn ein solcher *status* oder *habitus* setzt voraus, daß die unversehrte Natur mit Leichtigkeit und zuverlässiger Sicherheit thätig sei. Ubrigens nimmt Thomas oft im Sinne des Durandus die *natura integra*; an allen solchen Stellen nämlich, wo er behauptet, es sei das mit der Natur Gegebene im Menschen geblieben, und wo er aus den natürlichen Kräften des Menschen heraus nachweist, welches sein letzter Endzweck z. B. sei, worin das Wesen der Tugenden, der Laster u. dgl. bestehe.

Der „Stand“ der Unschuld will heißen die Abwesenheit von Sünde und Schuld; der „Stand“ der Heiligkeit oder Gerechtigkeit bezieht sich

auf die in der Seele bestehende Kraft, wonach die Schwächen und läßlichen Sünden ausgeschlossen werden, wonach also der Mensch positiv befißt, was ihn seinem letzten Endzwecke und Gott gegenüber gerecht macht.

Wenn Suarez jedoch (de op. 6 dierum l. 3. c. 20. nr. 45.) bemerkt,<sup>1)</sup> daß man die verschiedenen status, in denen der Mensch hätte gebildet oder in die er hätte gelangen können, dadurch beliebig vermehren könnte, daß man den einen mit dem anderen durch Zusammensetzung verbinde, z. B. die „reine Natur“ mit der Unschuld, oder die „Unversehrtheit“ integritas ohne die Gnade annehme, oder die heiligmachende Gnade ohne die integritas etc.; so kann dies in solcher Allgemeinheit nicht richtig sein. Denn es handelt sich hier nicht um einen beliebigen Menschen, sondern um den ersten, und zwar in solcher Weise um den ersten, daß aus ihm vermitteltst geschlechtlicher Fortpflanzung das Menschengeschlecht hervorgehen sollte. Da wir aber durch die heilige Schrift unmittelbar höchst wenig wissen von dem Stande, in dem der erste Mensch gewesen ist, so kommt es der Vernunft in erster Linie zu, die einzelnen Schriftstellen auf Grund der überlieferten Lehre zu vergleichen und daraus die Lehre über den Urzustand abzuleiten. Die Vernunft also darf hier nicht „beliebig scheiden oder zusammensetzen wollen“ einen „Stand“, in dem Adam geschaffen sein konnte; sondern sie muß gemäß den Grundprincipien der Menschennatur und gemäß der Offenbarung festzustellen suchen, in welchen Verhältnissen oder in welchem Stande Adam als Haupt der Menschheit geschaffen werden mußte.

So bestimmt Thomas z. B., daß, da durch die Schrift festgestellt ist, „Gott habe den Menschen als einen mit natürlicher Wahrheit begabten, als einen rectum, geschaffen,“ notwendig geschlossen werden muß, dieser selbe Mensch habe die heiligmachende Gnade besessen und damit zugleich natürlich die Unschuld oder Heiligkeit; und diese „Wahrheit“ könne nichts Anderes sein wie die ungestörte Unterordnung der niederen, sinnlichen Kräfte unter die Leitung der Vernunft.

Es ist nicht Alles gethan, wenn man zeigt, wie der Urzustand eines einzelnen Menschen beschaffen sein konnte oder kann; sondern man muß versuchen nachzuweisen, wie, entsprechend der göttlichen Liebe und entsprechend den Anforderungen der menschlichen Natur, der Urzustand des ersten Menschen beschaffen sein mußte. Folgen wir darin dem Texte des heiligen Thomas; und thun wir dar die wirkende, materiale, formal bestimmende und Zweckursache der Urgerechtigkeit. Wir werden dann die innere Natur desselben vor uns haben; und darin werden die oben genannten einzelnen Arten von „status“ eingeschlossen sein.

---

<sup>1)</sup> Possunt autem isti status multiplicari, vel unum in plures dividendo vel ex mixtione plurium alios conficiendo.

§. 1.

Das Wesen der Ungerichtigkeit.

Nr. 44.

Die wirkende Ursache, nämlich die heiligmachende Gnade.

Das Verhältnis der Ungerichtigkeit zur heiligmachenden Gnade in Adam bildet den Angelpunkt für die Natur der Ungerichtigkeit. Legen wir, um mit möglichster Sicherheit vorzugehen, einen entscheidenden Text des heiligen Thomas zu Grunde:

1) „Manche meinen, der erste Mensch sei nicht in der Gnade geschaffen, sondern später erst sei ihm, ehe er sündigte, die Gnade zu teil geworden. Sehr viele Autoritäten von Heiligen nun bezeugen, daß der Mensch im Stande der Unschuld die Gnade gehabt habe. Daß er aber dann auch in der Gnade geschaffen worden, dies scheint erfordert zu sein von der Geradheit des Urzustandes, in welcher Gott den Menschen bildete, nach Ekle. 7.: „Gott hat den Menschen als einen geraden gemacht.“ Denn diese Geradheit bestand darin, daß die Vernunft Gott unterworfen war, der Vernunft aber die niedrigeren Kräfte unterstanden und der Seele der Körper folgte. Die erstgenannte Unterwerfung aber war die Ursache sowohl der zweiten wie auch der dritten. Denn solange die Vernunft Gott unterworfen war, unterstanden ihr die niederen Kräfte, wie Augustin sagt. Nun ist es aber offenbar, daß jene Unterthänigkeit des Körpers gegenüber der Seele und der niederen Kräfte gegenüber der Vernunft nicht mit der Natur von vornherein gegeben war; sonst wäre sie nach der Sünde geblieben, wie ja auch bei den Dämonen das durch die Natur selber Bedingte geblieben ist. Also

---

1) S. th. I. q. 95. art. 1.: „Quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimae autem sanctorum autoritates attestantur, hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7.: Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero vires inferiores et animae corpus. Prima autem subjectio erat causae et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit I. de remiss. peccator. 16. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum remansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit 4. de div. nom. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse quod effectus potior sit quam causa. Unde Augustinus dicit (13. de civ. Dei 13.): Postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientiae carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia divina, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.“

war auch jene erste Unterthänigkeit, kraft deren die Vernunft Gott unterworfen war, nicht einzig und allein und gemäß der Natur, sondern gemäß der übernatürlichen Gabe der Gnade, da ja das Gewirkte nicht mächtiger sein kann wie die Ursache. Deshalb schreibt Augustin: „Nachdem das Gebet überschritten worden ist, sind sie beschämt worden durch die Nacktheit ihrer Leiber; denn die göttliche Gnade hatte sie verlassen.“ Wenn also der Gehorsam des Fleisches gegenüber der Seele gelöst ward, weil die Gnade sie verlassen hatte; so folgt offenbar, daß der Seele die niederen Kräfte unterworfen wurden durch die Gnade.“

Aus dieser durchaus klaren Stelle stellt sich das Verhältniß der Gnade zur Urgerechtigkeit als folgendes heraus:

a) Der Gnadenzustand und der Zustand der Urgerechtigkeit ist nicht dem Wesen nach der nämliche.

Daran kann nach den obigen Worten gar nicht gezweifelt werden. „Die erste Unterthänigkeit war die Ursache sowohl der zweiten wie auch der dritten,“ sagt Thomas. Und weiter unten: „Das Gewirkte kann nicht mächtiger sein wie die wirkende Ursache.“ Thomas stellt also die Gnade als wirkende Ursache gegenüber der Urgerechtigkeit, inwiefern diese die im Menschen befindlichen Kräfte beherrscht.

b) Soweit das Übernatürliche in Betracht kommt, fällt die heiligmachende Gnade mit der Urgerechtigkeit in eins zusammen. Thomas drückt dies mit äußerster Schärfe aus: „Die Unterwürfigkeit des niederen Theiles mit Rücksicht auf die Vernunft war nicht natürlich . . . Also war auch die Unterwürfigkeit der Vernunft Gott gegenüber . . . gemäß der übernatürlichen Gabe der Gnade.“

c) Gerade weil das übernatürliche Moment die Gnade mit der Urgerechtigkeit zu einer innigen Einheit verbindet, bleibt um so mehr die Trennung der beiden Zustände dem Wesen nach bestehen. Thomas drückt sich diesbezüglich folgendermaßen aus: „Jene erste Unterthänigkeit, durch welche die Vernunft Gott unterworfen ward, war nicht einzig und allein gemäß der Natur, sondern gemäß der übernatürlichen Gabe Gottes;“ er sagt nicht: sie war Gnade, sondern: „gemäß einer übernatürlichen Gabe Gottes“ secundum supernaturalis donum Dei. Die Vernunft ist nämlich in zweifacher Weise Gott unterworfen: 1. insoweit sie aus dem Sinnlichen schöpft und so zu Gott emporsteigt als dem allwirkenden Grunde; — 2. insoweit sie an der Kindschaft Gottes teilnimmt im Glauben und so fest verbunden ist mit dem letzten Endzwecke der menschlichen Natur. Nach der ersten Auffassung nimmt sie teil am Wesen der Urgerechtigkeit; nach der zweiten ist sie von der Gnade durchdrungen und geht von ihr die wirkende Kraft für die Urgerechtigkeit als etwas Übernatürliches aus. Gerade also die Einheit im Übernatürlichen zeigt die Verschiedenheit der beiden Zustände, wenn deren Wesen betrachtet wird. Gemäß der Gnade in ihr erhält die Vernunft die ihrer Natur entsprechende Kraft, unterthan zu sein Gott gegenüber in ihrer natürlichen Verbindung mit den niederen Kräften; und somit ist da nicht allein Gnade und nicht allein Natur; es ist Natur dem Wesen nach und wirksamer Einfluß der Gnade dem tatsächlichen Stande nach. Das entspricht aber gerade dem natürlichen Verhalten der Vernunft, welche berufen ist, alle Einzelheiten der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit mit dem Charakter des Allgemeinen, des Indifferenten zu durchdringen und somit sie offen zu halten für den Einfluß Gottes als des letzten Endzweckes.

d) Der formale Teil im Wesen der Urgerechtigkeit sind die verschiedenen Kräfte; der materiale Teil die Natur von Seele und Leib. Thomas unterscheidet zwei Arten von Unterthänigkeit in der Urgerechtigkeit: 1. „Die niederen Kräfte waren der Vernunft unterthan;“ 2. „der Leib folgte der Seele.“ Beide Arten waren in einwirkender Weise beeinflusst durch die Unterthänigkeit der Vernunft Gott gegenüber. Letztere Unterthänigkeit war rein wirkende Ursache, insoweit sie im Zustande der Gnade bestand, also in der festen Anhänglichkeit an den letzten, übernatürlichen Endzweck; — sie trat in das Wesen der Urgerechtigkeit ein, insoweit die Vernunft naturgemäß mit den niederen Kräften verbunden, resp. abhängig von diesen war, da sie ihr den zu erkennenden Gegenstand vorstellen mußten, sollte anders die Vernunft überhaupt zu erkennen vermögen. Um auf dieses Verhältnis hinzuweisen, drückt sich Thomas in ganz eigens angepasster Weise aus: „Diese Geradheit war gemäß dem, daß die Vernunft Gott unterthan war u.“ und nicht sagt er: sie bestand in dieser Unterwürfigkeit; — und: „Eine erste Unterwürfigkeit, durch welche die Vernunft Gott untergeben war, bestand . . . gemäß einer übernatürlichen Gabe Gottes.“

Ehe wir den formalen und materialen Teil, nämlich den bestimmenden und bestimmbaren im Wesen der Urgerechtigkeit selber erörtern, möchten wir das eben skizzierte Verhältnis in etwa veranschaulichen. Ist es einem Heere natürlich, daß es geordnet sei? Ohne Zweifel. Geht diese Ordnung vom Heere aus, kann es sie fordern? Es liegt keinerlei Kraft im Heerhaufen selber vor, von welcher die Ordnung ausfließen könnte. Die leitende Kraft des Feldherrn ist außerhalb des Heeres. Letzteres bleibt bestehen, mag auch der Feldherr sich entfernen. Im Heere selber findet sich nur die Fähigkeit oder das Vermögen vor, der Ordnung zu unterstehen und somit geordnet zu werden. Und doch ist es, als ob das Heer erst ein Heer würde, wenn der Feldherr mit ihm verbunden ist; so natürlich ist ihm die Ordnung nach dieser Seite hin.

Ähnlich verhält es sich mit der menschlichen Natur und ihrer Urgerechtigkeit. Die Ordnung unter den natürlichen Kräften und die ruhige Stetigkeit ihres Thätigseins ist wie nichts Anderes der Menschennatur natürlich. Das Streben nach Ruhe ist ja sozusagen der Inhalt jeglicher Natur; jede Natur erscheint erst recht in ihrem Werte, wenn ihrer Thätigkeit kein Hindernis in den Weg gelegt ist. Nichts erscheint ihr mehr geschuldet als einer Kreatur Gottes, wie der stille ungestörte Friede in ihrer Wirksamkeit; sowie den Soldaten eines Heeres nichts mehr geschuldet erscheint wie die rechte zuverlässige Ordnung, der gemäß jeder einzelne nach dem Plane des Ganzen seine Stelle einnimmt. Aber giebt es eine Kraft in der menschlichen Natur, wonach ihr diese ruhige Ordnung werden muß? Das Auge bedarf der Farbe, um zu sehen; ein Auge machen und keine Farbe wäre Widerspruch. Die Menschennatur bedarf der Vernunft; einen Menschen machen, ohne daß ihm das Vernunftvermögen innewohnt, wäre sinnlos. Giebt es nun eine solche Kraft im Menschen, welche es in dieser Weise verlangt, daß ruhige Ordnung in all ihrer Thätigkeit herrsche? Das könnte man bei jeder anderen geschöpflichen Natur eher sagen wie beim Menschen. Denn jede andere Natur bedingt einen ganz bestimmten, beschränkten Zweck und muß demgemäß in ihr ein ganz bestimmter Weg sein zu diesem Zwecke; das Auge z. B. muß so eingerichtet sein, daß es die Farbe erreichen kann. Für den Menschen aber besteht gerade seiner Natur nach, die frei ist, kein solch bestimmter, beschränkter Zweck. Es kann gerade in ihm also keine Kraft existieren,

die zum letzten Zwecke der Menschennatur eine irgendwie beschaffene bestimmte Richtung hätte. Der Mensch muß thätig sein können in allem Frieden und aller Leichtigkeit, aber auch andererseits mitten in Schwierigkeiten und Kämpfen; wenn nur seine Fähigkeiten ihren natürlichen Gegenstand zu finden vermögen. Aller Zustand, also alles Feste, in ihm kann nicht sobald die Richtung auf den Endzweck ermögen wird, mit der Natur gegeben sein, so daß es in dieser Weise ihr geschuldet würde. Und doch ist nichts so natürlich für den Menschen wie die stetige, ungehinderte Entwicklung seiner Natur.

Anselmus schreibt: <sup>1)</sup> „Denn aus dem gleichen Grunde, aus dem Gott den Adam nur als einen gerechten machen konnte, der mit keiner Schuld und mit keiner Unbequemlichkeit beschwert wäre, bekennt die bloße Vernunft, daß ein Mensch, welchen Gott in ähnlicher Weise, einzig nämlich weil Er so will und es kann, hervorbringt, nicht sogleich einem Abel unterworfen werde; da es doch für die allmächtige und allweise Güte Gottes allzu unpassend sein würde, eine solche vernünftige Natur einzig kraft seines Willens in solcher Weise zu formen und zwar von einem Stoffe aus, in welchem keine Sünde ist. Wer dies nicht versteht, erkennt nicht, was Gott nicht zukünftig ist. Wenn deshalb auch jetzt noch Gott einen reinen Menschen so, wie gesagt worden, machen wollte, so würde es erfordern sein, daß er nicht mit einer geringeren Gerechtigkeit und Seligkeit begabt sei wie es Adam war, als er zuerst geworden ist.“

Man darf solchen Stellen, die aus den Vätern und Scholastikern gewissermaßen nach Belieben vervielfältigt werden können, nicht dadurch aus dem Wege gehen wollen, „daß man von den sicheren Principien der Theologie und wahren Philosophie der großen Philosophen und Theologen der Kirche das trennt, was sie aus den profanwissenschaftlichen Meinungen ihrer Zeit ihren Darstellungen beigemischt haben.“ Das hieße nichts Anderes als eine bequeme Handhabe besitzen, um allen Schwierigkeiten bei deren Lektüre auszuweichen; Alles, was eben mit den eigenen Anschauungen nicht stimmt, wäre „bei den Vätern aus den gleichzeitigen profanwissenschaftlichen Meinungen ihrer Zeit beigemischt.“ Anstatt dessen ist es jedenfalls wissenschaftlich zukünftlicher, jene Schwierigkeiten zu angestrengetem Denken und so zur Reinigung der eigenen Ansichten zu benutzen. Die heilige Kirche schöpft gerade aus den Vätern und Kirchenlehrern; und was sie verurteilt, das ist diesen gemäß nach sorgfältiger Prüfung verurteilt. Dabei kann allerdings die Kirche die Ausdrucksweise einschränken; sie kann, um Irrtümern vorzubeugen, zumal wenn Unklarheit in den theologischen Anschauungen einer Zeitperiode herrscht, einem terminus technicus eine ganz bestimmt abgegrenzte Bezeichnung zuweisen, der früher einen weiteren Bereich in seiner Art und Weise zu bezeichnen beanspruchte. So war dies beim

<sup>1)</sup> L. c. cap. 18.: „Nam eadem ipsa ratione, qua non debuit Deus Adam tacere nisi justum nec aliquo debito gravatum sive incommodo, aperte mens rationalis cognoscit eum, quem similiter propria voluntate et virtute procreat, alicui malo subditum fieri non debere; quoniam nimis inconveniens est omnipotenti et sapienti Dei bonitati, talem facere rationalem naturam sola propria voluntate de materia, in qua nullum est peccatum. Quod quoniam non intelligit, non cognoscit, quid Deo non conveniat. Quapropter etiam si parum hominem sic faceret Deus, ut dictum est, necesse esset eum non minori praeditum esse justitia et beatitudine, quam fuit Adam, cum primum factus fuit.“

Worte „Sacrament“ z. B. der Fall, das früher wohl die eigentlichen Sacramente, aber auch gewöhnliche Segnungen, heilige Festlichkeiten, Verpflichtungen in durchaus zulässiger Weise bezeichnete. Die Kirche will damit nicht die Lehre der früheren Väter und Kirchenlehrer irgendwie tadeln; sondern sie will Irrtümern vorbeugen, die leicht eintreten können, wenn ein terminus für vielfache Bedeutungen gebraucht wird und man die allumfassende Grundbedeutung nicht mehr so klar vor sich hat.

Wir würden allerdings heute nicht mehr von einer *justitia et beatitudo* sprechen, welche Gott dem ersten Menschen, oder einem Menschen überhaupt, der aus Gottes Händen unmittelbar hervorginge, rein schuldet. Aber damit bleibt die Lehre des heiligen Anselm eine durchaus lichtvolle und von keinerlei Irrtum verdunkelte. Denn Anselm spricht nicht davon, daß in der menschlichen Natur das Geringste sei, was ein solches „Schulden“ begründen könnte; sondern daß Gottes Güte und Weisheit und Allmacht es zukomme, in dieser Weise den ersten Menschen zu machen, wie Er ihn thatsächlich gemacht hat. Und damit hat Gott dem ersten Menschen nichts verliehen, was die menschliche Natur über sich selbst erhob; sondern Er hat ihm nur gegeben, was ihn im Bereiche der Natur zu einem vollkommenen Menschen machte. Es ist daselbe, was die Schrift mit den Worten ausdrückt: „Gottes Werke sind vollkommen;“ *Dei perfecta sunt opera*. Dies war von seiten des Menschen in keiner Weise erfordert, dessen Natur es ebensogut zuließ, daß er sich mit Mühe und Arbeit seine natürliche Vollkommenheit hätte erringen müssen. Aber Gottes Güte und Macht ist über alle Natur erhoben; und ihr kam es zu (*conveniebat*), den Menschen als einen vollkommenen und fehlerlosen im Bereiche der Natur hinzustellen; wie ebenso ja die anderen Kreaturen nicht als werdende geschaffen worden sind, sondern als vollendete, als „gute“, als solche — so heißt es von den Pflanzen und daselbe gilt entsprechend von allen anderen —, die „ihren Samen bereits in sich trugen.“ Wir werden diese Lehre alsbald noch in weit schärferer Weise bei Thomas ausgesprochen finden, nämlich mit Rücksicht auf die Gnade selber, auf welcher die Ungerichtigkeit fußt und die deshalb zugleich mit ihr gegeben ward.

Wird sonach in Vätern und Konzilien die Ungerichtigkeit etwas Natürliches genannt, so bezieht sich dies auf das ihr eigene Wesen und Thätigsein. Wird sie als übernatürlich bezeichnet, so bezieht sich das auf ihren Ursprung und die auf demgemäße Einheit mit der heiligmachenden Gnade. Die Ungerichtigkeit war ihrem Wesen nach keine heiligmachende Gnade; sie war ihrem Wesen nach nur, wenn auch vollkommene, Natur. Die Ungerichtigkeit entsprang aber andererseits nicht aus der Natur und hatte keinerlei auch nur in etwa fordernde Voraussetzung in derselben; sie war nach dieser Seite hin rein übernatürlich und eins mit der Gnade. So etwa wirkt z. B. die heilige Liebe im Herzen den Akt des Almosengebens. Dem Wesen nach ist die heilige Liebe etwas Anderes wie das Almosengeben oder die Abtötung oder sonst dergleichen. Ihre Thätigkeit aber bringt den betreffenden Akt in einer anderen Tugend hervor, während das Wesen eines solchen Aktes diesem allein eigen ist; die Akte des Almosengebens sind dann wieder ihrerseits die Ursache für den entsprechenden Zustand im Almosengeben. Was aber die übernatürliche Verdienstlichkeit anbelangt, wir möchten sagen das übernatürliche thatsächliche Sein des Almosengebens oder der Abtötung, so ist dies daselbe wie die Verdienstlichkeit der Liebe selber.

Dies wird noch mehr hervortreten, wenn wir nun das Wesen der Urgerechtigkeit nach seinem formal bestimmenden und material bestimmenden Teile darlegen.

Nr. 45.

Das formal bestimmende Moment in der Urgerechtigkeit.

Thomas hat dieses formal bestimmende Moment im obigen Artikel bezeichnet als: den ungestörten leitenden Vorrang der Vernunft vor den niederen Kräften und der Seele vom Leibe. Es ist damit nicht ein doppeltes Wesen und somit ein doppelter Zustand der Urgerechtigkeit gegeben, sondern nur angezeigt, wie der formal bestimmende Teil in einigen Wesen der Urgerechtigkeit eine der Natur der Seele beigegebene Kraft ist, die sich der mit der Menschnatur verbundenen Freiheit gemäß in leitender Weise äußert in dem Vermögen der Vernunft.

Zwei Punkte sind hier für das Verständnis des formalen Momentes der Urgerechtigkeit von einschneidendster Wichtigkeit:

a) Die festgezogene Grenze vom Natürlichen und Übernatürlichen; — und daran sich anschließend:

b) die von allen anerkannte Fortpflanzung der Urgerechtigkeit ihrem Wesen nach.

a) Was die Grenze zwischen Natürlichem und Übernatürlichem betrifft, so beziehen wir uns auf das Grund- und zugleich das fruchtbarste Mysterium der Offenbarung: auf die in drei Personen existierende einige Natur Gottes. Sie ist ohne Zweifel die Quelle alles Übernatürlichen; denn die Teilnahme an dieser Natur ist eben so recht wesentlich das für die Geschöpfe Übernatürliche. Sie, die göttliche Natur, ist im eigentlichsten Sinne die Übernatur, d. h. jene Natur, die von Natur, d. h. notwendig von sich aus, über aller anderen Natur steht. Erläutern wir dies einigermaßen.

Worin findet die menschliche Natur ihren natürlichen Abschluß, so daß „ein Mensch“ besteht? In sich selber? Nein; denn Millionen Menschen sind von der Natur aus ebensogut möglich wie einer oder zwei. Mit Rücksicht auf allen endgültigen Abschluß verhält sich die Natur von vornherein ablehnend oder besser gleichgültig. Es liegt wohl in ihr, daß, um zu existieren, sie in der Person einen Abschluß finde für das thatsächliche Sein. Aber weder kann sie sich selber einen solchen Abschluß geben, noch bringt sie ihn von vornherein mit; und eben deshalb können von der Natur aus unbegrenzt viele Menschen sein.

Jedoch auch das Moment der Person im Menschen ist kein letztbestimmendes oder endgültig gestaltendes. Denn sonst wären, da alle Menschen gleichermaßen persönlich Menschen sind, auch alle im einzelnen einander gleich und endgültig für den Besitz des letzten Endzweckes bestimmt. Zudem muß Alles, was mit der Natur zu einer natürlichen Einheit verbunden wird, den Charaktereigenschaften der letzteren sich anbequemen. Da also die Natur von sich aus endlos bestimmbar ist für das thatsächliche Sein, so wird die Person, welche das Sein der Existenz der Natur abschließt, an dieser endlosen Bestimmbarkeit teilnehmen mit Rücksicht auf das Thätigsein; und wird somit die Person von seiten der Natur den Ausgangspunkt

dafür bilden, daß nun, nachdem der einzelne Mensch einmal ist, er auch von sich aus keinerlei endgültige Bestimmung mit sich bringt für das Thätigsein, sondern in endlos weiter Weise bestimmt werden, resp. sich selbst bestimmen kann.

Überträgt somit die Natur im Geschöpflichen in ungemessener Weise den Charakter des Bestimmbaren auf die Person, soweit es deren Eigentümlichkeit zuläßt, so stellt sich die göttliche Natur als die unendlich vollendete Bestimmtheit gerade kraft der heiligen drei Personen uns vor. Oder von woher anders kommt die Bestimmbarkeit der Natur im Geschöpflichen als 1. davon daß dieselbe von einem anderen Sein ausgeht und dessen wirkendes Vermögen offenbart, sonach in abschließender Weise von diesem und nicht von sich selber abhängig ist; — 2. davon daß sie in ihrem Inhalte einem Muster oder Modell nachgebildet ist und sonach die endgültige Bestimmung für ihre Entwicklung nicht in ihr ist; — und 3. davon daß sie ihren Zweck nicht von vornherein in sich einschließt, somit durch etwas von außen her abgegrenzt wird.

Gerade das Umgekehrte offenbaren die drei heiligen Personen in Gott betreffs der göttlichen Natur. Die eine einzige göttliche Natur ist der Vater; die eine einige göttliche Natur ist der Sohn; die eine einige göttliche Natur ist der heilige Geist. Keinerlei Sein ist bestimmbar im Sohne und wird bestimmt im Vater; keinerlei Sein ist im Vater, das seinen Zweck hätte im heiligen Geiste. Die drei göttlichen Personen schließen so die Natur Gottes von allem außen Befindlichen ab, daß sie eben zeigen und ausdrücken, wie diese Natur von sich aus die reinste Bestimmtheit und Vollendung ist. Wäre nicht durchaus das eine selbe göttliche Sein der Vater, das nämliche eine selbe göttliche Sein der Sohn und dieses gleiche Sein der heilige Geist, so würde etwas Bestimmbares im göttlichen Sein sich finden, da doch in diesem Sein eine Einheit sein muß. Etwas Bestimmbares im Vater würde bestimmt durch den Sohn; und etwas Bestimmbares im Sohne würde bestimmt durch den heiligen Geist; und dasselbe hätte für den heiligen Geist statt. Da nun aber das Bestimmbare in seinem Bereiche um so vollkommener ist, je mehr es von verschiedenen Seiten her bestimmt werden kann, so würde das göttliche Sein als bei weitem unvollkommener sich darstellen wie das kreatürliche; denn letzteres wäre nach endlos vielen Seiten hin vollendbar, das göttliche aber nur in beschränktester Weise nach einer oder höchstens nach zwei Seiten hin.

Aber nein; in Gott ist die Natur nach außen hin nicht mitteilbar, denn ein und dasselbe Sein ist in der Natur und in der Person; und die Person ist von vornherein durchaus bestimmt und vollendet. Es kann da von einer Abhängigkeit von außen her im Ausgehen der Natur nicht die Rede sein; denn der Vater, von dem als Person der Sohn und der heilige Geist ausgeht, ist diese Natur ganz und gar dem vollendeten Sein nach selber und hat kein anderes Sein als diese Natur. Keine Exemplaridee, kein Muster ist für die göttliche Natur außerhalb ihrer selbst möglich. Denn der Sohn, das Bild, das Wort des Vaters, ist eben diese göttliche Natur vollständig und ganz. Nichts außen kann Zweck sein der göttlichen Natur; denn der heilige Geist ist nichts Anderes als alles und jegliches Sein der göttlichen Natur. Gerade die drei Personen also schließen die göttliche Natur als die innerlichste Bestimmtheit, als Selbstzweck, als reinste Thätfähigkeit in sich selber ab.

Damit ist auch gegeben, daß keine andere Natur irgendwie in diese göttliche eintreten kann, wäre es auch nur wie durch ein Vermögen; oder daß

sie zur Kenntnis von deren Innern führen kann. Die ganze geschaffene Natur eben ist rein im Bereiche des Bestimmbaren; sie findet in sich nichts, was mit Notwendigkeit ein von sich aus und keiner ferneren Entwidlung fähiges, nichts Anderem dienstbares Sein hätte; sie ist also ihrem ganzen Wesen nach getrennt von der Natur Gottes, die in den drei Personen sich ausdrückende reinste Bestimmtheit ist. Nur dazu kann sie führen, daß eine solche Natur existieren muß. Aber vom Innern dieser Natur kann sie nicht das Mindeste sagen; ihr Inneres ist eben in nichts ähnlich dem Innern der göttlichen Natur, vielmehr diesem entgegengesetzt. Da nun die drei Personen mit ihrem Verhältnisse zueinander und zur Natur Gottes durchaus innerhalb der göttlichen Natur ihr Ausgehen resp. Erzeugtwerden oder ihr Erzeugen und ihr Ausgehenlassen haben; und dies nicht, wie bei der geschöpflichen Natur, Principien sind, die von außen her hinzutreten, so besteht hier ein durchaus und schlechthin, ohne alle Ausnahme geltendes Geschiedensein zwischen dem Geschöpflichen und Schöpferischen, zwischen der Natur des Geschöpfes und der Gottes, oder, soweit das Geschöpfliche allein genommen wird, zwischen Natürlichem und Übernatürlichem.

Letzteres hängt in Möglichkeit und Wirklichkeit ganz und gar vom Willen Gottes ab für jeden einzelnen Fall. Die Wirklichkeit bringt da die Möglichkeit mit sich und hat dieselbe zur Folge. Kein Vermögen wird vorausgesetzt in der Natur, welches durch das Übernatürliche notwendig bethätigt würde; letzteres fließt rein aus dem Innern der göttlichen Natur und macht dieser theilhaftig, insoweit sie in drei Personen wesentlich subsistiert, und sonach ist es schlechthin etwas mit Rücksicht auf den letzten Endzweck Bestimmtes. Das Natürliche aber ist an sich nur Vermögen; es fordert, soll es bethätigt werden, eine so geartete und keine andere Bethätigung; und bleibt mit dieser Bethätigung immer wieder Vermögen, d. h. noch weiter Bestimmbares. Dies ist der allgemeinste, umfassendste Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem; er gilt durchweg überall und kommt von dem Wesenscharakter des Geschöpflichen und Schöpferischen her.

Dieser allgemeine Unterschied stuft sich dann ab in der Mittheilung des übernatürlichen Lebens gemäß dem daß der vernünftigen Natur gestattet wird, in verschiedenen Graden an der Natur Gottes, wie sie in den drei Personen sich ausdrückt, theilzunehmen. Kommt bloß die endgültige Beziehung zum letzten Endzweck in Betracht, wird also eine Thätigkeit oder ein Akt als solcher durch die übernatürliche Liebe auf Gott bezogen; so geschieht dies durch die sogenannte Sendung des heiligen Geistes; das thatsächliche Sein, nicht das innere Wesen ist in diesem Falle übernatürlich geformt. Ist auch das innere Wesen oder der innere Zustand selber übernatürlich, so ist das die heiligmachende Gnade und besteht diese gemäß der Sendung des Sohnes. Kommt jedoch das Übernatürliche ganz und gar der ganzen betreffenden Natur, und nicht bloß einem Zustande oder einem einzelnen Vermögen zuvor, so daß das Tiefste, wovon alle geschöpfliche Thätigkeit im Bereiche des Geschöpflichen ausgeht, vom Übernatürlichen durchdrungen und beherrscht ist, so ist dies die Herrlichkeit und vollzieht sich gemäß der Vereinigung mit der göttlichen Natur gemäß dem Vater, von dem Alles ausgeht und der von nichts ausgeht.

Das formal bestimmende Moment in der Urgerechtigkeit macht, daß diese zu der ersten Stufe des Übernatürlichen gehört; während, wie bemerkt, die heiligmachende Gnade als Zustand auf der zweiten Stufe des Übernatürlichen steht. Alles also in der Urgerechtigkeit, was den Charakter

des Bestimmbaren hat, gehört dem Gebiete des Natürlichen an; es ist wesentlich vollendbar. Was aber darin positive Beziehung hat zum endgültig bestimmenden letzten Endzwecke, das ist übernatürlich. Daß jedoch die Ungerechtigkeit ihrem ganzen Wesen nach im Bereiche des Bestimmbaren sich findet, geht aus dem zweiten oben betonten Punkte hervor: aus der Fortpflanzung derselben, wenn sie, die Ungerechtigkeit, dauernd geblieben wäre. Das Übernatürliche bei ihr konnte demgemäß nur von außen her, vom Zustande der heiligmachenden Gnade her, ihr innewohnen; es floß nicht aus ihrem eigenen Innern oder aus ihrem Wesen.

b) Die Fortpflanzung der Ungerechtigkeit.<sup>1)</sup> „Da Gott,“ so Anselm, „den Adam machte, bildete Er in ihm eine Natur, die fortgepflanzt werden sollte, die Er seiner, Adams, Gewalt unterwarf, damit er sich ihrer bediente je nach seinem Willen, solange er Gott unterworfen wäre. Gott gab ihm diese Gnade, daß, sowie Er ihn gebildet ohne Vermittlung einer Natur, die fortpflanzte, oder eines geschaffenen Willens, und ihn als einen vernunftbegabten und gerechten hingestellt hatte; ebenso auch die von ihm gezeugt würden mittelst der Natur und des Willens, eine vernünftige Seele hätten und gerecht wären, falls er nicht sündigte. Denn aus dem nämlichen Grunde, aus welchem bewiesen wird, die vernünftige Natur sei als eine gerechte geschaffen worden, folgt auch, daß die aus der menschlichen Natur gezeugten, wenn keine Sünde dazwischen träte, notwendig die Gerechtigkeit hätten zusammen mit der Vernünftigkeit. Denn wer den ersten Menschen geschaffen hatte, ohne daß Eltern durch Zeugung vermittelt hätten, schafft auch diejenigen (Seelen), welche kraft der von Ihm geschaffenen zur Fortpflanzung bestimmten Natur ausgehen sollten. Jeder Mensch also würde wie Adam, wenn die Sünde nicht vorhergegangen wäre, zugleich gerecht und vernünftig sein.“

Damit zeichnet Anselm mit äußerster Genauigkeit die Weite des formalen Princips in der Ungerechtigkeit. Wie sich die Vernünftigkeit zur Fortpflanzung verhält, ähnlich verhält sich auch die Gerechtigkeit. „Wie von Adam eine vernünftige Natur fortgepflanzt worden ist, so würde zugleich eine gerechte fortgepflanzt worden sein, wenn er nicht gesündigt hätte. Der einzige Unterschied besteht darin, daß, gerecht zu sein, dem Willen unterliegt, vernünftig zu sein aber nicht; und daß somit auch mit der Sünde die Vernünftigkeit fortgepflanzt wird, nicht aber die Gerechtigkeit.“ In allem Übrigen bedingt sich nach Anselm gegenseitig Vernünftigkeit und Gerechtigkeit. Inwiefern aber steht die Vernünftigkeit im Verhältnisse zur stofflichen Fortpflanzung?

<sup>1)</sup> L. c. cap. 10.: „Cum fecit Deus Adam, fecit in eo naturam propagandi, quam subiecit ejus potestati, ut ea uteretur pro sua voluntate, quamdiu ipse vellet subditus esse Deo . . . Dedit etiam Deus illi hanc gratiam, ut, sicut quando illum condidit nulla propagandi operante natura aut voluntate creaturae, simul fecit eum et rationalem et justum; ita simul cum rationalem haberent animam, justi essent, quos generaret operante natura et voluntate, si non peccaret. Eadem quippe ratione, qua monstratur rationalem naturam justam esse creatam, probatur etiam quod qui ex humana natura propagarentur non praecedente peccato ex necessitate justitiam pariter haberent cum rationalitate. Siquidem qui creavit primum hominem sine parentum generatione, creat etiam eos, qui per creatam ab illo fiunt propagandi naturam. Omnis igitur homo, si peccatum non praecessisset, simul esset sicut Adam, et justus et rationalis.“

Auf Grund des Gegenstandes, den die Vernunft im Menschen hat. Dieser Gegenstand ist die sichtbare Welt oder, wie Thomas sich ausdrückt, die allgemeine Wesenheit im Stoffe. Um dieses Gegenstandes willen, nicht auf Grund ihrer vernünftigen Thätigkeit an sich, ist die Vernunft im Menschen an die Sinne gebunden; ähnlich wie der Leser an das Buch gebunden ist, will er thatsächlich lesen, wenn ihm auch das Buch nicht die Fähigkeit zu lesen mittheilt, sondern diese ihm unabhängig vom Buche zukommt. Kann der Stoff irgendwie es fordern, daß mit ihm kraft der Natur die Vernunft verbunden werde, er also in einer vernünftigen Natur sei und somit in natürlicher Einheit mit rein geistigen Vermögen wirke? Ebenso wenig wie ein Buch es fordern kann, daß es gelesen werde. Der Stein fordert es, zu fallen; das Licht, zu leuchten; das Feuer, zu brennen; — aber in keiner Weise enthält der Stoff irgend ein Vermögen, wonach die Vernunft mit ihm zu natürlicher Einheit verbunden erscheine. Es ist dies eine reine Folge der Güte Gottes; und die Vernunft bleibt, solange sie im Menschen sich findet, eine solche fortwährend reine Folge der göttlichen Güte. Denn ihr Sein ist niemals abhängig vom Stoffe, sondern ist ganz selbständig; und mag auch ihr Gegenstand im Stoffe sich finden, so ist er doch da vorhanden unter einem Gesichtspunkte, der wieder über alle stofflichen Eigentümlichkeiten erhaben ist; nämlich unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen.

Was ist aber der Vernunft als einem auf das Allgemeine, also auf das Wesen, gerichteten und die Idee als Wesensform in sich aufnehmenden Vermögen geschuldet? Der Charakter des Leitens, des Bestimmens; ist ja doch das Wesen in jedem Dinge die Nichtschnur alles Seins im selben Dinge und die Vernunft nimmt eben nur dieses Wesen in sich auf. Der Vernunft also kommt es zu, daß sie leite, bestimme dem Stofflichen gegenüber. Es ist das Gerechtigkeits für sie: eine Gerechtigkeits aber, die wie auch das Sein der Vernunft selber, einzig und allein von Gott abhängt. Deshalb sagte Anselm oben „ut Deo conveniat.“ Unterliegt die Vernunft in ihrem Alte dem Bestimmen seitens des Stoffes, also der Sinne, so liegt eine „Schuld“ gegenüber der Vernunft vor. Kommt letztere erst nach und nach zu vollendetem Leiten und Bestimmen, so wird Gott ihr in dieser Weise „gerecht“. Ist sie von Anfang an vollendet im Leiten und Bestimmen des Stoffes, so ist dies über die mit ihr verbundene Natur des Stofflichen oder der Sinne, die ja nicht „wie Sklaven“, d. h. ohne Widerspruch zu gehorchen berufen sind, hinaus; es ist Folge übernatürlicher Kraft, Folge des Zustandes der heiligmachenden Gnade, es ist der Zustand der Ungerechtigkeits.

Halten wir nur immer die hier einschlagenden Begriffe recht getrennt voneinander. Wir sagen mit Anselm, diese Gerechtigkeits, ob sogleich im Beginne ganz vollendet oder nicht, sei eine Schuld gegenüber der Vernunft. Dies will nicht heißen, die Vernunft könne kraft ihrer Natur sie fordern. Nein; die Natur der Vernunft im Menschen ist es, mit dem Körper verbunden zu sein; dieser Natur allein gemäß hat sie Kraft, in Thätigkeit zu treten; dieser Natur nach fordert sie Sinnesvermögen z. B. oder Ähnliches. Ein Fordern ist ja nur möglich gemäß einer gewissen Kraft; und diese Kraft ist bei den Menschen auf die Verbindung mit den Sinnen gegründet, bei den Engeln auf den verschiedenen Grad der unseren Körper nach dieser Seite hin vertretenden substantialen Idee. Nicht aber vermöge solcher Natur kommt der Vernunft es zu, daß sie leite; damit ist vielmehr die Grenze des Bereiches gegeben, in welchem sie zu leiten hat;

der Gegenstand ist da gegeben, den sie vollenden soll. Das Leiten kommt ihr zu auf Grund ihres einfachen Vermögens, das Allgemeine zu erfassen, mag dieses sein wo es wolle. Und danach ist die Vernunft rein Vermögen, reine allgemeine indifferente Möglichkeit für jede Bestimmung von außen her. Und eben weil sie an sich betrachtet Vermögen für Alles ist; deshalb besitzet sie in sich keinerlei Bestimmung, nach welcher sie etwas Besonderes wie ihr Geschuldetes fordern könnte. Es kommt ihr das Leiten, das Bestimmen zu, insofern sie von Gott ausgeht, und somit Gottes Güte ihr die Kraft auch giebt, in ihrem natürlichen Bereiche, sei es in vollkommener sei es in minder vollkommener Weise, zu leiten und zu bestimmen. Alles hängt hier von Gott ab. Die Vernunft kann reines Vermögen bleiben, wie im unmündigen Kinde, welches stirbt; sie kann nach und nach ihre Kraft zu bestimmen erhalten, wie in der sogenannten reinen Natur; sie kann solche Kraft gleich von Anfang an in vollendeter Weise empfangen wie in der Urgerechtigkeit. Es bleibt immer ihr Zustand mit Bezug auf die Leitung des Stofflichen gemäß und nach Maßgabe ihrer natürlichen Verbindung mit den Sinnen ein wesentlich rein natürlicher; wenn auch im letztgenannten Falle der Ursprung der betreffenden Kraft ein übernatürlicher ist und somit die Urgerechtigkeit selber als etwas Übernatürliches sich darstellt.

Als Formalprincip in der Urgerechtigkeit also muß gelten: Die Vernunft als natürliche Kraft der menschlichen Natur, insofern sie von Natur berufen ist, gemäß den sinnlichen Auffassungen alle niedrigeren Vermögen des Menschen zur natürlichen Vollendung zu führen. Daraus ergibt sich von selbst die Verbindung mit dem Übernatürlichen. Denn worin besteht die Vollendung, zu welcher die Natur als Natur geführt werden kann? In der allseitigen Bestimmbarkeit oder Indifferenz Gott gegenüber und somit in der Teilnahme an dem Wesenscharakter der Vernunft als eines reinen Vermögens, der nichts Anderes ist als allgemeinste Indifferenz, als Abwesenheit jeglicher Bestimmung zu einem einzeln bestehenden Gute hin und damit vollständiges Offensein für den allein von Gottes Liebe abhängigen bestimmenden Einflusse. Nicht darin nämlich besteht präcis das Übernatürliche, daß es der Natur nicht zukommt oder daß in der Natur keine positive Fähigkeit besteht, es aufzunehmen; sondern vielmehr darin daß in der Natur keine Kraft sich findet, um seinen Eintritt zu veranlassen oder gar zu fordern; daß es nur und unmittelbar von Gott abhängig ist.

Wir können jetzt genau bestimmen, bis wohin das Formalprincip der Urgerechtigkeit sich erstreckt, bis wohin die Fortpflanzung gegangen wäre; und somit ist die Grundlage dafür gelegt, um anzugeben bis wohin kraft der Natur die Fortpflanzung der Erbsünde sich erstreckt.

Gerade so nämlich ist diese Grenze zu ziehen, wie die natürliche Lage der Vernunft im Menschen dies bedingt. „Eine vernünftige Natur wird fortgepflanzt durch den menschlichen Samen mittelst der Natur und des Willens,“ sagte oben Anselm. Wie weit also das Erfordernis von seiten der Natur geht für die Fortpflanzung eines vernunftbegabten Wesens, wie weit somit kraft des menschlichen Samens die Natur verlangt, daß ein Mensch und nicht eine Pflanze oder ein Stein folge; soweit geht auch die Notwendigkeit für die Fortpflanzung der Urgerechtigkeit. Wo hier das naturnothwendige Fordern aufhört, da hört der natürliche Zusammenhang mit der Urgerechtigkeit auf. Dies hört auf mit dem Vermögen der Vernunft als einem reinen Vermögen, also als reiner Bestimmbarkeit. Und zwar endet alle natürliche Thätigkeit der menschlichen Ver-

nunft, nämlich die Kraft der Verbindung mit dem Körper oder den Sinnen sich vollziehende Thätigkeit; und mit der Vernunft, als dem natürlichen Ruhepunkte der gesamten sichtbaren Natur, mündet alles Thätigsein dieser letzteren in die reine Bestimmbarkeit des Vernunftvermögens, so daß nach aller Thätigkeit diese Bestimmbarkeit eben oder Indifferenz je länger desto eindringlicher sich offenbart. Also beginnt da, mit dem reinen Vermögen der Vernunft und abgesehen von dessen natürlicher Verbindung mit dem Stoffe, das Feld, auf welchem das Übernatürliche sich geltend machen kann, um von da aus alle anderen Kräfte zu erheben. Hier sagt alle Natur selber: Weiterhin reicht meine bestimmende oder fordernde Kraft nicht. Bis dahin, d. h. ihrem ganzen Wesen nach, da sie eben wesentlich den Zusammenhang der Vernunft mit den niederen Kräften regelt, ist die Ungerechtigkeit rein natürlich; und unterliegt ohne alles Weitere der Fortpflanzung. Von da an beginnt das Übernatürliche in ihr, nämlich das Vollkommene in der Leitung der niederen Kräfte, was von der Natur nicht verlangt wird. Und dieses Übernatürliche entquillt gemäß der freien Güte Gottes der von Gott verliehenen übernatürlichen Gnadengabe. Sie ist das Eisen, welches im Feuer glüht. Das Eisen bleibt wesentlich Eisen, auch wenn es im Feuer glüht. Aber als glühendes ist es dem thatsächlichen Sein nach eins mit dem Feuer und erlangt für sein inneres Wesen die weitere Kraft, leicht und vollkommen bearbeitbar zu sein.

Ein Text des heiligen Thomas wird das Gesagte bestätigen:

<sup>1)</sup> „Manche meinen, die Kinder würden nicht geboren worden sein (im Urzustande) mit der heiligmachenden Gerechtigkeit, dem Princip der Verdienste, sondern mit der Ungerechtigkeit. (Wir sehen, wie Thomas scheidet.) Da aber die Wurzel der Ungerechtigkeit, in deren Geradheit der Mensch gemacht worden, in der übernatürlichen Unterthänigkeit der Vernunft Gott gegenüber besteht, die da sich gründet auf die heiligmachende Gnade, so ist es notwendig, daß man sage, die Kinder, welche ja doch in der Ungerechtigkeit geboren worden wären, würden auch mit der heiligmachenden Gnade geboren; wie ja gleichfalls vom ersten Menschen bereits gelehrt worden ist, er sei mit der Gnade von Gott gebildet worden. Deshalb aber wäre diese Gnade noch nicht etwas Natürliches gewesen, denn sie wäre nicht vermittelt der Kraft des Samens fortgepflanzt worden; sondern der Mensch hätte sie erhalten zugleich damit daß ihm die vernünftige Seele verliehen worden wäre; wie ja auch sogleich, wenn der Körper hinlänglich dazu geformt und entwickelt ist, Gott die vernünftige Seele einflößt, die nicht kraft der Fortpflanzung mitgeteilt wird.“

Wir sehen, wie Thomas hier gleich Anselm die Vernünftigkeit mit der Ungerechtigkeit auf die gleiche Linie stellt. Das Ergebnis der fort-pflanzenden Kraft ist nicht die Vernunft im Menschen, diese wird von Gott

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 100. art. 1. ad II.: „Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed, cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, necesse est dicere, quod, si pueri nati fuissent in iustitia originali, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine dictum est, quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim, cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.“

unmittelbar verliehen; und so wäre auch die Ungerechtigkeit von Gott unmittelbar verliehen worden und nicht als etwas dem Stoffe und dessen Natur Geschuldetes und von dieser Seite her Gefordertes, also vermittelt der Natur. Der Unterschied liegt im Willen allein; denn, wie Anselm oben hervorhob, „operante natura et voluntate“ zeugt der Mensch. Wäre der Wille nicht frei, sondern in derselben Lage wie die Vernunft, deren Wirken ein mit Notwendigkeit sich vollziehendes ist; so wäre die Ungerechtigkeit auch ohne weiteres mit fortgepflanzt worden in der Weise wie die vernünftige Seele dem Werke der Fortpflanzung folgt. Der Wille aber ist frei. Wirkt er schlechthin gut oder wirkt er in verdienstlicher Weise, so kommt das nicht von der Natur, die wesentlich bestimmbar ist und es immerdar von sich aus bleibt; dies kommt von übernatürlicher Kraft, von der Gnade, einem Zustande im Willen. Hätte also Adam kraft eines in der Gnade aufrecht stehenden Willens die menschliche Natur fortgepflanzt — und „seiner Gewalt war die Natur als eine fortzupflanzende unterworfen, daß er dieser seiner Gewalt sich nach Belieben bediene,“ sagte oben Anselm — so wäre die Ungerechtigkeit etwas Übernatürliches gewesen und doch wäre sie der Fortpflanzung gefolgt und mit ihr die heiligmachende Gnade, sobald die vernünftige Seele bestanden hätte. Ist nun nach der Erbsünde der Wille im Fortpflanzen verlehrt, d. h. steht er nicht unter dem reinen Gebote der Vernunft, soweit und sowie diese bestimmt, so folgt in der fortgepflanzten Natur mit eben solcher Notwendigkeit diese Verlehrtheit; natürlich immer in den Grenzen und in der Tragweite der Abstammung vom fortzupflanzenden, aber der Vernunft nicht gehorchenden Willen Adams.

Da sind wir jedoch bereits mitten im Material- oder dem bestimmten Princip der Ungerechtigkeit.

#### Nr. 46.

### Das materiale oder bestimmbare Princip im Wesen der Ungerechtigkeit.

Wir können uns nach dem bereits eben Auseinandergesetzten kürzer fassen. Das Materialprincip enthält nach dem mitgetheilten Texte des heiligen Thomas aus q. 95. zwei Teile. Eine doppelte Unterwürfigkeit oder Bestimmbarkeit entspricht dem bestimmenden Formalprincip der Vernunft: „Der Leib ist unterthan der Seele und die niederen Kräfte der Vernunft.“

Thomas zeigt hier wieder einmal, wie man ihn lesen muß, soll er hinreichend die lichtvolle Klarheit gewinnen, um in einer theologischen Lehre nach allen Seiten hin Aufklärung zu verbreiten. Man darf bei ihm nicht bloß Stellen nachschlagen wollen, die bereits sozusagen von Alters her bezüglich gewisser Punkte angeführt werden; man muß und zwar zumal bei Artikeln, die eine theologische Wahrheit definieren und so für diese bahnbrechend wirken sollen, die einzelnen Worte erwägen.

Warum fügt hier Thomas in dem schon angeführten Texte der q. 95, art. 1 zwei Unterthänigkeiten „unter die Vernunft“ zusammen. Es wird wohl leicht begriffen, warum er als Materie der Unterwürfigkeit gegenüber der Vernunft „die niederen Kräfte“ erwähnt; und gewöhnlich führt man auch die Definition des heiligen Thomas, die er von der Ungerechtigkeit giebt, nur mit Einschluß dieser niederen Kräfte an, legt

wenigstens das ganze Gewicht nur auf die Unterthänigkeit dieser. Man wäre auch thatsächlich versucht, diesen Zusatz „*corporis ad animam*“, der Unterwürfigkeit des Leibes der Seele gegenüber, für überflüssig zu halten. Denn entweder gehen diese Worte auf die Unterwürfigkeit der sogenannten Nährseele unter die vernünftige Seele, d. h. der rein natürlichen Verrichtungen wie des Schlagens des Herzens, die bezogen werden auf die Seele; — und da existiert diese Unterwürfigkeit noch heute, ist doch das rein und bloß Natürliche geblieben. Oder es soll eine Unterwürfigkeit bedeuten, vermöge deren die Vernunft, die doch immer der formal bestimmende Teil bleibt, den materiellen Nährkräften beliebig gebieten kann, wie der Verdauung, der Entleerung, dem Wachsen; — und so war die Unterwürfigkeit auch im Urzustande nicht. Oder endlich es beziehen sich diese Worte auf die Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit des Körpers; — aber dann bestehen zwei Zustände der Urgerechtigkeit. Bei dem einen ist der Leib unterworfen der Seele als der natürlichen Wesensform, beim anderen sind die sinnlichen Kräfte unterworfen der Vernunft als dem höheren oder dem geistigen Vermögen. Das ist jedoch gegen die allgemeine Annahme und ist gegen die ausdrücklichen Worte des heiligen Thomas, wonach die Unterthänigkeit der Vernunft Gott gegenüber das einzige Princip der Urgerechtigkeit war, aus welchem die beiden anderen flossen; und gerade damit beweist Thomas die Einheitlichkeit des Zustandes der Urgerechtigkeit; die Vernunft ist eben nach unten wie nach oben hin nur eine.

Wer jedoch näher zusieht, der findet, wie scharf Thomas hiermit das Materialprincip der Urgerechtigkeit begrenzt. „Die Urgerechtigkeit“ bemerkt er q. 100, art. 1., „in welcher Adam geformt worden, war eine zur Natur der Gattung hinzutretende Zuthat (*erat accidens naturae speciei*); nicht freilich als ob sie notwendig aus den die Gattung zusammensetzenden Principien sich ergäbe (wie z. B. aus derartigen Principien sich ergibt, daß der Mensch die Fähigkeit hat zu lachen); sondern sie ist nur wie ein Geschenk, welches von Seiten Gottes der ganzen Natur verliehen worden (*sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae*).“ Die „Vernunft“ also, welche Thomas oben als das Formalprincip der Urgerechtigkeit angiebt, ist jenes Vernunftprincip wie es sonst mit der „vernünftigen Seele“ bezeichnet wird, d. h. die bestimmende Richtschnur für das ganze natürliche Sein und Wirken des Menschen; von ihr geht, nachdem der Leib zum menschlichen geformt worden, wie etwas von dieser formenden Thätigkeit noch Unberührtes und nicht Gebrauchtes das Vernunftvermögen als eine Kraft der Menschennatur und, verbunden mit dem Willen, das Princip der Freiheit im Handeln aus.

Wir erinnern uns aus dem früher, zumal im ersten Teile, Gesagten, wie Thomas gewöhnlich den *intellectus*, die Vernunft, als *forma corporis*, als Wesensform, hinstellt, durch den Körper nicht gleichsam verzehrt, sondern nachdem sie den letzteren gebildet, sozusagen noch ganz für ein eigenes Thätigsein zurückbleibt und danach „Vermögen der Vernunft“ heißt, das da, losgelöst vom Stoffe in seinem Bestande, das Princip freier Selbständigkeit ist. Thomas citierte dabei den Vergleich des Aristoteles, der diese Vernunft einen Schwimmer nennt, dessen Kopf über dem Wasser sich hält. Nun halten wir zwei Dinge auseinander, um die genau zupassende Ausdrucksweise des heiligen Thomas würdigen zu können:

1. Die Urgerechtigkeit ist ein der Natur gegebenes Geschenk; — und
2. sie ward der Person des Adam, resp. seinem freien Willen, verliehen.

Beides muß getrennt werden, um so recht den Bereich und den Gegenstand der Ungerichtigkeit erschöpfend zu definieren. Nicht von der Natur begann in Adam die Gerechtigkeit und Heiligkeit; sondern von seiner Person. Und deshalb war die Ungerichtigkeit etwas Übernatürliches, wie oben gesagt worden; denn ihre Bestimmung und ihr Einfluß ging von keinerlei natürlichen Kraft aus, die es so gefordert hätte, sondern vom persönlichen, durch die Gnade geheiligten Willen. Die Ungerichtigkeit war nicht auf der gleichen Stufe wie die Vernünftigkeit, die da, von jedem persönlichen Willen im Menschen unabhängig, dem Samen folgt, soweit kein Hindernis eintritt. Die Ungerichtigkeit kam wie aus ihrer Quelle von einem Willen; — nicht daß dieser Wille im Augenblicke an das gedacht hätte, was er durch die Sünde aufs Spiel setze; — aber die Sünde zerflörte was immer sie an Übernatürlichem vorfand und mußte dies infolge ihres Wesens auch thun, denn sie trennt vom letzten Endzweck.

Die im Willen des Adam niedergelegte heiligmachende Gnade heiligte und durchleuchtete, sie erhob die Vernunft in Adam, wie sie das auch jetzt in uns noch thut. In Adam aber war nicht eine bloße persönliche Vernunft, nicht ein bloßes Vermögen der Vernunft. In Adam war das Vernunftprincip, wie es auch den Körper zu einem menschlichen zu formen berufen ist, ganz und gar rein; es war, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, seiner ganzen Kraft nach vollständig. Zur Verfügung Adams stand, so früher Anselm, ein Wille, dem an erster Stelle es zukam, das bewegende Princip zu sein für die ganze Menschnatur, die fortzupflanzen war. Durch die Güte Gottes also konnte die heiligmachende Gnadenkraft durchbringen bis hinein in die tiefsten Tiefen der Menschnatur in Adam, bis dahin wo diese das Princip aller Menschnatur war, wo auch immer eine solche sich finden sollte; und konnte da festigen und kräftigen, in welcher Weise die Natur es zuließ. Denn da bestand ein Unterschied zwischen der Heiligung des Willens und derjenigen der Natur im Menschen. Letztere mußte, als fortzupflanzende, immer den Charakter des Bestimmbaren behalten, konnte also nur innerhalb der Grenzen des Natürlichen vollendet werden; während der Wille an den letzten Endzweck für seine eigenen Thätigkeiten gebunden werden konnte; freilich, so lange eine solche Natur ihn begleitete, immer mit der Möglichkeit wieder abfallen zu können.

Die Natur im Menschen also ward vom persönlichen Willen aus in Adam vollendet; jedoch mit einem Vortheile einerseits und mit einem Nachtheile andererseits im Vergleiche zur Heiligung des Willens überhaupt. Die Vollendung blieb nämlich immer im Bereiche der Natur ihrem Wesen nach; denn sie sollte als Natur fortgepflanzt werden; — das war ihr Nachtheil. Die Vollendung war, sobald der sie einmal fortzupflanzende Wille als ein guter da stand, eine für die ganze Dauer und Ausdehnung der Fortpflanzung bleibende. Denn war sie einmal so fortgepflanzt, so war sie als eine gute, gerechte fortgepflanzt; und da niemandem mehr die ganze Menschnatur zur Verfügung gestanden hätte, so hätte niemandes Sünde oder Tugend bis zum Princip der ganzen Menschnatur bringen, also nicht mehr die Natur als solche beeinflussen können. Der Sünder hätte immer eine gerechte Natur ebenso gut fortgepflanzt wie der Heilige; denn trotz der gerechten Natur in ihm hätte jeder sündigen können, da das Grundmerkmal des Natürlichen ja weitere Bestimmbarkeit ist. Aber seine persönliche Thätigkeit hätte nicht mehr gereicht bis zum Princip der ganzen Menschnatur selber, der Natur als solcher. Keine Person hat ja directen

Einfluß auf die Natur im anderen; jede Person hat zur vollen Verfügung die durch sie abgeschlossene Natur.

In allen anderen Personen nach Adam hätte das Gute und Gerechte oder die Hinneigung dazu von der Natur angefangen und wäre zur Person durchgedrungen. In Adam allein war der Ursprung im persönlich heiligen Willen und von da floß die Ungerichtigkeit in die Menschnatur. Er war die „forma futuri“ darin (Röm. 5.); denn in Christo und in allen von seiner Erlösung abhängigen Menschen ging ebenso die Heiligkeit von der Person aus und in die Natur und ihre Kräfte über.

Daraus, wir meinen aus einem solchen Ursprunge der Ungerichtigkeit und deren ganz bestimmter Verbreitungsweise auf die ganze Natur, ergibt sich nun auch, in welcher Weise die Unterthänigkeit des Leibes unter die Seele, der niederen Kräfte unter das Vernunftvermögen aufzufassen sei. Die Ungerichtigkeit wurde Eigentum der Natur und nahm danach gemäß der Natur den Charakter des Dauernden und vom letzten Endzwecke her noch weiter Bestimmbaren, weil Fortzupflanzenden, an. Damit ist also gesagt, daß die vollendende Kraft der Ungerichtigkeit keine von der einzelnen Person abhängige blieb. Sie war nur abhängig insoweit, als sie jeder zu seinem Besten gebrauchen konnte oder nicht; jeder konnte trotz ihrer sündigen, er blieb Meister seines Glückes. Aber die Kraft selber blieb immer, so lange Menschen wären fortgepflanzt worden, dieselbe.

Also war sie in der gleichen Lage wie die fortzupflanzende Natur. Sie war somit nicht so sehr eine Kraft, die der persönlichen Vernunft des einzelnen innewohnt; sondern, wie Thomas sagt, „durch sie war der Körper unterthan der Seele, die niedrigeren Kräfte den höheren.“ Ohne und abgesehen von der persönlichen Kraft der Vernunft, ihr zuvorkommend, stärkte die Ungerichtigkeit den Leib und die niederen Kräfte, Alles das nämlich, was direkt mit dem Samen in Verbindung steht, daß sie nicht nach unten zogen mit ihrem Gewichte, jede dieser Kräfte, wohin sie wollte; sondern daß sie fest waren in ihrem Bestimmbarsein der Vernunft gegenüber, mochte diese als Wesensform aufgefaßt werden oder als Vernunftvermögen. Sie waren fest und vollendet in ihrer Einigung in der menschlichen Natur und der Zugehörigkeit zu dieser, so daß der Leib weder Schwierigkeiten machte der Vernunft als dem ihn formenden und bildenden Princip noch die Sinneskräfte der Vernunft als der das Allgemeine auffassenden und danach lenkenden Kraft. Leidenslosigkeit, Unsterblichkeit von seiten des Leibes gegenüber der vernünftigen Seele; Freiheit von ungeordneten Begierden in der Sinnlichkeit gegenüber dem Vernunftvermögen; — das war das Materiale; dem entgegenstand als Formalprincip die eine einzige Vernunft, sei es als Wesensform sei es als Denkkraft. Das Materiale aber hat hier eine besondere Bedeutung. Denn eben die Kraft der Ungerichtigkeit ruhte im Materiale, im Leibe und in den niederen Kräften, sie machte diese leicht zugänglich der Vernunft, so daß letztere nun ohne Schwierigkeit bestimmen konnte; so wird es erst recht verständlich, wie die Ungerichtigkeit als solche ohne Hindernis fortgepflanzt werden konnte, ebenso aber wie die Erbschuld als solche fortgepflanzt werden kann.

Dies führt uns zu den einzelnen Teilen im Materialprincip, zu dem von der Ungerichtigkeit zu Vollendendem oder Vollendetem; vorher jedoch noch einige Worte über die Zweckursache.

Nr. 47.

Die Zweckursache der Urgerechtigkeit.

Die Besprechung der Zweckursache kann nur im engsten Anschlusse an die wirkende, die formale und materiale Ursächlichkeit dem einmal objektiv vorliegenden Sachverhalte entsprechen und aufklärend wirken. Wir erläutern sie deshalb unter diesem dreifachen Gesichtspunkte.

a) Die Zweckursache der Urgerechtigkeit im Anschlusse an die wirkende. Diese wirkende Ursache oder die radix, wie Thomas sagt, ist die heiligmachende Gnade, nämlich das principium merendi. Dieser Gnade entspricht als Zweckvollendung die Teilnahme an der göttlichen Natur, das consortium divinas naturae. Wie gestaltet sich diese Zweckvollendung unter der Urgerechtigkeit?

Die Gnadenkraft, insofern sie rein bestimmend und an den letzten Zweck bindend einwirkt, vollendet die vorhandene Natur gemäß der Beschaffenheit dieser Natur. Sie macht die vorgefundene Natur nicht zu einer anderen; sondern sie verleiht ihr nur die Kraft, den im Bereiche des Natürlichen nicht gelegenen Endzweck zu erreichen. Und diese Kraft, soweit sie der Natur als bleibender Zustand zu eigen wird, nimmt den Charakter des noch weiter Bestimmbaren, des noch zu Entwickelnden und noch zu Vollendenden an; nur insofern vermitteltst ihrer ein übernatürlicher Akt sich vollzieht, ist da eine Verbindung oder ein thatsächliches Verdienst für den letzten Endzweck gegeben, wo, soweit es auf den Akt ankommt, eine weitere, noch vollendetere Bestimmung, die Benützung für einen höheren Zweck nämlich, nicht eintreten kann.

Nun hätte die Gnade bei ihrem Einflusse auf den persönlichen Willen des einzelnen Menschen im Stande der Urgerechtigkeit nichts innerhalb der menschlichen Natur weiter zu vollenden vorgefunden. Die Urgerechtigkeit wäre da, im Bereiche des Natürlichen, als absolute Vollenberin eingetreten von seiten der fortgepflanzten Natur aus. Daraus folgt dann aber auch, daß der persönliche Wille immer, soweit es auf die Natur ankommt, kraft der Gnade das von der Natur Gebotene nur zum übernatürlichen Zwecke zu erheben gehabt hätte, ohne zur Natur selber in ihren Grenzen etwas Vollendendes hinzufügen zu können. Der Zustand der Gnade also in ihm hätte als Zustand ganz und gar den Charakter des Bestimmbaren angenommen. Eine unfehlbare Verbindung mit dem Endzwecke wäre dem Zustande nach unmöglich gewesen. Denn die Gnade vollendet bloß was sie vorfindet und teilt somit von ihr selber aus als einer thatsächlich einwirkenden Kraft die Verbindung mit dem letzten Endzwecke nur mit, soweit die Natur als das zu Vollendende dies annehmen kann.

Somit wäre die Gnade nur die Vermittlung gewesen für das Vermögen, nicht zu sündigen, nicht aber für die zuständige unfehlbare Sicherheit des Nichtsündigens; oder nach Augustin sie hätte mitgeteilt das posso non peccare, nicht aber das non posso peccare. Denn die Urgerechtigkeit war dem Wesen nach die absolute Vollendung gerade der Natur innerhalb des Bereiches der Natur; und da vermitteltst der Urgerechtigkeit dem Willen sich die Natur als Gegenstand der Erhebung durch die Gnade vorstellte, so war damit auch die absolute Bestimmbarkeit, ein einfaches posse, der Gnade,

freilich mit Rücksicht auf den letzten Endzweck, gegeben; denn jeder Zustand muß sich als solcher dem Charakter der Natur, wo er ist, anbequemen.

Wir möchten uns des Beispiels mit der Flut und dem Monde bedienen, um die Sache besser zu veranschaulichen. Thomas gebraucht es oft für das Übernatürliche. Die Kraft des Mondes fügt zur Naturgewalt des Wassers nicht das Mindeste hinzu, soweit die inneren Verhältnisse des Wassers angesehen werden. Das Wasser wird dadurch nicht schwerer und nicht leichter. Es wird aber in die Höhe gehoben; und natürlich ist damit in dasselbe nicht die mindeste Gewalt niedergelegt, um nun unveränderlich in der Höhe zu bleiben; es ist ihm mitgeteilt ein *posse non cadere*. Ähnlich ist der menschlichen Natur im Stande der Urgerechtigkeit ein *posse non peccare* mitgeteilt.

Besteht jedoch in mitten der menschlichen Natur eine Lücke, ein Mangel, eine Schuld; so ist es dem durch die heiligmachende Gnade gestärkten Willen möglich, die mit dieser selbst verbundene Sicherheit und Unfehlbarkeit mit Beziehung auf die Erreichung des letzten beseligenden Endzweckes, auch in die Natur selber hineinzulösen und diese somit durch wesentlich übernatürliche Kraft zu stärken und in unverrückbarer Weise zu festigen. Der Fall tritt ein bei den sakramentalen Gnaden. Wer dieser sogenannten neuen Natur, die immerdar bei jedem einzelnen Menschen vom Willen ausgeht, folgt und ihr entsprechend handelt, der ist unfehlbar mit der heiligmachenden Gnade verbunden. Diese Gnaden teilen mit, sobald ihnen entsprochen wird, ein *non posse peccare*. Die Urgerechtigkeit war wesentlich im Bereiche der Natur. Ihr folgend, d. h. mit aller Freiheit von Begierlichkeit zc., konnte man noch sündigen oder nicht sündigen, und man behielt sie auch mitten in der Sünde; denn sie war dem Wesen nach nichts Übernatürliches. Die Gnade Christi aber ist nicht von der leiblichen Fortpflanzung abhängig, ist über aller Natur; und trotzdem tritt sie in unsere Natur ein heilend und festigend. Ihr also folgend, ist die Abwesenheit der übernatürlichen Gnade nicht möglich; und folgt man ihr nicht, so ist damit bereits die Sünde, d. h. der Abfall vom letzten Zwecke, ohne weiteres vermittelndes Element gegeben.

Dieses *posse stare et posse non stare et non posse non stare* wird eigens in der zweiten Unterabteilung behandelt werden. Wir machen hier nur darauf aufmerksam, daß es verkehrt wäre, aus dem wesentlich übernatürlichen Charakter der Gnade Christi von vornherein und ohne weiteres auf den wesentlich übernatürlichen Charakter der Urgerechtigkeit zu schließen, weil eben Christus nur „das Alte, früher bereits Bestehende erneuert hätte.“ Die Gabe Christi war, als unmittelbar fließend aus dem Borne der unendlichen, in sich vollendeten reinsten Barmherzigkeit, nach Röm. 5. allseitig reichlicher, überfließender wie die Folgen der Sünde Adams.

b) Die Zweckursache mit Rücksicht auf die formal bestimmende Ursächlichkeit im Urzustande.

Hier zielt die Urgerechtigkeit auf den ersten Blick dahin, daß sie zeige, wie die menschliche Natur keinen anderen endgültig abschließenden Zweck haben kann als den übernatürlichen: die selige Anschauung nämlich des göttlichen Wesens. Denn was bleibt die Menschnatur eben kraft der formal bestimmenden Ursache, kraft der Richtschnur der Vernunft? Etwas rein Bestimmbares; und zwar um so mehr Bestimmbares, je vollendeter sie gedacht wird. Die Vernunft, welche der reinen Natur nach den Körper mit den von diesem bedingten Sinneskräften nur für das thatfächliche Sein der Existenz formt, läßt kraft der Urgerechtigkeit alle diese Kräfte je gemäß deren innerer Wesensform an ihrer eigenen Natur teilnehmen. Der Körper wird

unsterblich, die Sinne gewinnen einigende Harmonie, der Wille löst sich los vom Begehren des Stofflichen als Stofflichem oder Beschränktem. Alles im Menschen wird gewissermaßen erhoben bis zur Teilnahme an der höchsten Kraft der menschlichen Natur. Was ist aber der innere Wesenscharakter der Vernunft, dieser höchsten Kraft im Menschen? Die Allgemeinheit, die Indifferenz, die Bestimmbarkeit.

Die Ungerechtigkeit ist wie ein augenscheinlicher Beweis für den einzigen, nur mit übernatürlichen Kräften zu erreichenden Zweck der Menschennatur. Diese letztere in der höchsten Vollendung, deren sie auf Erden, als Natur also, fähig ist, endet in der reinen Bestimmbarkeit Gott gegenüber; weiter kann sie nicht. Ja, diese Vollendung selber fließt wie aus der Wurzel aus der übernatürlichen Gnade. Gott hat, so Augustin, in der ersten Gründung der Naturen diese gerade als „Naturen“ hergestellt, in ihren natürlichen vollkommenen Verhältnissen. Er hat da nichts so gemacht, wie nur durch ein Wunder etwa Er es hätte machen können. Gott hat also gerade einen Menschen in seiner vollendeten menschlichen Natur schaffen wollen; und dieser Mensch stellte sich dar als vollständig unfähig, als ohnmächtig, trotz aller Vollendung seiner Natur, um den übernatürlichen Zweck sei es zu erkennen wie derselbe als Einzelsein und deshalb als begehrenswert dasteht, sei es zu erreichen und zu besitzen. Dieser Zweck war von vornherein ein für jede Vernunft natürlicher, insoweit die Natur der Vernunft nicht eher ruhen kann bis sie ihn erreicht hat; — und deshalb hat Gott in seiner Güte von vornherein seine Menschennatur mit der Kraft ausgestattet, um ihn zu erkennen und zu erreichen, nämlich mit der Gnade; und unter allen natürlichen Kräften war keine, welche einen Anspruch auf die Gnade hätte erheben können.

Das Ziel der Ungerechtigkeit also nach dieser Seite hin war die Überzeugung von der Notwendigkeit der Gnade, wenn der einzig mögliche letzte Zweck der Menschennatur erreicht werden sollte; die Überzeugung von der vollen Unfähigkeit der Vernunft, mochte sie auch durch die ganze Natur unterstützt und getragen werden, zur Teilnahme an der göttlichen Natur irgendetwie zu führen; die Überzeugung davon, daß die höchste Vollendung der Natur innerhalb ihrer Grenzen die ist, rein bestimmbar zu sein unter der allwaltenden Kraft des Dreieinigen.

Eine sogenannte Erhebung der Natur über einen letzten natürlichen Zweck hinaus zu einem hinzugefügten übernatürlichen enthält unter diesem Gesichtspunkte den denkbar entschiedensten inneren Widerspruch. Gerade ihre Vollendung im Bereiche der Natur, also ihre Unversehrtheit, integritas, ihre Gesundheit, sanitas, ihre Gerechtigkeit, justitia, wäre nicht möglich ohne die Gnade; also ihr natürlicher Zweck wäre nicht möglich ohne übernatürliche Gnade; von der justitia originalis ist ja nach ausdrücklicher Lehre der Kirche die radix oder das im Menschen selber einwirkende Princip: die gratia gratum faciens. Der Grund des heiligen Thomas ist unumstößlich: Die Unterwerfung des Leibes unter die Seele, der niederen Kräfte unter die Vernunft — und gerade dies ja nur kann der natürliche Zweck oder die natürliche Ruhe der menschlichen Natur sein, sie kann doch nicht zur schließlichen Ruhe von Natur aus den Kampf haben und zur schließlichen Vollendung Todeschwäche — diese Unterwerfung ist nicht mit der Natur gegeben, non est naturalis; sonst würde sie nach der Sünde geblieben sein. Also kommt sie nicht von einer natürlichen Kraft. Der mit der Natur gegebene letzte Zweck also käme von übernatürlicher Kraft, die dem Menschen mitgeteilt wäre.

Will man sagen, die sogenannte Erhebung zum übernatürlichen Zwecke über den natürlichen Zweck hinaus sei eben schon von Beginn vorgesehen gewesen, also vor Gründung der Natur (*ratione et tempore*) und abgesehen von derselben; so wird damit nichts Anderes gesagt als daß Gott von Beginn die menschliche Natur in einer Zwangsjacke geschaffen, daß Er sein eigenstes Werk verleugnet hat. Denn Zwang ist das, wovon das Princip außen ist und nicht innen; und wo nichts zur Thätigkeit beiträgt das, was dem Zwange unterliegt (*cujus principium est extra nil conferente vim passo*). Zu dieser „Erhebung“ lag das Princip außen und nicht innen in der menschlichen Natur; und nicht das Mindeste trug dazu bei nach der gemachten Annahme diese Natur selber. Sie geschah durchaus ohne sie; sie war, wie wenn etwa ein Stein Leben empfinde. Und doch war sie das Princip aller menschlichen Thätigkeit vom Beginne der menschlichen Natur an; diese Thätigkeit war also eine durchaus auf Zwang beruhende und von Zwang durchdrungene, da sie ja dem der Natur selber eigenen Zwecke nicht entsprach.

Oder hat die menschliche Natur im Anfange etwas empfangen, wodurch sie berechtigt und berufen ward zu dem sogenannten übernatürlichen Zwecke? Dann wurde dies zu ihr entweder von außen hinzugefügt; und da kehrt die Zwangsjacke wieder. Oder es wurde in sie versenkt; und da war es der Natur zugehörig und nahm deren Beschaffenheit an, es bestand da also von seiten der Natur eine Berechtigung zum Übernatürlichen. Es wird dabei noch davon abgesehen, wie ja dann eine Heiligung der Natur als Natur unmöglich wird. Nur das zur Natur hinzugefügte oder in sie versenkte übernatürliche Moment wird dann geheiligt und mit dem übernatürlichen Zwecke verbunden; — sein Zweck ist der übernatürliche; nicht der Zweck der Natur, die ja eben von Natur aus und notwendig den ihrigen besitzt. Wenn meine Sehkraft durch ein Fernrohr gehoben wird, so bleibt diese Erhebung meiner Sehkraft eigen und entspricht genau dem Zwecke des Fernrohrs; meine Natur bleibt durchaus die nämliche.

Nein; innerhalb unserer Natur liegt das unmittelbar empfangende Princip, auf Grund dessen unsere Natur als vernünftige Natur nur und einzig den übernatürlichen Zweck haben kann. Und unsere natürliche Freiheit selber drängt mit Notwendigkeit dahin, daß in keinem beschränkten Gute der letzte Endzweck der Menschennatur liegt. Die uns verliehene Gnadenkraft also entspricht ganz unserer Natur, erhöht und verebelt die Freiheit, sie kommt der Natur zuvor, gleichwie der Zweck selber ihr zuvorkommt. Dies zeigt so offenbar wie möglich das Formalprincip in der Urgerechtigkeit.

c) Die Zweckursache mit Rücksicht auf die Materialursächlichkeit.

„Es sollen sich nicht schämen in mir, o Herr, die auf Dich warten: o Herr, Herr der Gewalten;“ so hatte oben der Psalmist gesagt. Rein; der Herr beschämt die Kräfte der Menschennatur nicht, weil sie diese Natur nicht zu dem ihr eigenen letzten Endzwecke führen können. Mit der nämlichen, durchaus frei aus sich heraus handelnden Güte, kraft deren Er die Menschennatur gebildet; — giebt Er, der Herr aller Gewalten, ihr auch von Sich aus freigebig die erforderliche Kraft, um den bezeichneten Endzweck freithätig zu besitzen. Die natürlichen Kräfte im Menschen werden nicht beschämt vom Herrn in ihrem Warten. Vielmehr kann der Psalmist noch hinzufügen:

„Es sollen nicht an mir zu Schanden werden, die über mir sind: die da Dich bereits suchen, Du Gott Israels.“

Wem anders ist denn der Schutz der vernünftigen Erdencreatur aufgetragen, als jenen, von denen gesagt worden: „Seinen Engeln hat Er

befohlen, daß sie dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß an keinen Stein stoßest!“ Was ist denn in uns so hoch und hehr, daß jeder von uns einen Engel zum Schützer hat? „Sie dienen,“ antwortet Paulus, „denen, welche berufen sind, um das ewige Erbe zu besitzen.“ Engel sind der ganzen sichtbaren, stofflichen Schöpfung vorgesezt, daß sie den Stoff im allgemeinen und unter Gott an erster Stelle leiten. Aber der Mensch genießt den Vorrang, daß er als einzelne Person, bereits für seine Privatexistenz, einen Engel als besonderen Leiter nach Gott hat; denn jeder von den Menschen kann teilnehmen am ewigen Erbe kraft der endlosen, durch nichts Stoffliches zu füllenden Weite seiner Natur.

Aber „was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, daß Du auf ihn achtest?“ Sterblich, vergänglich, beschränkt in seinen Sinnen und doch auf ihre Vermittlung beim vernünftigen Erkennen angewiesen, „kurzsichtig in seiner Voraussicht,“ „unbeständig in seinem Vornehmen,“ ein schwankendes Rohr in seiner Anhänglichkeit, von jedem Winde der Neigung bewegt, „Häuser von Lehm bewohnend;“ — scheint er ein Gegenstand der Scham für die heiligen Engel zu sein, die kraft göttlicher Anordnung ihm zu Diensten stehen sollen! Doch nein: „Sie brauchen sich meiner nicht zu schämen, die über mir sind,“ die reinen, unsterblichen, unvergänglichen Engel, deren Erkennen an keine Schranken gebunden erscheint, deren Wollen von Natur Halt und Bestand hat, deren Blick durchdringt durch alle natürlichen Geheimnisse im Stoffe, deren heilige Gewande, d. h. deren Tugenden, glanzvoll und dauernd sind wie kostbares Edelgestein.

Gott hat seine Menschenatur schon im Beginne so verherrlicht und selbst ihren körperlichen Teil wie in Geistesglanz versenkt, daß Engelvorzüge sogar im niedrigen Stoffe, in den „Hütten von Lehm“ durchleuchten und trotzdem alle stofflichen Kräfte im Menschen in ihrem natürlichen Wesen verbleiben.

Unsterblich hat Gott im Urzustande den Leib gemacht, kein Leib darf sich diesem Leibe nahen, die an sich sterbliche vergängliche Natur mündet gleichsam in Unsterblichkeit, in Unvergänglichkeit. So fließt der breite Strom zwar ohne Raft seiner Natur nach und seine Wasser sind stets von einer Stelle zur anderen hin in Bewegung. Aber seiner Natur entspricht es auch, daß er im Meere Unendlichkeit gewinnt, wo kein Weg mehr ihn von der Quelle an immer weiter trägt.

Die sinnlichen Begierden hat Gott gestärkt und demgemäß vollendet, so daß sie gleichsam ein geistig-vernünftiges Gewand tragen, nämlich durchaus unterwürfig sind in Allem der Vernunft, und daß sie und deren Gebot in nichts zuvorzukommen wagen. In der Vernunft, soweit sie von den sinnlichen Auffassungen abhängt, liegt, von Gottes Hand gebettet, der Strahlenglanz vollendetes Erkenntnis, alles Stoffliche soweit die Natur reicht und die es leitenden Gründe umfassend. Und in dem Willen breitet sich frei und unbehindert aus das Vermögen, nicht zu sündigen; d. h. das Vermögen, stets mit Allem, was von dem Geschöpflichen her in ihn tritt, offen zu sein dem heiligenden, bis zum höchsten Schauen vollendenden Einflusse der Allgüte.

Die Engel wurden nicht beschämt, als Gott ihnen einen Erdwurm als Schützling anvertraute; nicht den elenden Stoff bekamen sie als Gegenstand ihrer Sorge, sondern die in denselben versenkten Gaben des Allbarmerherzigen. Sie „suchen immerdar Gott,“ obgleich sie Ihn bereits besitzen. Denn, sagt Gregor, „die seligen werden durch das Schauen Gottes so gesättigt, daß es ihnen nie ein Überdruß wird, sondern daß sie gleichsam immer von neuem suchen und sogleich finden.“ Sie haben alle Annehm-

lichkeit des Suchens ohne dessen Pein; und haben alle Annehmlichkeit des Besitzens ohne Gefahr, dessen überdrüssig zu werden. Sie schauen Gott und haben doch immer neues Verlangen danach, Gott zu schauen; wie der Apostelfürst sagt: „Ihn zu schauen, verlangen die heiligen Engel.“ „Sie suchen Dich, Gott Israels;“ denn um den Beistand Gottes für uns, ihre Schützlinge flehen sie, heißt ja doch „Israel“: Gott hat beigestanden.

Siehe da, o Mensch, vor dir, was die Nähe Gottes bringt. Oder kommt die Plage, das Leiden, der Irrtum, der Tod und all solches Ähnliche von Gott? Hat Gott seine Freude an den Schwierigkeiten und Kämpfen des Menschengeschlechts? „Gott,“ dies ist die Antwort, „hat den Tod nicht gemacht.“ Aber wohl hat „Gott den Menschen als einen aufrechten hingestellt.“ „Und der Mensch selber hat sich endlosem Leid überliefert.“ Das ist der Zweck der Ungerechtigkeit, in ihrer materialen Ursache betrachtet, daß dir, o Mensch, es immer gegenwärtig bleibt, aus welcher Quelle das Leid, welches dich quält, hervorsießt.

Als der Mensch noch in Gottes alleiniger Hand war, als „er ausging von den Tagen der Ewigkeit,“ gebildet wurde von Gottes Schöpferhand; — da war der Mensch heil; da war der Mensch Herrscher und zwar Herrscher über sich selbst, Herrscher über die Natur, Herrscher über die Vergänglichkeit; glücklich war da der Mensch und kein Wölkchen trübte das Firmament seines Wohles; gerecht war er, stark war er; nichts Schamvolles trug er in sich als Anzeichen seiner Ohnmacht; Unsterblichkeit war ihm als Mitgift mitgegeben und damit zugleich, sobald er nur wollte, schrankenlose Dauer seines Glückes oder vielmehr sichere Anwartschaft auf unendlich höheres Glück.

Gott ist Seligkeit; von Ihm geht nur Seligkeit aus. Gott ist Freiheit, Freude, Friede; von Ihm geht, soweit seine Güte, der Urgrund alles Schaffens in Betracht kommt, nur wieder Freiheit, Freude, Friede aus. Gott ist Gerechtigkeit und Vollkommenheit; nur Gerechtes und Vollkommenes wirkt Er. O, hätte der Mensch sich Ihm überlassen; nie wäre sein reines Glück getrübt worden! Von der ersten Seligkeit im Paradiese wäre der Mensch wie in süßester Verzückung hinübergetragen worden in die Seligkeit der göttlichen Anschauung im Himmel. Nie hätte es geheißt: „Die heiligen Engel werden bitter weinen.“ Sie hätten sich niemals der Menschenatur geschämt, wie der menschliche Wille sie verborben und geschwächt hat. Nie hätte der heilige Sänger Furcht gehabt, die heiligen Engel möchten zu Schanden werden ob der Niedrigkeit des schuldigen Menschen, und hätte nie gesagt: „Es mögen sich nicht meiner schämen, die über mir sind: die da Dich suchen, Gott Israels.“ Der Gott Israels wird allerdings helfen und beistehen auch nach dem einmal hereingebrochenen Verderben. Aber das kommt später zu genauerer Erwägung. Jetzt noch über das Verhältnis der einzelnen Kräfte im Menschen zur Ungerechtigkeit.

## §. 2.

### Die Folgen der Ungerechtigkeit für die einzelnen Kräfte.

Diese Folgen äußern sich in der Vernunft, im Willen, in den sinnlichen Kräften und in der Natur des Körpers. Wir wollen sie in der folgenden Nummer gemäß dem Gesagten kurz kennzeichnen; dann

die weitere Folge, die Abwesenheit jeder läßlichen Sünde besprechen; daran das „Sakrament“ des Urzustandes, den Lebensbaum, schließen; und endlich sehen, wie das über die Urgerechtigkeit hier Gelehrte den Vätern, Konzilien und zumal den verschiedenen scheinbar sich entgegenstehenden Texten des heiligen Thomas entspricht.

Nr. 48.

Die Folgen der Urgerechtigkeit in der Vernunft.

Beginnen wir mit dem, was die Urgerechtigkeit nicht für die Vernunft mit sich brachte.

a) Es gab in der Urgerechtigkeit kein beseligendes Schauen Gottes. Dies geht mit aller Klarheit daraus hervor, daß Adam sündigte. Denn Gott schauen bedeutet daselbe wie alles Gute besitzen. Jeder aber strebt mit natürlicher Notwendigkeit nach Gutem und flieht das, was er als für sich verderblich erachtet. Da nun die seligen in Gott all ihre Seligkeit, Alles was für sie gut ist, besitzen, so daß außer Gott ihnen nichts als gut erscheint, so können sie gar nicht von Gott sich abwenden, d. h. nicht sündigen.

Sagt deshalb Damascenus (2. de fide orth. 11.), der erste Mensch habe im Paradiese ein „seliges und an allen Gütern reiches Leben“ gehabt; und ebenso Augustin (14. de civ. Dei 10.): „Wenn damals die Menschen ihre Neigungen hatten, wie wir sie haben, wie waren sie dann selig in jenem Orte unaussprechlicher Seligkeit, nämlich im Paradiese?“ — so sind diese Worte nicht von der vollkommenen Seligkeit zu verstehen, wie eine solche nur in der Anschauung Gottes besteht, sondern wie Augustin selbst (11. sup. Gen. ad litt. 18.) erklärt, von jenem seligen Leben, welches in einer gewissen natürlichen Vollendung bestand. Wird entgegengehalten, daß ja im Urzustande „nichts fehlen durfte, wonach ein guter Wille verlangen konnte“ (Aug. 14. de civ. Dei 10.); so ist darauf zu erwidern: Ein guter Wille ist ein geordneter Wille; der menschliche Wille aber wäre kein geordneter gewesen, wenn er in jenem Stande, wo er die Seligkeit der Anschauung Gottes erst als Lohn verdienen sollte, bereits deren Besitz gewollt hätte.

Jedoch würde die Kenntnis Gottes, wenn sie auch immerhin, wie die unsrige, im Urzustande aus der sichtbaren Welt mit Hilfe der Sinne geschöpft worden wäre, eine bei weitem vollendetere gewesen sein wie die unsrige jetzt. Denn keine Leidenschaft und keine ungeordnete Anhänglichkeit an sinnliche Güter hätte den Menschen in der Betrachtung der Wahrheit gestört; vielmehr hätten alle niederen Kräfte in geordneter Weise den Menschen in der Erkenntnis Gottes unterstützt und Gott selbst würde durch vollkommeneres Verstandeslicht den menschlichen Geist erleuchtet haben, wie Augustin sagt (11. sup. Gen. ad litt. 33.): „Vielleicht sprach Gott mit den ersten Menschen wie Er mit den Engeln spricht, indem Er mit seiner unveränderlichen Wahrheit ihre Vernunft erleuchtete; wenn auch der Grad dieser Erleuchtung nicht so hoch war wie der bei den Engeln.“

Wird also das Erkennen Adams rüchentlich Gottes verglichen mit der Klarheit des seligen Schauens, so war es, wie Paulus sagt, ebenfalls „in Rätseln und wie durch einen Spiegel;“ es war dunkel. Wird es mit dem unsrigen im jetzigen Zustande verglichen, so besteht der Unterschied darin: Wir erkennen wie durch einen Spiegel, indem wir vermittelst des

Beweis von etwas Bekanntem zu etwas Unbekanntem vordringen; und so erkennen wir Gott kraft der Beweisgründe. Adam aber erkannte Gott zugleich mit den sichtbaren Wirkungen Gottes, zumal mit den rein geistigen; wie wenn ein Mensch zugleich mit dem Spiegel geschaut wird, durch den man ihn sieht.

Dasselbe gilt für die Kenntnis, welche Adam von den Engeln hatte. Er erkannte dieselben nicht vermittelt deren Wesensform, wie wir z. B. den Stein, die Pflanze erkennen. Denn die vernünftige Erkenntnis des ersten Menschen vollzog sich unter denselben natürlichen Bedingungen wie die der anderen, nämlich durch Zuwendung zu den Phantasiebildern und durch Vermittlung derselben. Durch die Kenntnis der eigenen Seele aber, die solcher Vermittlung kraft der Natur sich bedient, gelangt der Mensch in keinem Falle zur Kenntnis des Wesens der Engel, die kraft ihrer Natur einer wesentlich höheren Art und Weise zu erkennen sich erfreuen.

b) Die Vollenbung der menschlichen Vernunft mit Rücksicht auf die Wissenschaft der Natur.

Hier müssen wir unterscheiden zwischen Adam und den im Stande der Ungerechtigkeit von ihm abstammenden Menschen. Adam war geschaffen, um das Princip des Menschengeschlechts zu sein; nicht nur mit Rücksicht auf die körperliche Fortpflanzung, sondern auch mit Rücksicht auf den Unterricht und die Leitung der anderen Menschen. Wie also der erste Mensch im Stande der Vollenbung geschaffen worden ist mit Rücksicht auf die Zeugung, nämlich als dem Alter nach vollendetes, des Zeugens fähiger Mensch; so war er auch vollendet in aller natürlichen Wissenschaft als Lehrer und Leiter des ganzen Menschengeschlechts. So heißt es ja auch von den Pflanzen (Gen. 1.): „Die Erde soll grüne und samenbereitendes (also in seinem einzelnen Sein fertiges, vollendetes) Kraut hervorbringen;“ und ähnlich von den Tieren „secundum genus suum,“ d. h. durchaus bereit, seine Art fortzupflanzen. Alles also, was aus den von der Natur dem Menschen mitgegebenen und somit aus sich selbst erkannten Principien abgeleitet werden kann, was darin der Kraft nach enthalten ist; was somit überhaupt der Mensch mit natürlichen Mitteln erkennen kann, wußte Adam. Denn die Belehrung, der Unterricht, findet sich unter den natürlichen Mitteln, deren sich die Menschen, um zur Vollenbung der Kenntnis zu gelangen, bedienen müssen. Sonach mußte Adam, als der erste Lehrer, Alles wissen, was ein Mensch überhaupt kraft seiner Natur wissen kann.

Da nun Adam aber solche Wissenschaft nicht selber erworben haben kann, besaß er sie doch von seinem Beginne an, so entsteht die Frage, auf welche Weise er sie erhalten hat. Darauf wird geantwortet, daß der Schöpfer ihm die betreffenden Ideen kraft seiner Machtvollkommenheit eingesüßte. Damit blieb aber Adam immer im Bereiche der menschlichen Natur. Gott nämlich verlieh ihm diese Ideen, kraft deren Adam Alles in der sichtbaren Natur erkannte, in einer der menschlichen Natur entsprechenden Weise, wie wenn sie Adam selber sich durch Erfahrung und Forschung erworben hätte. Adam mußte sich wie wir zu den Phantasiebildern wenden, um etwas thatsächlich zu verstehen; er verstand nicht durch Ideen wie deren die Engel in ihrer Natur von Gott erhalten haben. So war z. B. auch die Sehkraft oder die Augen, welche Christus dem blindgeborenen gab, von keiner anderen Natur wie unsere Sehkraft oder unsere Augen; und natürliches Brot aßen die Volksscharen bei der wunderbaren Brotvermehrung, nicht

Brot, von dem der Heiland sagt: „Ich bin das Brot des Lebens.“ Der Schöpfer hat bei solchen Werken nur zusammengefaßt und im Augenblicke gewirkt, was die Naturkräfte in ihrer Zusammenfügung jede einzeln für sich und allmählich wirken.

Adam hätte deshalb in der Kenntnis der natürlichen Wissensgegenstände, soweit es auf die Zahl ankommt, keine Fortschritte gemacht. Er wäre jedoch in dem Sinne fortgeschritten, daß er das, was er bereits kraft der ihm mitgeteilten Ideen wußte, nun auch durch sein eigenes Mitwirken bei der praktischen Erfahrung bestätigt gefunden hätte; war er doch in das Paradies der Sonne gesetzt, „damit er wirke und dieses Paradies behüte,“ also in seinem Werte es immer mehr erkenne.

Übrigens zielt die ganze moderne, zumal für den Augenblick die Geschichtswissenschaft, dahin, daß die Behauptung der heiligen Schrift sich bewahrheitet finde, wonach der Mensch und die Natur selber von der Vollendung ihren Ausgangspunkt genommen habe und nicht von unfertiger Roheit. Die Ausgrabungen in Ägypten und in Assyrien-Babylonien zeigen hohe, in mancher Beziehung höhere Civilisationen wie die gegenwärtige, im höchsten Altertume, drei bis viertausend Jahre vor Christo; und zwar sind die vollendetsten Werke wie die großen Pyramiden in Ägypten oder die sumerische Kunstepoche in Assyrien, die ältesten. Die Überlieferungen aller Völker stellen an die Spitze der betreffenden Stämme weisheitsvolle Lehrer, von denen die älteste Blütezeit ausgegangen sei. Der Übergang der Arten ineinander, wie die Darwinisten ihn möchten, stellt sich immer mehr wissenschaftlich als ein leeres Hirngespinnst dar; und ist einmal die Unwandelbarkeit der Arten bei Pflanzen und Tieren außer allem Zweifel, so kann die einzelne Art von Pflanze oder Tier nur in einem vollendeten Exemplar ihren Beginn haben.

Was die übernatürliche Kenntnis in Adam betrifft, so mußte er deren ebenfalls besitzen, da, wie Thomas ausdrücklich sagt, „das Leben des Menschen zu einem gewissen übernatürlichen Zwecke hinbezogen ist.“ So ist uns gemäß demselben heiligen Lehrer notwendig, damit wir unser Leben recht einrichten, zu wissen was im Glauben enthalten ist. Nur hat Adam nicht mehr Kenntnis im Bereiche des Übernatürlichen gehabt, als wie eben notwendig war zur rechten Leitung und Gestaltung des menschlichen Lebens gemäß jenem Stande der Urgerechtigkeit; und darin hätte Adam Fortschritte gemacht, auch soweit es den Umfang des Bewußten und die Zahl der Gegenstände des Wissens betrifft.

Im Allgemeinen wußte sonach Adam in jenem Stande Alles, was durch menschliches Mühen im Bereiche der Natur gemußt werden kann und was notwendig war für die zweckgemäße Gestaltung des menschlichen Lebens; denn darin war er der Lehrer des ganzen Menschengeschlechts. Zum Zeichen davon wurden ihm alle verschiedenen Arten der Tiere im Paradiese vorgeführt, auf daß er denselben Namen gebe; denn den Tieren „Namen geben“ setzt die Kenntnis von deren innerem Wesen voraus, da der Name eben „ein Zeichen des Verständnisses,“ *signum intellectus* und der Gegenstand des Verständnisses die allgemeine Wesensform im Dinge ist. Dem entspricht der geschichtlichen Erfahrung gemäß, daß dieselben Tiere gemäß den alten Denkmälern noch heute mit dem gleichen Namen überall genannt werden, mit dem sie vor etwa sechstausend Jahren benannt worden sind.

Kommen jedoch nun die von Adam im Stande der Urgerechtigkeit abstammenden in Betracht; so wäre hier die Natur für sich allein durch-

aus maßgebend gewesen, da es sich nicht mehr um ein Princip des Ganzen handelt und die Urgerechtigkeit ihrem Wesen nach die Vollendung nur eben der Natur als Natur ist. Weder hätten also die Kinder von Geburt an Wissenschaft noch hätte jeder erwachsene Mensch eine durchaus vollendete Wissenschaft gehabt wie Adam. Die Kinder hätten dem Laufe der Natur folgend sich Wissenschaft auf den jetzt gebräuchlichen Wegen erworben; und die erwachsenen hätten jenes Maß Wissen gehabt, welches für ihren Stand und ihre Talente hinreichend gewesen wäre, um ihren Platz als Glied in der menschlichen Gesellschaft würdig auszufüllen. Die Vollendung der Urgerechtigkeit hätte darin bestanden, daß für das Lernen keine Schwierigkeit vorhanden gewesen wäre; und daß jeder Alles das ausreichend gewußt hätte, was gemäß seinen Verhältnissen zu wissen sich gebührte. Keine Unwissenheit wäre in ihnen gewesen, nämlich ein Nichtwissen dessen, was man wissen mußte und könnte; sondern nur ein Nichtkennen gewisser Dinge, was ja auch nach Dionysius in den heiligen Engeln sich findet (7. coel. hier.).

c) Freiheit von Irrtum. Darin fassen sich alle anderen Vorzüge der Vernunft im Urzustande zusammen. Deshalb erklären Bonaventura, Durandus, Suarez, Cajetan u. a. nach Augustin (3. de lib. arb. 18.; Enchir. 24.) diese Freiheit vom Irrtume im Allgemeinen, ohne auf andere Vorzüge der Vernunft besonders Gewicht zu legen, als das Ergebnis der Urgerechtigkeit für die Vernunft. Die Ursache dieser Freiheit giebt Augustin an (14. de civ. Dei 10.): „Weil in jenem Zustande ein ruhiges Vermeiden der Sünde vorwaltete, deshalb konnte in dem besagten Zustande der Urgerechtigkeit kein Übel vorhanden sein.“ Der Irrtum aber ist, wie Thomas (1. q. 98. art. 4.) bemerkt, ein Übel für die Vernunft. Also bestand er nicht in der Vernunft. Es konnte nämlich in der Vernunft wohl das Nichtkennen verschiedener Wahrheiten sein; nicht aber die Überzeugung, es sei etwas wahr, was sich objectiv als falsch erwies.

Daselbe ergibt sich aus dem inneren Wesen selber der Urgerechtigkeit. Denn diese bestand in der Unterthänigkeit der niederen Kräfte gegenüber der Vernunft. Nun entsteht der Irrtum nicht daraus, daß die Vernunft selber sich mit Rücksicht auf den ihr eigenen Gegenstand täuschte. Das geschieht ebensowenig wie das Auge etwas Anderes wahrzunehmen vermag als die Farbe; es faßt die Vernunft für sich allein eben nur das vorliegende Wesen eines Dinges auf. Vielmehr schleicht sich der Irrtum ein auf Grund eines Hindernisses in einer niederen Kraft wie z. B. im Phantasiebilde, so daß jemand falsches Gold für wahres hält, weil das Phantasiebild die äußeren Eigenschaften des Goldes vorstellt; nicht weil die Vernunft eine falsche Idee vom Golde hätte. Solche Hindernisse aber von seiten der niederen Kräfte hätte die Urgerechtigkeit nicht gestattet; diese letzteren hätten nicht ein Urteil vorausgenommen durch ihren zu starken Einfluß, sondern sie hätten sich durchaus der Vernunft untergeordnet, wären dieser und ihrem Urtheile gefolgt, hätten gewartet auf das Urteil der Vernunft.

Ist also Eva getäuscht worden im Paradiese, so erklärt dazu Augustin (11. sup. Gen. ad litt. 30.): „Das Weib würde den Worten der Schlange nicht geglaubt haben, wenn nicht die Liebe zur eigenen Gewalt bereits ihrem Geiste innegewohnt hätte und zudem eine gewisse vermessentliche Zuversicht in sich selbst.“ Die Sünde der inneren Selbstüberhebung also bestand bereits in Eva und deshalb ward sie getäuscht.

Wenn zudem entgegengehalten wird, daß ja Adam die Gedanken des menschlichen Herzens nicht kannte; — denn nur das kannte er, was der

Natur gemäß, also im Bereiche des notwendigen Verbandes der Dinge, sich vorfand, und nicht das rein Zufällige und die inneren freien Akte; — daß er also von jemandem getäuscht werden konnte, der ihm betreffs solcher rein zufälligen Dinge oder betreffs der inneren Herzensgedanken Falsches berichtet hätte; — so ist die Erwiderung leicht. Adam oder überhaupt der Mensch in der Ungererechtigkeit hätte geglaubt, daß dies so sein konnte; nicht sogleich unmittelbar, daß das Erzählte so wirklich war.

Daß ein solcher Mensch geträumt und somit im Traume für wahr und wirklich gehalten hätte, was dies nicht war, hat mit der Täuschung, von welcher hier die Rede ist, nichts zu thun; denn im Traume thut oder urteilt der Mensch nicht so, daß es ihm als einem vernünftigen Wesen zugerechnet werden kann. Ubrigens muß in diesen und ähnlichen Dingen daran gedacht werden, daß die Ungererechtigkeit ein in seiner Wurzel übernatürlicher Zustand war; daß sonach mit dem Bestande Gottes in solchen bis ins Einzelne gehenden Fragen gerechnet werden muß. Adam ward von dem Augenblicke an der Täuschung unterworfen als er es unterließ, zum Bestande Gottes seine Zuflucht zu nehmen.

#### Nr. 49.

#### Die Folgen der Ungererechtigkeit im Willen und in den übrigen Kräften.

a) Was den Willen und überhaupt das Begehren anbetrifft, so ist bereits im vorigen Paragraphen und früher das Nötige bemerkt worden; und es wird dies noch in der nächsten Nummer besprochen werden, bei Erörterung der läßlichen Sünde. Wir führen deshalb nur der Vollständigkeit halber die einzelnen Wirkungen oder Folgen der Ungererechtigkeit für den Willen auf. Der Wille hatte, wie schon bemerkt, als Princip und Wurzel der Ungererechtigkeit die heiligmachende Gnade. Er war sobann im Begehren verbunden mit den Leidenschaften, welche als Bewegungen und Thätigkeiten des sinnlichen Theiles mit der Natur des Menschen gegeben sind. Weil aber im Urzustande der Mensch von keinem Übel bedroht war, bestanden in ihm nicht die Bewegungen jener Leidenschaften, welche das Übel zum Gegenstande haben, nämlich um davor zu fliehen; wie z. B. die Furcht oder der Schmerz. Ähnlich waren da nicht jene Leidenschaften, welche zum Gegenstande haben das Gute, was man besitzen sollte und müßte, aber thatsächlich nicht besitzt; wie die heiße Begierlichkeit. Die Liebe und Freude aber als Leidenschaften, welche sich auf das gegenwärtige Gut richten; das Verlangen und die nicht qualende Hoffnung, welche einem Gute, das man für eine spätere Zeit passenderweise haben soll, zugewendet sind, waren auch im Urzustande. Jedoch wären sie nie dem Urtheile der Vernunft zuvorgekommen oder hätten es gehindert wie dies bei uns der Fall ist; — sondern sie würden infolge und auf Grund des vernünftigen Urtheils in Thätigkeit getreten sein.

Eine ähnliche Betrachtung kann für die Tugenden im Willen angestellt werden. Denn da die Tugenden nichts Anderes sind als Zustände, durch welche dauernd die Vernunft auf Gott als auf den letzten Endzweck bezogen wird und die niederen Kräfte gemäß der Vernunft geregelt werden, so ist klar, daß Adam alle Tugenden hatte, welche jenem Zustande zustamen, da

ja seine Vernunft Gott unterworfen war und die niederen Kräfte der Vernunft gehorchten.

Es giebt jedoch Tugenden, welche ihrem Wesen nach eine Unvollkommenheit mit sich bringen, sei es daß diese in der Thätigkeit selbst dieser Tugenden liegt, sei es daß sie mit deren Gegenstände gegeben ist. Widerstreitet also eine solche Unvollkommenheit nicht der Vollkommenheit des Urzustandes, so konnte auch die entsprechende Tugend in der Seele sich finden. Dazu gehört der Glaube und die Hoffnung. Denn unvollkommen ist der Glaube, weil er auf das sich erstreckt, was nicht gesehen; und unvollkommen ist die Hoffnung, weil sie dem sich zuwendet, was nicht besessen wird. Da aber zur Vollkommenheit des Urzustandes es nicht gehörte, daß der Mensch Gottes Wesen schaute und demgemäß seinen übernatürlichen Endzweck besaß, so widerstreitet der Glaube und die Hoffnung trotz der damit verbundenen Unvollkommenheit nicht der Vollkommenheit des Urzustandes und war somit im Paradiese ebenfalls vorhanden. Die Tugend der Ruhe aber und die der Barmherzigkeit gegen den Nächsten z. B. konnten ihrer Thätigkeit nach im Urzustande nicht sich finden; denn die eine setzt Sünden voraus, die andere Elend. Jedoch war der Mensch in einer solchen Verfassung, daß, wäre eine Sünde vorhergegangen, er darüber Schmerz empfunden haben würde; hätte ein Elend bestanden, er Mitleid gehabt hätte.

Eine Frage könnte nur sein, ob Adam die Tugend der Beharrlichkeit hatte. Diese Frage aber wird dahin beantwortet, daß er die besagte Tugend hatte, insofern sie den Zustand bedeutet, kraft dessen jemand es auswählt, im Guten zu beharren; er hatte die Beharrlichkeit nicht, insofern sie ein Umstand der Tugend ist, wonach wirklich ohne Unterbrechung lange Zeit die Tugend geübt wird.

b) Die Macht des Menschen über die Natur.

Die Genesis spricht diese Macht aus mit den Worten, „der Mensch solle vorstehen aller Kreatur.“ Es kommt nur darauf an, zu zeigen, wie diese Macht im Urzustande nach den verschiedenen Richtungen hin aufzufassen sei. Und da haben wir nötig, auf die eigentümliche Zusammenfassung der menschlichen Natur zu blicken. Denn in der nämlichen Weise beherrscht der Mensch das Andere wie er sich selbst beherrscht. Nun kommt der Mensch mit den Engeln überein, weil er Vernunft hat; mit den Tieren, weil er Sinneskräfte besitzt; mit den Pflanzen in seinen rein natürlichen Kräften des Wachstums, der Fortpflanzung, der Ernährung; mit den leblosen Dingen in seinem Körper an sich betrachtet. Daraus folgt also, daß er über die Engel nicht herrschte; denn die Vernunft hat im Menschen die leitende Stelle und nicht die von etwas Beherrschten. Die Sinneskräfte aber waren im Urzustande ganz und gar der Vernunft unterworfen; somit herrschte der Mensch durchaus über die Tiere. Zwar bedurfte er derselben nicht kraft natürlicher Notwendigkeit; weder zur Kleidung, denn er kannte keine Scham und keine ungerichtete sinnliche Bewegung reizte zur Begierde; noch zur Speise, denn er aß von den Früchten der Bäume im Paradiese; noch zur Weiterbeförderung, denn sein Körper war kräftig. Aber er bedurfte der Tiere, um auch aus Erfahrung ihre natürlichen Eigenschaften kennen zu lernen, die er bereits durch die Ideen in rein vernünftiger Weise kannte; weshalb die Tiere im Paradiese ihm vorgeführt wurden, damit er ihnen Namen gebe, die ihren Naturen entsprächen. Die Pflanzen und die übrigen Dinge, wie auch die Naturgesetze in deren Anwendung beherrschte der Mensch, weil er gemäß der ihnen

von Gott verliehenen Natur sie zu seinem Besten gebrauchte; wie er ebenso der Nahrung, des Wachstums u. dgl. sich bediente.

c) Die Leidenslosigkeit im Urzustande.

Diese folgt aus der Herrschaft über die Natur und über die sinnlichen Begierden. Nichts in der Natur hätte dem Menschen irgend einen Schaden zufügen oder von dem entfernen können, was dem Menschen der Natur nach zulang. Deshalb werden in der Leidenslosigkeit die eben genannten Folgen zusammengefaßt; sie ist gleichsam das Ergebnis der Wirkungen, welche die Urgerechtigkeit für die begehrenden, nach außen strebenden Kräfte hatte. Weder Krankheit noch sonstiger Schmerz oder Trauer hätten dem Menschen geschadet. So nach Augustin und Thomas (l. c.) Suarez, Kajetan, Bonaventura zc. und Bernardus, der (*sermo ad milites templi c. 2. et sermo I. de annuntiatione*) beweist, wie die in der Welt vorhandenen Übel die Sünde voraussetzen.

## Nr. 50.

### Die Freiheit von der läßlichen Sünde im Urzustande.

Dieser Punkt ist deshalb hier von großer Wichtigkeit, weil, wie wir bereits oben an einer ausdrücklichen Stelle Augustins sahen, und wie zahlreiche Väter ohne Vorbehalt lehren, der Mutter Gottes als einzig dastehendes besonderes Vorrecht zugeschrieben wird: die Freiheit von jeder läßlichen Sünde. Wir müssen später, zumal in der zweiten Unterabteilung ausführlich auf diese Freiheit zurückkommen; wollen uns aber hier bereits den Weg öffnen, auf dem wir später weiter vorgehen und zeigen können, wie die Freiheit Marias von der geringsten läßlichen Sünde eine wesentlich andere war, wie die nämliche Freiheit auf Grund der Urgerechtigkeit.

a) Welches sind zuvörderst die verschiedenen Meinungen in dieser Frage?

Solcher Meinungen giebt es vier: Die erste lehrt, der Mensch hätte läßlich sündigen können im Stande der Urunschuld; dazu gehört Scotus (II. dist. 21. q. 1.) und ihm hängen an Gabriel, Major, Altifiodorensis u. a.

Die zweite Meinung geht dahin, der erste Mensch hätte allerdings nicht läßlich sündigen können, soweit solche Sünden aus Unaufmerksamkeit, Unüberlegtheit und dergleichen Unvollkommenheiten herkommen. Soweit jedoch die Sünde eine läßliche ist ihrer ganzen „Art“ nach, wie z. B. ein müßiges Wort; oder auf Grund der geringen Bedeutung des Gegenstandes, wie der Diebstahl z. B. einer Stecknadel; wären die läßlichen Sünden mit dem Stande der Urgerechtigkeit wohl vereinbar. Dieser Meinung hängt an Almainus (3. moral. c. 2. et 22.); und Duval (zu I., II. q. 89. art. 5.).

Die dritte Meinung besagt, die läßliche Sünde sei wohl mit dem Stande der Urgerechtigkeit unvereinbar; jedoch käme dies nicht von der inneren Natur dieses Standes, sondern von einem besonderen äußeren Beistande Gottes. So Suarez (*de peccatis disp. 2. sect. 7.*); Vasquez (zu I., II. q. 89. disp. 14. cap. 3. num. 7.), und Curnel (q. 79. art. 3. dub. unico), der für diese Ansicht auch den Melchior Canus citiert (2. p. relect. de sacram. in genere).

Für die vierte Meinung tritt offenbar Thomas ein. Sie besagt,

daß kraft der inneren Natur der Urgerechtigkeit die läßliche Sünde im Urzustande nicht statthaben konnte.

Wir schicken, ehe wir diese letztere Meinung begründen, eine Bemerkung voraus, die Mißverständnissen vorbeugen soll. Es wurde in den vorhergehenden Nummern oft genug behauptet, der Mensch hätte im Urzustande trotz der Urgerechtigkeit sündigen können und in diesem Falle wäre trotzdem, vorausgesetzt natürlich daß dies der erste Mensch nicht gewesen wäre da er noch die ganze Menschennatur als erstes Princip der Fortpflanzung in sich hatte, die Urgerechtigkeit bestehen geblieben. Dies gilt nur insoweit, als ein solcher Mensch die Urgerechtigkeit fortgepflanzt hätte zugleich mit der Natur; nicht aber daß er selber für seine Person in der Gerechtigkeit geblieben und somit sein niederer Teil dem höheren und dieser Gott unterworfen gewesen wäre. Die Urgerechtigkeit war eine „zur Natur als solcher, nämlich als Gattung hinzugefügte Gabe,“ wie Thomas sagte. So gut wie ein Sünder also die menschliche Natur fortgepflanzt hätte, so gut hätte er die Urgerechtigkeit fortgepflanzt. Aber für seine Person hätte er diese Gerechtigkeit gemißbraucht; wie ja auch der Mensch für seine Person die Vernunft, die Freiheit mißbraucht und Knecht der Sünde thatsächlich wird, trotzdem aber wieder einen vernünftigen, mit freiem Willen begabten Menschen zeugt. Ihm, dem Sünder allein, hätte der Mißbrauch der Gerechtigkeit geschadet; nicht der menschlichen Natur. Ohne Sünde wären die Kinder eines solchen Sünders geboren worden. Denn der einzelne hatte nicht mehr die ganze Menschennatur als erstes fortpflanzendes Princip in der Gewalt; es gab andere Menschen, welche auch die Menschennatur besaßen; und somit konnte er für die ganze Menschennatur in seinen persönlich freien Handlungen nicht verantwortlich sein, derselben als solcher weder schaden noch nützen.

b) Der Beweis für die an vierter Stelle genannte Ansicht.

Daß der erste Mensch keine läßliche Sünde begehen konnte, ist zuvörderst nicht dahin zu verstehen, als ob wegen der hohen Würde seiner Person und wegen des erhabenen Standes, in welchem er sich fand, auch die an sich kleinste Sünde bei ihm eine schwere Sünde gewesen wäre; wie etwa der kleinste Fehler an einem Könige höhere Bedeutung gewinnt. Denn die hohe Würde der Person ist zwar ein erschwerender Umstand für die Sünde, überträgt dieselbe aber an und für sich nicht in eine andere Gattung, macht sie nicht aus einer leichten zu einer schweren. Was also seiner „Art“ nach läßliche Sünde ist, das konnte der hohe Stand der Person Adams nicht zu einer schweren machen.

Das Verständnis der hier geltend gemachten Ansicht geht vielmehr dahin, daß auf Grund der Vollkommenheit des Urzustandes eine läßliche Sünde mit demselben nicht vereinbar war. In der That! Läßliche Sünden sind, wie oben, sub a, gesagt, entweder der Unüberlegtheit, Unaufmerksamkeit geschuldet, wie z. B. die plötzlich eintretenden Bewegungen der Sinnlichkeit; und dann ist Unordnung, Regellosigkeit im menschlichen Thätigsein; — oder sie bestehen in einem Mißverhältnisse zwischen dem Zweckdienlichen und dem Zwecke, während die positive Beziehung und Hinordnung zum letzten Endzwecke bestehen bleibt (*servato debito ordine ad finem* I., II. q. 89. art. 3.); wie dies bei solchen läßlichen Sünden der Fall ist, die in ihrer „Art“ Sünden sind, z. B. ein müßiges Wort.

Die erste Art läßlicher Sünden kommt daher, daß die niederen Kräfte nicht völlig unterworfen sind der Vernunft; oder wenn solch plötzliche Bewegung in der Vernunft selbst ist, so ist davon der Grund, daß das Thätig-

sein der Vernunft in seiner Ausführung selber nicht der Überlegung sich unterordnet, welche in einem höheren Gute als der maßgebenden Richtschnur ihren Ausgangspunkt hat. Und die zweite Art läßlicher Sünden kommt daher, daß das Zweckdienliche in keiner festen unverrückbaren Beziehung steht zum Zwecke als dem höchsten Gute, der da im Bereiche des Begehrens an die Stelle des ersten Princips tritt.

Nun waren im Urzustande alle niederen Kräfte der Vernunft unterworfen und diese Gott; zudem war dementsprechend die Beziehung und Hinordnung des Zweckdienlichen zum Zwecke unverrückbar, insofern das weniger Bedeutende und Maßgebende geregelt war vom mehr Bedeutenden und in höherem Grade Maßgebenden, so lange nämlich das, was im Menschen die höchste Stelle einnimmt, die auf den letzten Zweck gerichtete Vernunft nämlich, Gott unterworfen war. Also konnte ein Mißverhältnis im Bereiche des Niedrigeren, wonach dem Zweckdienlichen die gehörige Richtschnur von oben gemangelt hätte, gar nicht Platz greifen; ehe nicht das Höchste im Menschen, was über allen anderen Kräften in ihm steht, Gottes Anordnung und seinem Einflusse entzogen war und somit aufhörte, Gott unterthan zu sein. Dieses Letztere aber, die Trennung von Gott im vernünftigen Teile, geschieht durch die Todsünde, welche die Auflösung der Ungerichtigkeit, soweit es die betreffende Person angeht, bedeutete. Eine läßliche Sünde also war nicht vereinbar mit der Ungerichtigkeit.

Wenn deshalb Augustin sagt (14. de civ. Dei 11.): „Da der erste Mensch die göttliche Strenge noch nicht erfahren hatte, konnte er sich darin täuschen, daß er meinte, es sei etwas Läßliches, was er gethan;“ so nimmt er hier den Ausdruck „läßlich“, veniale, nicht im Sinne einer „läßlichen Sünde“, wie wir jetzt von einer solchen sprechen; — sondern er bezeichnet damit, Adam hätte bei der Barmherzigkeit Gottes, die ihm geworden, glauben können, seine Sünde sei etwas leicht Nachzulassendes. Und erklärt der nämliche heilige Lehrer (11. sup. Gen. ad litt. 5.), daß „bevor der Verführer den ersten Menschen niedergeworfen, im Menschen eine gewisse Selbstüberhebung bestand, die hätte niedergedrückt werden müssen;“ so ist eben diese Selbstüberhebung, diese elatio, die erste Todsünde im Menschen und sie ist vorhergegangen dem äußeren Akte der Sünde, also seiner Niederwerfung. Solcher Selbstüberhebung folgte in Adam „eine gewisse Begierde, aus Erfahrung zu wissen, ob die Drohung des Herrn wirklich ausgeführt werden würde, da er, Adam, sah, wie das Weib gegessen hatte und nicht gestorben war;“ und in Eva folgte das Zweifeln und somit eine gewisse Ungläubigkeit, als sie sagte „damit wir nicht etwa, vielleicht sterben“ ne forte moriamur. Die Selbstüberhebung begann in Eva als sie hörte, wie die Schlange das Verbot erwähnte; sie wollte nicht erscheinen als durch das Verbot gebunden.

Daß aber die Todsünde möglich sein soll bei der Ungerichtigkeit und nicht die läßliche, hat darin seinen Grund, weil die Todsünde eben den Zustand der Ungerichtigkeit für die betreffende Person auflöst, was die läßliche Sünde nicht thut. Zugleich mit der Ungerichtigkeit, so wird behauptet, kann eine irgendwie beschaffene Unordnung nicht bestehen.

Damit erhellt zugleich, wie die Freiheit von der läßlichen Sünde im Urzustande wesentlich beschaffen war. Sie kam nämlich als direkte Wirkung nicht von dem hohen Grade der heiligmachenden Gnade; sondern von der den niederen Kräften in der menschlichen Natur ohne des Menschen Zutun verliehenen Festigkeit, von ihrer gemeinsamen und kraft übernatür-

lichen Geschenkes von ihnen ausgehenden Unterordnung unter die Vernunft, von ihrer damit gegebenen gegenseitigen Harmonie. Die Verhütung der läßlichen Sünde war an und für sich im Urzustande kein Verdienst, sondern mit der Natur verbunden. Das Verdienst bestand im Grade der übernatürlichen Liebe, mit welcher Adam wirkte; und daraus floß natürlich, soweit die Person in Frage kam, auch von dieser Quelle aus die Verhütung läßlicher Sünden; sowie der Verlust der übernatürlichen Liebe die Todsünde zur Folge hatte. War die übernatürliche Liebe im persönlichen Willen; nun so konnte eben von keiner Seite her eine Unordnung in den Menschen treten.

Thomas erläutert noch weiter den oben gegebenen Beweis (in 7. de malo 7.): „Weil aber auch in der höheren Vernunft, soweit sie nämlich dem Ewigen und dem letzten Zwecke zugewendet ist, eine läßliche Sünde sein kann (auf Grund des geringfügigen Gegenstandes, also der „Art“ nach), so könnte jemand meinen, wenigstens nach dieser Seite hin, wo es sich um das handelt, was die höchste Stelle im Menschen einnimmt, könne zugleich mit der Ungerichtigkeit die läßliche Sünde bestehen. Jedoch der angegebene Beweisgrund gilt auch hier. Denn da die Vermögen im Menschen sich gegenseitig unterscheiden gemäß den Gegenständen, so regelt sich nach der Ordnung in den Gegenständen auch die Ordnung in den Vermögen. Nun besteht in den Gegenständen der Vernunft die Beziehung oder Ordnung von Niedrerem und Höherem, sowohl im Bereiche des Praktischen wie im Bereiche des Spekulativen. Denn was das erste und höchste Princip, welches kraft seiner Natur als gänzlich unbeweisbar dasteht, im Bereiche des Spekulativen, der reinen Betrachtung, ist; das ist der Zweck im Bereiche des Praktischen, des Thätigseins. Solange also die höhere Vernunft im Menschen in gutem Verhältnisse sich gefunden hätte zum Zwecke, würde sie in keiner Weise einen Mangel haben erleiden können mit Rücksicht auf das Zweckdienliche; eben weil das Niedrigere je unter dem Höheren gemäß der Beschaffenheit des Urzustandes unverrückbar fest eingefügt war. So kann auch der Mensch, solange er in der spekulativen Betrachtung der wissenschaftlichen Wahrheiten die rechte Wertschätzung der Grundprincipien einhält, nur dann mit Rücksicht auf die Schlussfolgerungen irren, wenn in der Verbindung dieser letzteren mit den Grundprincipien etwas mangelhaft ist. Offenbar nun besteht die Todsünde in der Abwendung vom Zwecke, die läßliche Sünde bezieht sich auf eine Unordnung im Bereiche des Zweckdienlichen; also unmöglich konnte der Mensch in der Ungerichtigkeit läßlich sündigen, ehe er nicht eine Todsünde beging.“ Denn er hielt fest am letzten Endzwecke und das Niedere war in unverrückbarer Ordnung mit dem Höheren verbunden.

c) Lösung von Schwierigkeiten.

Die anderen drei Ansichten, welche wir am Beginne dieser Nummer angeführt haben, kommen im Grunde auf ein und dieselbe hinaus; ihr Unterschied ist nur ein scheinbarer. Denn wenn Suarez, Vasquez zc. annehmen, im Urzustande seien keine läßlichen Sünden möglich gewesen; nicht aber auf Grund und als notwendige Folge der Ungerichtigkeit, sondern wegen des göttlichen Beistandes; — so verschieben sie nur die Frage. Denn daß göttlicher Beistand die Seele auch vor den kleinsten Sünden bewahren kann, daran zweifelt niemand; daß aber gerade dem Urzustande ein solcher besonderer Beistand seitens Gottes von außen her geschuldet worden wäre, ist aus der Vernunft schwer zu beweisen und in der Offenbarung findet sich keine Stütze für solchen Beistand. Beziehen sie sich auf die Strafe, die jeder Sünde

geschuldet ist, weil mit der Ungerichtigkeit jede Trauer unverträglich ist; daß also Gott deshalb die läßliche Sünde verhüten hätte, damit da kein Elend sei; so ist das nichts. Gott braucht ja nicht zu strafen. Ein höherer Liebesakt macht zudem eine läßliche Sünde wieder gut. Und wenn Gott vor der läßlichen Sünde selbst behüten konnte; wie konnte er dann nicht um so mehr vor Strafen behüten, die nur immer etwas rein Außerliches, dem freien Willen nicht Unterliegendes sind? Mit dieser Ansicht wird auch die wesentliche Verschiedenheit der Freiheit von läßlicher Sünde im Urzustande und in der seligsten Jungfrau oder in etwaigen anderen Seelen im Bereiche der gefallenen Natur verwischt. Denn dem Willen des einzelnen Menschen und dem Beistande Gottes allein ist im letzteren Falle eine jede solche Freiheit geschuldet; während auf der ganzen Natur der Ungerichtigkeit, abgesehen vom Willen des Menschen und von einem besonderen Beistande Gottes, in dem anderen Falle diese Freiheit beruht. Gegen die hier vorgelegte Ansicht aber macht man geltend:

1. Die Gnade und Liebe Christi verbinden inniger mit Gott wie die Ungerichtigkeit. Mit der Gnade Christi ausgestattet aber kann der Mensch läßlich sündigen. Also ist auch die Ungerichtigkeit mit der läßlichen Sünde vereinbar.

Der Ober- und Untersatz sind richtig; aber die Schlußfolgerung ist durchaus falsch. Denn auf die innigere oder weniger innige Verbindung, welche der Wille des einzelnen Menschen mit Gott hat, kommt es hier nicht an; sondern auf die von vornherein für alle Menschen mit der Natur verliehene Gabe der Unterordnung des Niederen unter das Höhere; auf die „infallibilis ordinis firmitas.“

2. Adam hatte im Stande der Ungerichtigkeit Verdienst, indem er sich läßlicher Sünden enthielt. Also konnte er läßlicherweise sündigen; denn Beides bedingt sich gegenseitig.

Die Enthaltfamkeit von läßlichen Sünden an sich war kein Verdienst für Adam; wohl aber waren dies die Liebesakte, wodurch er sowohl die Ungerichtigkeit bewahrte als auch Fortschritte machte in der Einigung mit Gott.

3. Wer das größere Übel thun kann, der kann auch das kleinere thun. Adam aber konnte trotz der Ungerichtigkeit schwer sündigen; also auch läßlich. So Suarez.

Darauf antwortet Thomas: „Die läßliche Sünde beraubt nicht der Ungerichtigkeit, deren Wurzel ist die Unterordnung des höheren Theiles, der Vernunft, unter Gott; von Gott nämlich trennt die läßliche Sünde nicht. Sie kann also nicht mit der Ungerichtigkeit zusammenbestehen, da deren Wesen eben besteht in der Unterordnung des Niedrigeren unter das Höhere.“ Die Todsünde aber zerstört die Ungerichtigkeit in ihren Folgen für die einzelne Person.

4. Wird endlich geltend gemacht, daß Adam im Urzustande eine Scherzlüge hätte sagen, daß Gott den Genuß der verbotenen Frucht sub veniali hätte erlassen können, daß, da es einen Stand giebt, wo man schwere und läßliche Sünden begehen kann, nämlich den unsrigen, und einen anderen, wo man weder schwere noch läßliche Sünden begehen kann, nämlich den im Himmel, es demgemäß auch einen Stand geben muß, wo man rein läßlich und nicht schwer sündigen kann, zumal im Stande der ewigen Verdammnis nur schwer gesündigt wird; — so kann der Leser aus dem Gesagten die Antwort leicht selber geben. Der in der Ungerichtigkeit eingeschlossene und mit deren Wesen gegebene Beistand Gottes und nicht ein Beistand,

der von der Ungerechtigkeit abzieht und vielmehr außerhalb derselben steht, hätte eben die volle und ganze Unterordnung des Niederen unter das Höhere zur Folge gehabt. Gott konnte nicht unter läßlicher Sünde das Verbot im Paradiese erlassen, wenn die Ungerechtigkeit vorausgesetzt wird; es wäre dies ein Ja und ein Nein zu gleicher Zeit gewesen: nämlich Unterordnung und Nichtunterordnung; — werden andere Voraussetzungen gemacht, so geht uns dies hier nichts an. Eine Notwendigkeit, daß ein Stand bestehe, in dem nur läßlich gesündigt werden kann, folgt gewiß nicht aus dem angezogenen Argumente. Trotzdem gab es aber thatsächlich einen solchen Stand, wie z. B. der des Jeremias, des heiligen Johannes des Täufers, der Apostel nach dem Empfange des heiligen Geistes; sie waren gefestigt in der Gnade, konnten also nicht mehr schwere Sünden begehen, wohl aber läßliche.

So können wir denn zu der Freiheit vom Irrthume und zu der vom Leiden mit gutem Grunde hinzufügen und zwar ebenso auf Grund der Ungerechtigkeit und deren innerster Natur nach: die Freiheit von der läßlichen Sünde. Es folgt noch die Freiheit vom Tode.

## Nr. 51.

### Die Unsterblichkeit im Urzustande und der Lebensbaum.

Der heilige Augustin beschreibt die Unsterblichkeit im Paradiese folgendermaßen: <sup>1)</sup> „Der Leib Adams vor der Sünde war sowohl sterblich, weil er sterben konnte; als auch unsterblich, weil er die Möglichkeit hatte, nicht zu sterben. Denn etwas Anderes ist die Unmöglichkeit zu sterben, wie ja Gott manche Geschöpfe geschaffen hat, die nichts in sich haben, was zum Tode hinneigte; und etwas Anderes ist die Möglichkeit, nicht zu sterben, wonach der erste Mensch im Anfange geschaffen worden ist. Dies ward ihm verliehen durch den Lebensbaum, nicht durch den Bestand und die Bildung seiner Natur. Von diesem Lebensbaume ist er getrennt worden als er sündigte, so daß nun jener sterben kann, der, wenn er nicht gesündigt hätte, die Möglichkeit in sich schloß, nicht zu sterben. Sterblich also war der Mensch kraft der Beschaffenheit seines sinnlich-thierischen Leibes; unsterblich kraft der Wohlthat seines Schöpfers. Denn sterblich war sein Leib, weil mit Sinnen versehen, und so konnte der erste Mensch sterben; zugleich aber war er unsterblich, weil er die Möglichkeit hatte, nicht zu sterben. Denn in der Weise unsterblich, daß er durchaus nicht mehr wird sterben können, wird der Leib des Menschen erst sein in der Zukunft; wann er wird geistig werden in der Auferstehung der Toten.“

<sup>1)</sup> 7. de Gen. ad litt. 25.: „Corpus Adami ante peccatum et mortale erat, quia poterat mori, et immortale quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales Deus creavit; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae, a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris: si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat; quamvis et immortale, ideo quia non mori poterat: neque enim immortale quod mori omnino non possit, erit nisi spirituale, quod nobis futurum in resurrectione promittitur.“

Damit zeichnet Augustin vollkommen den letzten glorreichen Ausfluß der Ungerechtigkeit; und zugleich deren treffendsten und zusammenfassendsten Ausdruck nach der Seite der Natur hin.

Die Ungerechtigkeit war dem Wesen nach in den Grenzen der Natur. Dies wird ausgedrückt durch die dem Leibe Adams von Natur innewohnende Sterblichkeit, die ihm auch in der Ungerechtigkeit innewohnen blieb. Die Ungerechtigkeit war ihrer Wurzel nach übernatürlich. Dies wird ausgedrückt durch die thatsächlich dem Leibe Adams verliehene Möglichkeit, nicht zu sterben. Es ward in der Ungerechtigkeit keine Gnade verliehen, die gemäß dem Zustande es verlieh, nicht sündigen zu können, daß non posse peccare; wie dies mit der Gnade Christi verbunden ist in den Sakramenten, zumal im heiligsten Altarssakramente, soweit die Seele dieser Gnade folgt. Die Ungerechtigkeit bestand ihrem Wesen nach im posse non peccare, in dem Vermögen, nicht zu sündigen. Und dem entsprach die Unsterblichkeit im Paradiese, daß posse non mori. Dagegen wird die Gnade Christi zur Folge haben die Unmöglichkeit, im menschlichen Leibe zu sterben; und ihren schließlichen angemessenen Ausdruck finden, nämlich in der glorreichen Verherrlichung des Leibes bei der Auferstehung der Toten, im non posse mori. War die Unsterblichkeit des Leibes im Paradiese etwas in den Grenzen der Natur sich wesentlich Haltendes?

Darauf hat schon Thomas oben in der aus 4. C. G. 52. angeführten Stelle geantwortet. Nachdem er die körperlichen und geistigen Mängel erwähnt, welche gegenwärtig das Menschengeschlecht beherrschen, nämlich den Tod, Hunger, Durst, die Schwäche der Vernunft und die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat, fragt er, ob man aus diesen Dingen als Strafen auf eine Schuld schließen könne. „Freilich,“ sagt der heilige Lehrer, „begleiten alle diese Mängel die menschliche Natur in Folge der Zusammenfügung derselben aus einander entgegengesetzten Elementen, so daß auf Grund dessen der Körper von sich aus notwendig vergänglich ist und die Sinne auf das Ergötzliche gemäß dem Tastsinne sich richten, was zuweilen der Vernunft sich gegenüberstellt und somit dieser Schwierigkeiten macht.“

„Wer jedoch,“ fährt Thomas fort, „die Sache eingehender betrachtet, der bemerkt leicht, daß überall in der Natur deshalb das Höhere mit dem Niedrigeren verbunden ist, damit es diesem, dem Niedrigeren, vorgesetzt sei und es dadurch, daß es dasselbe beherrscht, zur Vollendung führe. Und ist in der Natur des Niedrigeren ein Hindernis für solche Herrschaft gegenüber dem Höheren, so wird einem solchen Mangel durch eine über die betreffende niedrige Natur hinausgehende Kraft vermittelt göttlicher Wohlthat abgeholfen. Nun ist die vernünftige Seele im Menschen naturgemäß verbunden mit dem Körper. Also wäre es der Natur dieser Verbindung entsprechend, daß die Vernunft in ihrer leitenden Thätigkeit nicht gehindert würde vom Leibe und von dessen Zusammenfügung aus, sondern vielmehr denselben voll und ganz beherrsche. Wird also der niedrigere Teil der menschlichen Natur schlechthin (absolute) für sich betrachtet (Thomas sagt nicht „wird die menschliche Natur schlechthin an sich betrachtet,“ sondern „der niedrigere Teil“), so sind die erwähnten Mängel natürlich. Betrachtet man aber die menschliche Natur in ihrem edleren, maßgebenden Teile und nimmt man Rücksicht auf die göttliche Vorsehung, so kann man wohl mit Recht und großer Wahrscheinlichkeit schließen, jene Mängel seien zuerst als Strafen aufgetreten.“

Bemerken wir, wie Thomas mit Recht auf die Natur sich beruft. Die Verdauungskraft im Menschen z. B., als die höhere, überwindet durchaus

die eingenommene Speise; und zwar ist dies der Natur der Speise sowohl gemäß wie derjenigen der Verdauungskraft, aber nur insoweit die Verbindung beider eine naturgemäße ist; sonst hat die Speise, wenn sie bloß für sich betrachtet wird, Eigenschaften, welche der Verdauungskraft entgegengesetzt sind. Ebenso überwindet der Mond durchaus die niedrigere Kraft des Meerwassers in der Flut; und ist dies in der Verbindung von beiden sowohl für das Wasser natürlich wie für den Mond, mag auch das Wasser an sich betrachtet von Natur aus nach unten fließen und so eine Quelle von Hindernissen für den Mond vielmehr darstellen; spielend, weil naturgemäß, wird da das Niedrigere beherrscht vom Höheren.

Im Menschen ist nun eine naturgemäße Verbindung zwischen der vernünftigen Seele und dem vergänglichen Leibe. Da wäre nun auch die unbedingte Herrschaft der Vernunft über den Leib und das Anbequemen des letzteren mit seinen Eigenschaften an die Obergewalt der Vernunft etwas Natürliches. Und soweit es die Verbindung selber anbelangt, ist es thatsächlich etwas Natürliches. Die Schwierigkeit besteht nur darin — und deshalb mißt Thomas dem oben gemachten Schlusse nur Wahrscheinlichkeit als Ergebnis zu, — daß die geschöpfliche Vernunft am höchsten steht unter den natürlichen Kräften und daß sie nur und rein Vermögen ist. Es wohnt ihr keine bestimmt abgemessene Kraft von Natur inne; denn da die Vernunft ihrer Natur nach auf Alles geht, das Allgemeine somit zum Gegenstande hat, so müßte, sollte ihr eine demgemäße wirkende Kraft von Natur innewohnen, diese eine thatsächlich allumfassende, es müßte die schöpferische sein.

Im Gegenteile erhält die Vernunft, die da von sich aus rein Vermögen ist, erst eine bestimmte natürliche Kraft durch die Verbindung mit einem niederen Teile; im Menschen durch die Verbindung mit den Sinnen, im Engel durch die Verbindung mit einer substantial existierenden Idee. Trotzdem also die Vernunft der höhere Teil ist mit Rücksicht auf die Sinne, so erscheint sie doch in ihrer wirksamen Kraft, da sie nur vermittelt der Sinne erkennen und nur sinnliche Güter als einzelne unmittelbar wollen kann, soweit die bloße, reine Natur in Betracht kommt, auf die Sinne und auf das dementsprechende Körperliche angewiesen. Der Vernunft entspricht es also in ihrer Natur, als dem höheren Elemente in der menschlichen Zusammensetzung, über den niederen Teil durchaus, d. h. gemäß den Eigenschaften und dem Zwecke der Menschennatur, zu herrschen; sie kann aber die Kraft dazu aus der Natur selber nicht schöpfen.

Diese Kraft nun verlieh die göttliche Vorsehung vermittelt der Urge-  
rechtigkeit; und sie verlieh dieselbe so, daß ihre Quelle wohl übernatürlich war, ihre Wirkungsweise aber den Grenzen und Bedingungen der Natur sich anbequeme. So kämpft der Soldat mit höherer Entschiedenheit unter den Augen seines Feldherrn; aber er kämpft mit den Waffen, die ihm als Soldat zukommen. Die Vernunft war gewissermaßen Kraft des Zustandes der heiligmachenden Gnade in ihr unter dem Blicke des Allmächtigen; und es strömte so, da in der Natur selber des Menschen nichts war, was hindernd sich entgegenstellte, von der Nähe des Allmächtigen Kraft in die niederen Kräfte, daß sie geeigneter und je gemäß ihrer natürlichen Beschaffenheit entschiedener thätig waren. Dies zeigt sich gerade so recht sichtbar in der Unsterblichkeit des Leibes.

Es war dies, wie Augustin sagt, keine neue zur Natur des Körpers hinzutretende und dieselbe zu Höherem erhebende Kraft, wie dies bei der Auferstehung der Fall sein wird; es war kein vigor immortalitatis in corpore ipso

existens, wie Thomas sagt (I. q. 97. art. 1.). Rein, die Unsterblichkeit war ganz und gar der Natur des Körpers angemessen; dieser blieb sterblich, wäre aber in der That nicht gestorben. So ist der menschliche Körper immer der Krankheit zugänglich, kann aber thatsächlich immer gesund sein; er ist jeden Tag dem Tode ausgesetzt, kann aber thatsächlich hundert Jahre leben. Es war ein Kraut gewachsen gegen den Tod; und nichts Anderes. Es war eine Medizin da gegen den Tod, nämlich die den Tod auf einige Zeit hinausschob und dann wieder genommen werden mußte. Erklären wir das näher; man schiebt viel zu viel Unmögliches in die Ungerechtigkeit hinein, verbunkelt aber durch die Entfernung von der nüchternen Wirklichkeit deren Glanz, anstatt ihn zu erhöhen. Was kann inmitten der sichtbaren Welt glänzender, strahlender sein wie die menschliche Natur, die Gott geschaffen; wenn sie unter ihres Schöpfers Hand selber nach Maßgabe der natürlichen Kräfte vollendet wird!

Der Mensch hat einen doppelten Mangel in seinem Körper zu bekämpfen. Das notwendige feuchte Element verliert sich in ihm durch den wirkenden Einfluß der natürlichen Wärme, welche ein Werkzeug der Seele ist. Gegen diesen Mangel wendet der Mensch die Speise an und standen im Paradiese die Früchte der Bäume zur Verfügung: „Von allen Bäumen dürfen wir essen;“ sagt Eva. Sodann wird nach und nach die natürliche wirksame Kraft der Gattung im Menschen vermindert; wie, gemäß dem Beispiele des heiligen Thomas (I. q. 97. art. 4.), Wasser, welches zum Weine gemischt wird, zuerst den Geschmack des Weines annimmt, wenn aber mehr hinzugefügt wird, die Stärke des Weines mindert; und fährt man im Zusetzen fort, so wird der Wein wässerig. So etwa ist die der Gattung entsprechende Kraft im Menschen anfangs dergestalt groß, daß sie von der zugeführten Nahrung nicht nur in die eigene Natur verwandelt, was genügt zum Erlasse des Verlorenen, sondern auch was hinreichend ist, damit der menschliche Körper selbst wachse und sich entwickle. Später aber genügt das Hinzuzutrende nur für den Ersatz des Verlorenen und nicht mehr zu weiterer Entwicklung; bis schließlich im Alter die Nahrung sogar nicht mehr vermag, das Verlorene zu ersetzen und so die Auflösung erfolgt. Gegen diesen Mangel nun existiert heutzutage kein Heilmittel.

Im Paradiese bestand die Frucht des Lebensbaumes, um diesem zweiten Mangel abzuhelfen; weshalb Augustin sagt (14. de civ. Dei 26.): „Speise war da vorhanden für den Menschen, daß er nicht hungere; Trank, daß er nicht dürste; der Lebensbaum, daß das Alter ihn nicht auflöse;“ „wie eine Medizin hinderte der Lebensbaum das Vergehen des Körpers.“

Sowie aber die Speise nicht nach ihrer eigenen Kraft allein nährt, sondern vermittelt der dem Körper natürlichen Verdauungskraft; so genügte die Frucht des Lebensbaumes nicht für sich allein dazu, als ob sie etwa ein magisches Mittel gewesen wäre, um das Leben immer wieder von neuem zu verlängern, da ja die Kraft jeglichen Körpers eine begrenzte ist; — sondern vermittelt einer der Vernunft als der Leiterin der ganzen menschlichen Natur verliehenen Kraft wirkte diese Frucht, da es sich ja um den Bestand der ganzen menschlichen Natur handelte und nicht bloß um die Stärkung einer vereinzelten körperlichen Fähigkeit.

Diese Kraft selbst aber in der Vernunft war keine in ihrem Wesen übernatürliche; sie war nur über die stoffliche, körperliche Natur und somit über die Vernunft erhabene, insoweit diese auf die Sinne angewiesen war. Insoweit die Vernunft ein reines Vermögen war, besaß sie diese Kraft als

eine rein natürliche; etwa wie die Engel kraft ihrer Natur unter der Macht Gottes die Körperwelt dauernd und sicher zusammenhalten. Übernatürlich war sie in ihrem Ursprunge; nicht weil sie von Gott unmittelbar kam, sondern weil die heiligmachende Gnade, ein rein und wesentlich übernatürlicher Zustand im Menschen, sie ausströmte. Deshalb sagt Thomas (l. c. art. 1.): „Es wohnte der Seele eine Kraft inne, die in übernatürlicher Weise von Gott gegeben worden, durch welche sie den Leib vor aller Vergänglichkeit bewahren konnte, so lange sie selbst, die Seele, Gott unterthan geblieben wäre. Und das ist vernünftigerweise so geschehen. Denn weil die vernünftige Seele ihrer Natur nach die Verhältnisse des körperlichen Stoffes übersteigt, so war es ganz und gar zukömmlich, daß im Anfange ihr eine Kraft gegeben ward, wodurch sie den Körper zusammenhalten konnte über die Natur des körperlichen Stoffes hinaus.“

Es ist eben festzuhalten, daß ihrer Natur nach die Seele höher steht als der Leib, wie Thomas (vgl. oben) sagte, und somit ihrer Natur als Vernunft nach es ihr zukommt, den Körper in ruhiger Überlegenheit zu leiten; nur fehlt ihr im Menschen wegen ihrer Verbindung mit dem Stoffe die erforderliche Kraft. Nun können wir auch, wenn wir uns des früher Gesagten erinnern, noch genauer die Art und Weise dieser Kraft bestimmen. Die Urgerechtigkeit, so haben wir ja oben nachgewiesen, mündete in der absoluten, grenzenlosen Bestimmbarkeit und bildete gerade dadurch die Vollendung der ganzen Natur Gott gegenüber. Sie zeigte diese Natur durchaus kraft- und machtlos, um jenes einzelne Gut, das ihr letzter Endzweck sein mußte, das da als einzelnes alles Gute notwendig in sich enthält, auch nur im entferntesten in seinem Wesen zu erkennen, geschweige denn sich zu ihm hinzubewegen. Sie zeigte, daß keinerlei endgültig bestimmender Zweck in der Natur für den vernünftigen Menschen enthalten sei. Nun dies ist gerade die Kraft, die sich in der Unsterblichkeit des Paradieses gleichsam sichtbar durch den Lebensbaum offenbart und somit der prägnanteste Ausdruck derselben ist. Ein „posse non mori“; ein Vermögen, ein Können für das Nichtsterben, etwas absolut Bestimmbares, das gar keinen Bestand in sich selber hatte; sondern das „Warten“ der Urgerechtigkeit „auf das Heil Gottes“ durchführte bis zum Körper oder besser noch darthät, wie die Vollendung der Urgerechtigkeit allweg den Menschen durchdrang und alle seine Kräfte in ihrer Natur, d. h. in ihrer reinen Bestimmbarkeit, Gott gleichsam als bestimmbare vorstellte. Oder sollte diese Unsterblichkeit selber Zweck sein, bis ins Unendliche dauern?

O nein; sagt Thomas. Weber die Kraft in der Vernunft als eine natürliche war unendlich noch die des Lebensbaumes. Immer von neuem hätte der Mensch bei eintretender Altersschwäche von dem Lebensbaume geessen und sich verjüngt, „bis ihn Gott hinübergeworfen hätte in das voll und vom Innern der Natur aus unsterbliche Leben der Anschauung Gottes.“ Oder wie Gregor der Große sagt (4. moral. 26.):

1) „Deshalb war der Mensch in das Paradies gesetzt, damit er, wenn

1) Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut si se ad conditoris sui obedientiam vinculo astringeret, ad coelestem angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret; sic namque est immortalis conditus, ut tamen peccare et mori posset; et sic mortalis est conditus, ut si non peccaret etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, in qua vel peccare vel mori non posset. Ubi igitur post redemptionis tempus carnis morte interposita electi transeunt, illuc procul dubio

er durch die Bande der Liebe getragen zum Gehorsame Gott gegenüber sich freiwillig verpflichtete, einstmals ohne leiblichen Tod zur himmlischen Heimat der Engel hinüberginge. Denn so ward er bei seiner Erschaffung mit Unsterblichkeit begabt, daß er trotzdem wie sündigen so auch sterben könne; und so war er sterblich, daß er, wenn er nicht sündigte, auch die Möglichkeit hätte, nicht zu sterben und kraft der Verdienste des freien Willens die Seligkeit jenes Reiches erlange, wo er weder sündigen noch sterben könne. Wohin also nach der Zeit der Erlösung durch den Tod des Leibes hindurch die auserwählten hinüberwandeln, dahin wären ohne Zweifel die Ureltern auch ohne Tod gelangt, wenn sie in jenem Stande, in welchem sie geschaffen waren, festgeblieben wären.“

Augustin (8. gen. ad litt. 4.) nennt den Lebensbaum „das Sakrament der Urgerechtigkeit;“ denn es war das sichtbare Zeichen derselben, welches das *posse non mori*, den adäquatesten Ausdruck des *posse non peccare*, bewirkte und somit die Teilnahme der ganzen äußeren Natur am inneren Gnadenwerte im Menschen vermittelte. Wir kommen auf diesen Ausdruck Augustins zurück bei der dritten Unterabteilung, wenn wir das Verhältnis der unbefleckten Empfängnis zur Erlösungsgnade und somit zu den Sakramenten schildern werden. Nun zeigen wir noch an verschiedenen, scheinbar sich widersprechenden Stellen des heiligen Thomas sowie an Schrift und Vätern die Richtigkeit unserer Ansicht von der Urgerechtigkeit und schließen damit dieses Kapitel.

## Nr. 52.

Stellen aus Thomas, den Vätern und der heiligen Schrift.

Wir können nun jene im Beginne der Behandlung des Standes der Urgerechtigkeit angeführten Ansichten über die verschiedenen Zustände der Menschennatur dahin zusammenfassen:

Wird die Urgerechtigkeit in ihrem ganzen Wesenscharakter genommen, also mit Einschluß der wirkenden, formalen, materialen und Zweckursache, so ist der Stand der Unschuld, *status innocentiae*, mitinbegriffen, nämlich der Zustand der heiligmachenden Gnade als die Wurzel und das Princip der Urgerechtigkeit. Wird die formale und materiale Ursache zusammengenommen, also speciell das was kraft der Fortpflanzung als Zuthat zur Natur oder als der Natur verliehene Gabe (*accidens consequens totam naturam humanam; donum naturae superadditum*) weiter verbreitet worden wäre, so ist dies die eigentliche Urgerechtigkeit, nämlich die Unterwürfigkeit der niederen Kräfte unter die höheren. Wird bloß das materiale Moment genommen, also der Bestand der Natur in allen ihren vollen Kräften abgesehen von irgend einer Richtschnur, so ist das der Stand der vollständigen Natur, *natura integra*. Da aber ein Stand unter diesen verschiedenen Arten vom anderen abhängt, da die Urgerechtigkeit nicht bestehen kann ohne die heiligmachende Gnade als ihre Wurzel (wir sprechen vom Stande der Urgerechtigkeit; sonst könnte wohl für manche Akte eine gewisse natürliche Gerechtigkeit für sich bestehen, welche von einem für den Augen-

---

*parentes primi, si in conditionis suae statu perstitissent, etiam sine morte corporis transferri potuissent.*

blick gegebenen vorübergehenden Beistande Gottes abhängig wäre wie von einer gratia actualis), und da wiederum die Kräfte im Menschen nicht voll und ganz ihrem natürlichen Bestande nach thätig sein können ohne die richtige Unterwürfigkeit unter die vernünftigste Richtschnur; — so gebraucht Thomas jeden dieser Ausdrücke bei den verschiedenen Gelegenheiten vom Ganzen des Urzustandes; und wenn er einen dieser Ausdrücke nach seiner ergeren Bedeutung anwendet, so geht das klar aus dem Kontext hervor.

Ebenso hat er das mit den Vätern gemein, daß er den Urzustand bald als einen übernatürlichen bezeichnet und bald als einen natürlichen. Es gilt dann der erstere Ausdruck vom Princip der Urgerechtigkeit, resp. von dessen Einwirken auf diesen Zustand; der letztere gilt vom eigentlichen Wesen, daß nämlich die Urgerechtigkeit keinerlei Verdienst für den übernatürlichen Endzweck einschließt, daß sie keinerlei Teilnahme an der göttlichen Natur, *consortium divinae naturae*, ist.

a) Nach diesen Fingerzeigen klären sich die verschiedenen Stellen bei Thomas. I. q. 95. art. 1. heißt es: <sup>1)</sup> „Durch die in der Seele bestehende Gnade waren ihm die niederen Kräfte unterworfen.“ Nun waren diese Kräfte unterworfen durch die Urgerechtigkeit, die *justitia originalis*. Also war letztere eigentliche Gnade. 4. de malo art. 1. ad 9. aber wird gesagt: <sup>2)</sup> „Auf Grund der Sünde des ersten Stammvaters ward dem Fleische jene Kraft genommen, daß aus demselben solcher Samen hervorgehen könnte, durch welchen die Urgerechtigkeit fortgepflanzt würde.“ Die Gnade aber „ward nicht kraft des Samens fortgepflanzt; sondern sie würde dem Menschen von seiten Gottes verliehen worden sein, sobald die vernünftige Seele geschaffen worden wäre“ (I. q. 100. art. 1. ad 2.). Danach war also die Urgerechtigkeit nicht Gnade.

Der Widerspruch löst sich, wenn erwogen wird, daß Thomas in der erstgenannten Stelle von der Urgerechtigkeit als dem Ganzen, also die (physisch, nicht moralisch) sie im Menschen bewirkende Ursache, nämlich die heiligmachende Gnade, inbegriffen spricht; an der zweitgenannten Stelle von dem eigentlichen Wesen der Urgerechtigkeit. So kann ich ebensogut sagen, das Zimmer wird durch das Feuer als der wirkenden Ursache erwärmt, wie: das Zimmer sei durch die Wärme, nämlich durch die formale Ursache, ein warmes. Die Wärme wird fortgepflanzt von einem Zimmer zum anderen; das Feuer aber nicht.

Daselbe gilt von folgenden Stellen: „Die Urgerechtigkeit gehörte an erster grundlegender Stelle dem Wesen der Seele an; denn sie war eine der menschlichen Natur von Gott verliehene Gabe, und die menschliche Natur wird eher von dem Wesen der Seele ausgesagt wie von deren Vermögen“ (*pertinebat primordialiter ad essentiam animae, quam per prius respicit essentia animae quam ejus potentiae*. I., II. q. 83. art. 2. ad 2.). Nun hat die heiligmachende Gnade allein ihren Sitz in dem Wesen der Seele; alle Tugenden, Gaben, Kräfte u. vollenden nur die Vermögen oder Fähigkeiten der Seele, nach I., II. q. 109. art. 4. Also scheint die Urgerechtigkeit eben die heiligmachende Gnade zu sein.

<sup>1)</sup> Per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

<sup>2)</sup> Ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illa virtute, ut ea posset decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur . . . gratia non fuisset transfusa per virtutem seminis.

Wer jedoch recht zusieht, der bemerkt bereits aus den Worten, die Thomas gewählt, wie durch diese Stelle wieder nichts Anderes gesagt wird als daß die heiligmachende Gnade das Princip oder die wirkende Ursache der Urgerechtigkeit sei. Und eben weil die heiligmachende Gnade im innersten Wesen der Seele ihren Sitz hat, deshalb kann ihre Wirkung die ganze menschliche Natur bis zu allen Vermögen, selbst bis zum Körper hin, durchbringen und ihr Festigkeit verleihen; soweit nämlich in der Natur ihrem Einwirken kein Riegel vorgeschoben wird durch eine bestehende Schuld. Diese Festigkeit innerhalb der Vermögen selber, soweit sie aus der gekräftigten vernünftigen Seele fließt, ist nun das eigentliche Wesen der Urgerechtigkeit; ähnlich, wie der bestimmende Wesensgrund des warmen Zimmers als eines warmen die Wärme ist und nicht das Feuer, denn das Feuer bleibt immer getrennt vom Zimmer dem Wesen nach, während die Wärme eins wird mit dem Zimmer und mit diesem das warme Zimmer herstellt. So kann deshalb Thomas (in 2. dist. 32. q. 1. art. 2. ad 2.) die Urgerechtigkeit nackt und schlechthin als eine „That der Natur“ bezeichnen (ratione ejusdam accidentis annexit), welche der Beschaffenheit und der Lage der Natur folgt wie die weiße Farbe der Mauer.

b) Derselbe Gebrauch in den Ausdrücken findet sich in Konzilien und in Vätern. Er ist nicht die Frucht unklarer Ideen, sondern weist im Gegenteil auf genau bestimmte Auffassung hin. Bald nämlich wird von der Urgerechtigkeit als von etwas Übernatürlichem gesprochen, bald wie von etwas Natürlichem; nämlich in den Grenzen der Natur dem Wesen nach Enthaltene.

In dem dogmatischen Schreiben Cölestins I. gegen die Semipelagianer an die Bischöfe Galliens, wo dieser Papst ankündigt, er wolle in Erinnerung bringen, was die Römischen Päpste und die Konzilien in Afrika gegen Pelagius und Cölestius entschieden haben, heißt es c. 4.: „In der Sünde Adams haben alle Menschen die natürliche Möglichkeit und Unschuld (naturalem possibilitatem et innocentiam) verloren.“ Der Papst hat dies aus Augustin (II. de gen. ad litt.), der da sagt, die Menschen hätten bei dem Verluste der ihrer Natur verliehenen Gaben verloren „das Können und die Möglichkeit der Natur“ (posse et possibilitatem naturae). Offenbar meint Augustin das posse non peccare, worin er dem Wesen nach die Urgerechtigkeit setzt.

Augustin folgt dem Apostel, der (Ephes. 2.) sagt, daß „wir von Natur — naturā — Kinder des Zornes seien“ und nennt deshalb, was zudem in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen ist — die Erbsünde das „peccatum naturae“.

Der nämliche Kirchenlehrer ruft (14. de verb. apost.) gegen Pelagius aus: „Warum entreißest Du dem unschuldigen Kleinen das Erb des Himmels? Was ist das für eine Gerechtigkeit Gottes? Sage, so frage ich Dich, was hat der kleine, welcher umgetauft stirbt, gesündigt, der gar keine Schuld (nach den Pelagianern) hat?“

Scheint es demnach, daß gemäß solchen Stellen die Urgerechtigkeit etwas Natürliches gewesen sei, so giebt es sowohl bei denselben wie anderen Autoren unzählige Stellen, welche deren übernatürlichen Charakter ausdrücklich betonen.

Durch Schuld seines freien Willens und gegen seine ursprüngliche Bestimmung sei der Mensch dem Tode verfallen, indem er die Gnadengabe, die ihn unsterblich machte, durch Ungehorsam verwirkte, sagt Tatian

(Orat. cont. Graec. 11.). Theophilus (ad Audolicum l. 2., c. 19—26.) bezeugt die Übernatürlichkeit des Urzustandes. Irenäus (de haer. 2. c. 23.) nennt den Urzustand „stola sanctitatis,“ das Kleid der Heiligkeit, das Adam durch Ungehorsam verloren. Klemens von Alexandrien (cohort. ad gentes c. 11.; paedag. 1., 6.); Gregor von Nazianz (orat. 38.); Basilius (de spir. s. c. 15.); Cyprian (de bono patientiae, a.); Leo der Große (serm. 1. de jejun. X. m.) und viele andere schließen sich in der verschiedensten Ausdrucksweise dem Rufe Gregors von Nyssa an (de opib. hom. 30.): „Kehren wir also zurück zu jener göttlichen Gnade, in welcher Gott am Anfange den Menschen schuf, als Er sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und unserem Gleichnisse.“

Dieser scheinbare Gegensatz gleicht sich aus, wenn der geschilberte Zusammenhang des Wesens der Urgerechtigkeit mit deren Quell und Wurzel festgehalten wird. Davon spricht Albertus der Große (2. S. th. tr. 14. q. 85.): „Ohne Zweifel hätten die Stammeltern nach Anselm die Urgerechtigkeit weiter fortgepflanzt in die Kinder. Diese Urgerechtigkeit aber ist ihrem Wesen nach nichts Anderes wie die zukömmliche Ordnung der natürlichen Kräfte untereinander (debitus ordo naturalium inter se, quo corpus ordinatur ad animam et anima ad rationem); kraft deren der Körper Beziehung hat zur Seele und die Seele zur Vernunft. Sie ward verursacht durch die Unverderbtheit (Heiligkeit) desjenigen, von dem die Fortpflanzung ausging, wenn die Sünde die Natur der ersten Eltern nicht verborben hätte. Die Geradheit der Natur (rectitudo naturae) hätte in keiner Weise die heiligmachende Gnade (justitiam gratuitam) fortgepflanzt. Denn letztere haftet in keiner Weise am Fleische, weder als bestimmende Form noch als Materialursache. Unmöglich wäre es, daß die Gnade im Fleische sei oder vom Fleische; da ihre Ursache nur Gott sein kann. Der Mangel des Ungehorsams und des Mißverdienstes ist im Fleische, indem er dasselbe verdirbt; und somit kann er mit dem Fleische weiter fortgepflanzt werden. Die Wirkung des Gehorsams aber ist in keiner Weise im Fleische, sondern bleibt als Verdienst bei Gott allein und kann deshalb mit dem Fleische nicht fortgepflanzt werden.“

Sagt deshalb Guil. Cstius (2. dist. 25. §. 6.), „die Urgerechtigkeit sei in ihrem Wesen natürlich;“ so hat er recht; — fügt er aber hinzu, „sie sei der reinen Natur geschuldet;“ so ist dies falsch. Diese beiden Dinge sind streng voneinander zu trennen. Steht bei Albertus dem Großen und anderen Autoren dieses „debitus“ so hat es, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht (vgl. oben bei Anselm), den Sinn von „zukömmlich“; „quia conveniebat Deo,“ sagte oben Anselm zur Erklärung; weil nämlich Gottes Güte und Macht zukömmlich war, nicht aber weil in der Natur selber eine Kraft bestand, deren Wesen es geschuldet gewesen wäre, daß die menschliche Natur gleich von Beginn die natürliche Vollendung hätte; besagt doch vielmehr „Natur“ nur einen Anfang, ein Geeignetsein für die entsprechende Vollendung. Gott, der Vollendung selber, entsprach es, daß die Naturen aus seiner Schöpferhand vollendet hervorgingen, da sie gemäß seiner Güte die Principien der von ihnen ausgehenden ähnlichen Naturen sein sollten.

Wir können, damit der hier gemachte Unterschied, welcher übrigens noch weiter ausgeführt und in seiner ganzen einschneidenden Gewalt dargethan werden muß, von vornherein keinerlei Mißverständnissen begegne, im „Natürlichen“ vier Bedeutungen unterscheiden, in denen es gebraucht wird.

Es wird 1. Jenes als „natürlich“ bezeichnet, wozu im Stoffe selber die Kraft und das Vermögen enthalten erscheint, so daß aus dem Stoffe und der bestimmenden Wesensform zusammen sich die Kraft ergibt, der gemäß das betreffende Sein naturgemäß thätig ist; wie z. B. dies bei allen leblosen Körpern, den Pflanzen und den Thieren der Fall ist. In diesen Wesen ist alle wirkende Kraft an den Stoff förmlich gebunden, so daß notwendigerweise ebenso der Stoff auf die Form angewiesen ist, um zu sein und zu wirken, wie umgekehrt die Form auf den Stoff. So tritt in die wesentliche Thätigkeit des Auges, des höchsten äußeren Sinnes, das stoffliche Organ ein; und das Zeichen davon ist, daß zu heftiges Einwirken des Lichtes auf das Organ die Sehkraft zugleich nimmt; während je höher die Wahrheit ist, die jemand versteht, desto durchbringender und mächtiger die Vernunft wird. Hier ist „natürlich“ durchaus gleichbedeutend mit „notwendig“; Thomas bezeichnet solche Wesens- oder Eigenschaftsformen als solche, die „aus dem Vermögen des Stoffes herausgearbeitet werden,“ *eductae ex potentia materiae*, wie etwa der Holzschnitzer die Statue aus dem Vermögen des Holzes herausbildet.

Darauf folgt 2. jenes „Natürliche“, wo der Stoff keinerlei Vermögen im Verhältnisse zur Wesensform hat, keinerlei Kraft nämlich in sich enthält, welche zu der Wesensform hinzutreten müßte, damit diese das Wesen ihrer Thätigkeit entfalte. Dieses „Natürliche“ wird gebildet von der Vernunft als bestimmender Wesensform und dem Stoffe als dem bestimmbaren Körper; es faßt sich zusammen im Menschen. Die wesentliche Thätigkeit der Vernunft als der Wesensform ist hier ganz unabhängig vom Stoffe, insoweit die innere Natur dieser Thätigkeit, der vernünftigen nämlich, in Betracht kommt. Der Stoff giebt nur den Gegenstand und ist insoweit naturgemäß mit der Vernunft verbunden; in das Innere der vernünftigen Thätigkeit tritt er in keiner Weise ein. Daß im Menschen die Vernunft als bildende Wesensform mit dem Stoffe verbunden ist, das hat nicht im mindesten im Stoffe selber irgend einen Anhalt und Anlaß. Dafür bietet der Stoff nicht die geringste Kraft. Das ist ganz und gar begründet in der „Güte und Macht Gottes,“ um mit Anselm zu reden. Trotzdem aber ist es der Wille des Schöpfers, daß die Vernunft mit dem Stoffe eine eigene und eigenliche Natur bilde im Menschen und daß somit diese Verbindung eine natürliche sei. Und deshalb ist, auf Grund allein der Anordnung des Schöpfers der Natur und nicht im geringsten weil der Stoff an sich dazu drängte; nur weil der Schöpfer einmal wollte daß es eine menschliche Natur gebe; — deshalb ist mit dem menschlichen Samen, dem Werkzeuge für die Fortpflanzung der menschlichen Natur, solange kein natürliches Hindernis sich entgegenstellt, auch die Fortpflanzung der Vernünftigkeit auf natürlichem Wege gegeben.

Diesem Grade des „Natürlichen“ schließt sich 3. an der des Urzustandes der natürlichen Vollendung. Dieser sollte von der Gerechtigkeit abhängen. Die Gerechtigkeit aber ist im freien Willen ihrer Natur nach. Die Fortpflanzung der Gerechtigkeit also mußte von einem freien Willen abhängen, nämlich von dem freien Entschlusse, Gott zu gehorchen oder nicht, in demjenigen, der an der Spitze der Fortpflanzung stand. Wie bei der Vernunft hing ihre Verbindung mit einer stofflichen Natur rein von der Güte Gottes ab; das besagt eben die Vernunft im Menschen selber, daß die Vollendung der Natur in ihrem Bereiche nicht der Anfang derselben zu sein braucht. Soweit die Vernunft mit dem Stoffe eine natürliche Einheit bildet, ist da nichts, was zu dieser Gerechtigkeit drängte oder gar sie

forderte. Aber natürlich war trotzdem diese Gerechtigkeit, weil sie der fortzupflanzenden Natur als einer fortzupflanzenden folgen mußte. Sie mußte zugleich übernatürlich sein in ihrem Princip, denn Gott zu gehorchen vermochte der freie Wille nur kraft der Gnade; und davon eben war die Wirkung der dauernde Bestand dieser Gerechtigkeit. Mit der Vernünftigkeit stand demnach die Urgerechtigkeit auf derselben Stufe des „Natürlichen“, inwiefern die Unmöglichkeit des Forderns von Seiten des Stoffes erwogen wird und somit rein die Güte Gottes in Betracht kommt. Sie ist von der Vernünftigkeit unterschieden, insoweit die Vernunft zu einer einheitlichen Natur mit dem Stoffe vereinigt wurde und somit dem Samen an und für sich immer folgen mußte; — die Gerechtigkeit aber, ihrem Wesen nach, vom Willen abhängig ist und somit, da es sich um eine Gerechtigkeit handelte, die eine der ganzen Natur verliehene Gabe sein sollte, von dem Willen des ersten Principis für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

Endlich ist 4. noch „natürlich“ die Beziehung der Menschnatur zu keinerlei beschränktem Zwecke und somit zum allumfassenden Gute als dem Gesamtbesten der ganzen Natur. Das „Himmelreich“, wie Augustin in der eben citirten Quelle gegen Pelagius behauptete, das regnum Dei, ist der einzige und letzte Zweck der Menschnatur. Aber es besteht in dieser keinerlei natürliche Kraft, die es beanspruchen oder fordern oder auch nur darauf zeigen kann. Sterben Kinder ohne Taufe, so kommen sie nicht zu einem natürlichen Zwecke, zu einer vita aeterna etwa, wie Pelagius dies nannte; sondern sie gehen auf Grund der Schuld in ihrer Natur des dieser Natur eigenen Zweckes verlustig. Und bestände eine solche Schuld nicht, so fühlt sich eben Augustin gedrungen auszurufen: „Wo wäre dann die Gerechtigkeit Gottes, daß er solchen Kindern das Reich Gottes entzöge, in denen keine Sünde wäre?“ Ober er antwortet, wie wir früher gesehen, daß auch dann Gott nicht zu tadeln wäre; denn die Güter, die er den Kindern bereits gegeben, seien von diesen in keiner Weise verdient gewesen, daß diese selben Güter Ihn noch verpflichteten, ein höheres Gut zu geben; womit er nur eben sagt, die Menschnatur habe als alleinigen Zweck „das Reich Gottes“ und nicht wie Pelagius einen eigenen natürlichen; aber sie besitze nicht die Kraft in sich, ihn zu erreichen und Gott wohne demgemäß keine Verbindlichkeit inne, diesen Endzweck zu geben. Die Erbsünde, so in diesen Stellen Augustin, erkläre freilich dies Alles am leichtesten und natürlichsten; und halte von vornherein jeden begründeten Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes fern.

Das Wesen der Urgerechtigkeit ist also in der Weise natürlich, daß dasselbe von sich aus irgend welchen Anspruch der Natur und auf Grund dessen ein Geschuldetsein abweist, sondern auf einen übernatürlichen Ursprung hindeutet; jedoch auch auf der anderen Seite, obgleich mit ihm die Vollenbung der Natur als Natur verbunden ist, in sich nichts enthält, was eine Teilnahme an der Natur Gottes besage.

c) Die heilige Schrift selbst stimmt mit dieser Auffassung in hervorragendem Maße überein. Sie spricht bei der Erschaffung des Menschen wie von etwas ganz und gar natürlich miteinander Verbundenem: von der Fortpflanzung einerseits und von der vollendeten Herrschaft über die stoffliche Natur andererseits als den unmittelbaren Folgen des Segens Gottes: „Und es segnete sie Gott und sprach: Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde, und unterwerfet sie; und herrschet über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle Thiere, die sich bewegen auf Erden.“ Was der Mensch jetzt für Gewalt über die Thiere hat, das kann wohl kaum Herrschaft

genannt werden. Es ist ein schwacher Rest davon, insoweit der Mensch wohl alle Tiere zu fangen und zu zähmen versteht und somit kraft seiner Vernunft jegliche Klugheit derselben in ihrer Verteidigung und in ihrem Angriffe überträgt; — aber mit wie viel Mühe, mit wie viel Gefahr, mit wie viel Zeit und Geduld ist dies nun verbunden! Und der Herr erläutert weiter die Unterordnung des Niederen unter das Höhere: „Und es sprach Gott: Siehe; ich habe euch gegeben alles Kraut, das seinen Samen auf Erden mit sich bringt, und alle Bäume, die in sich den Samen haben, um ihre „Arten“ fortzupflanzen, daß sie euch seien zur Speise: und ebenso allen Tieren der Erde und allen Vögeln des Himmels und Allem, was sich bewegt auf Erden und eine lebendige Seele hat, damit sie zu essen haben . . . Und es sah Gott, was Er gemacht hatte und es war sehr gut;“ d. h. damit war die Vollendung gegeben, die ungestörte Herrschaft des Menschen über die Tiere, der Tiere über die Pflanzen, der Pflanzen über das Leblose, auf daß so das Niedrigere durch das Höhere, das Vernunftlose durch die Vernunft vollendet werde und danach Jegliches zum Gesamtbesten je nach seiner Natur beitrage.

Auf den übernatürlichen Ursprung aber deutet die Schrift hin, wenn sie sagt: „Gott schuf den Menschen als einen unsterblichen; und nach dem Bilde seiner Ähnlichkeit machte Er ihn: durch den Neid des Teufels aber trat der Tod in die Welt.“ (Sap. 2.) Denn wenn der Tod eine Folge des Neides des Teufels, d. h. der Sünde, ist, so kann die Unsterblichkeit nicht in der Natur ihren unmittelbaren Ursprung haben.

Auf Beides zusammen, das natürliche und übernatürliche Moment, resp. auf deren innigste Verbindung, weist die Schrift mit den Worten in Ekkli. 17.: „Gott schuf aus Erde den Menschen und nach seinem Bilde machte Er ihn . . . Er schuf aus ihm seinen ihm ähnlichen Beistand: den Rat und die Sprache und die Augen und die Ohren, und ein Herz gab Er ihnen, um Nützliches sich auszudenken; und mit Wissenschaft füllte Er an ihre Vernunft. Die Wissenschaft des Geistes schuf Er in ihnen, mit mutigem Sinne erfüllte Er ihr Herz, und Gutes und Böses zeigte Er ihnen. Sein Auge hielt Er gerichtet auf ihre Herzen, daß Er ihnen die Großthaten in seinen Werken zeige, daß sie loben den Namen der Heiligung und selber verherrlicht werden in seinen Wunderwerken, daß sie erzählen, was Er Großartiges vollbracht. Er fügte noch hinzu heilige Zucht und machte sie zu Erben des Gesetzes des Lebens. Ein ewiges Testament stellte Er für sie auf und schloß mit ihnen einen Bund für alle Ewigkeit; seine Gerechtigkeit und seine Ratschlüsse stellte Er ihnen vor.“

Die Schrift faßt dann alle die verschiedenen Momente des Urzustandes in den kurzen, aber so recht bezeichnenden Worten zusammen: „Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum;“ wo das Wort *rectus*, aufrecht, gleichbedeutend ist mit „gerecht“; vgl. Deut. 2, 4; Ps. 24, 8; Ps. 91, 16; Job. 1, 1; Ps. 50, 12; Ps. 7, 11; Ps. 35, 11; Ps. 111, 2; Ps. 106, 42; Ps. 139, 14 zc.

Schließen wir diese Darlegung der Urgerechtigkeit mit den Worten des heiligen Thomas: <sup>1)</sup> „Der Mensch war bei seiner Erschaffung so ein-

<sup>1)</sup> Opuse. 2. c. 185.: „Homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animae subjectum; rursusque inter partes animae interiores vires rationi absque repugnantia subjoicerentur, et ipsa ratio Deo esset subjecta. Ex hoc autem quod corpus erat animae subjectum, contingebat, quod nulla passio in homine posset accidere, quae dominio ani-

gerichtet, daß der Leib ganz und gar der Seele unterthan war; und wiederum unter den Kräften der Seele die niederen ohne Widerstreben der Vernunft unterstanden und diese selbst, die Vernunft, Gott unterworfen war. Weil aber der Leib unterworfen war der Seele, daher rührte es, daß keinerlei Leiden im Menschen hervortreten konnte, welches dem Herrschen der Seele über den Leib widerstritten hätte; und so hatte auch der Tod und die Krankheit keine Stätte im Menschen. Ebenso war infolge der Unterthänigkeit der niederen Kräfte unter die Vernunft im Menschen eine durchaus ungestörte Ruhe des Geistes; und durch keine unregelmäßigen Bewegungen der Sinne ward die Vernunft verwirrt. Und weil die Vernunft Gott gehorsamte, bezog der Mensch Alles auf Gott wie auf den letzten Endzweck. Darin nun bestand die Gerechtigkeit und Unschuld des Menschen. Die letztgenannte von diesen drei Arten Unterwürfigkeit aber war die Ursache der zwei anderen. Denn nicht kam dies von der Natur des Körpers, insoweit die ihn zusammensetzenden Elemente betrachtet werden, daß eine Auflösung oder sonst ein dem Leben widerstrebendes Leiden in ihm keine Stätte fand; war doch der Körper aus einander entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt. Ähnlich kam es nicht von der Natur der Seele, daß die sinnlichen Kräfte ohne Widerstreit der Vernunft unterthan waren; richteten sich doch die sinnlichen Kräfte auf das für den Sinn Ergögliche, soweit ihre Natur in Betracht kommt, und dieses dem Sinne Ergögliche ist in vielen Fällen der Vernunft entgegen. Also kam dies Alles von der genannten höheren Kraft, nämlich von der Gottes, welcher, wie Er über alles Verhältnis des Körpers und der körperlichen Kräfte, zu welchen die Sinneskräfte gehören, hinausgreitend die vernünftige Seele mit dem Körper verband, so auch der vernünftigen Seele die Kraft verlieh, daß sie über alles Verhältnis des Körpers hinaus sowohl ihn zusammenhalten könnte ebenso wie auch die Sinneskräfte, in der Weise wie dies der Würde der vernünftigen Seele als einer von Natur leitenden Kraft zukam. Damit also die Vernunft das

---

mae super corpus repugnaret; unde nec mors nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas; quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat subjecta Deo, homo referebat omnia ad Deum sicut ad ultimum finem; in quo ejus justitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum: non enim hoc erat ex natura corporis, si ejus componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecunque passio vitae repugnans, locum non haberet; cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter non erat ex natura animae, quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subirentur; cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui, sicut animam rationalem corpori conjunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cujusmodi sunt vires sensibiles, transcendens; ita dedit animae rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competeat. Ut igitur ratio inferiora sub se contineret, oporteret quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo praedictam virtutem habebat supra conditionem naturae. Fuit igitur homo sic institutus, ut nisi ratio ejus subduceretur a Deo, neque corpus ejus subduci poterat a nutu animae neque vires sensibiles a rectitudine rationis: unde quaedam immortalis vita et impassibilis erat; quia scilicet nec mori nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat, voluntate ejus nondum confirmata per adeptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati."

Niedrigere unter sich in seinen Schranken hielt, mußte sie fest und zuverlässig Gott unterworfen sein, von dem ja sie die vorgenannte Vollgewalt besaß über die Beschaffenheit der körperlichen Natur, mit der sie naturgemäß verbunden war, hinaus. So war nun der Mensch in der Weise eingerichtet, daß, wenn seine Vernunft nicht dem Gehorsame Gott gegenüber entzogen wurde, auch sein Körper nicht davon entfernt werden konnte daß er dem Winke der Seele folge, und ebensowenig die niederen Kräfte daß sie von der Geradheit der Vernunft abwichen. Es bestand also da ein gewisses unsterbliches und leidensloses Leben, weil der Mensch nämlich vermochte, nicht zu leiden und nicht zu sterben, wenn er nicht sündigte. Sündigen aber konnte er; denn sein Wille war noch nicht gefestigt durch den Besitz des letzten Endzweckes; und diesen Fall vorausgesetzt konnte der Mensch leiden und sterben.“

## Viertes Kapitel.

### Die Erbsünde und die Natur der unbefleckten Empfängnis.

Nr. 53.

Einleitende Vorbemerkung über den Titel „seligste Jungfrau“.

Wir nähern uns dem der ersten Unterabteilung vorgesezten Zwecke, nämlich die Natur der unbefleckten Empfängnis darzulegen. Hat die unbefleckte Empfängnis der Mutter Gottes die Urgerechtigkeit zurückgegeben, so daß sie wie Adam, mit einer vollendeten Natur begabt, aus Gottes Händen hervorging? Das kann niemals behauptet werden. Gebührte ihr als einer Tochter Adams die Urgerechtigkeit? Wie jedem anderen Menschen; denn Adam hatte sie für alle Menschen, die mittelst Fortpflanzung von ihm ausgehen sollten, empfangen. Besaß Maria also eine Vollendung nicht, die ihr als Tochter Adams gebührte? Ohne Zweifel fehlte ihr die Urgerechtigkeit, die kraft besonderer Güte Gottes in Adam dem von Adam ausgehenden Menschengeschlechte geschuldet war. Besitzt aber vor Gott jemand nicht, was ihm gebührt, so beruht dies jedenfalls auf einer Schuld. Maria also nahm, soweit ihre Natur in Betracht kommt, eben auf Grund aber nur auch auf Grund der Fortpflanzung, an der Schuld Adams teil. Etwas Anderes ist es, die Person Marias in Betracht zu ziehen.

Stellen wir es jetzt zuvörderst als etwas Unzweifelhaftes hin, daß nie behauptet werden kann, in Maria sei die Urgerechtigkeit gewesen; oder vielmehr, da dies wohl so naht und schlechthin niemand behaupten wollte, machen wir uns recht gegenwärtig, wie in Folge eines einzig dastehenden Vorrechts Marias die Urgerechtigkeit gar nicht in ihr gewesen sein kann.

Maria wird als die reinste Jungfrau gepriesen. Genauer; die Kirche nennt Maria die Jungfrauschaft: „O heilige und unbefleckte Jungfrauschaft,“ so singt sie im Offizium der Mutter Gottes, „mit wie großem

Lobe soll ich Dich erheben!“ Das will sagen, Maria hätte die Jungfrauschaft in so hohem Grade besessen, daß alle anderen Stufen derselben in den verschiedenen Heiligen nur eine gewisse, mehr oder minder hohe Teilnahme an der Jungfrauschaft Marias gewesen seien; wie alle Wärme nur Teilnahme am Feuer ist, das da seinem innersten Wesen nach, also ohne Grenzen, Wärme hat; oder wie alles Beleuchtete Teilnahme am Licht ist, das seiner innersten Natur nach und deshalb ohne Grenzen leuchtet und demnach, wie viele Gegenstände auch immer man ihm entgegenhält, dieselben zu sichtbaren macht, ohne je erschöpft zu werden.

Der Charakter der Jungfrauschaft ist geradezu das Fundament für alle übrigen Vorzüge und Vorrechte Marias. Deshalb fährt die Kirche in ihrer Lobpreisung fort: „Denn, ihn da Himmel und Erde nicht fassen können, hast Du in Deinem Schoße getragen.“ Also deshalb können wir nie genug preisen die heilige Jungfrauschaft Marias, weil dieselbe es verdient hat, mit der Mutterwürde verbunden zu werden. Auf Grund der unendlich vollkommenen Jungfrauschaft Marias ward sie zur Muttergotteswürde berufen; so groß war das einzig dastehende Verdienst der Jungfrauschaft in Maria. Deshalb ist auch unter den Christen gleichsam ihr Eigennamen: die Jungfrau. Jeder versteht, wenn von der „Jungfrau“ gesprochen wird, daß dies Maria sei. Es wird damit wie in einem Worte die Höhe der Vollkommenheiten und die Summe der Vorrechte ausgesprochen, die sich auf dieser Grundlage aufbauen; es wird damit die Quelle aller Verdienste Marias ausgebrückt.

Nun gerade die Jungfrauschaft war im Stande der Ungerichtigkeit gar kein Verdienst, gar kein Lob, gar kein Vorrecht.

<sup>1)</sup> „Wenn Adam nicht gesündigt hätte,“ so Thomas mit nie verleugener Folgerichtigkeit, „so würde die Jungfrauschaft nicht die mindeste Vollkommenheit zur ehelichen Keuschheit hinzugefügt haben. Denn die Ehen wären dann ehrbar gewesen, das Bett unbesleckt, da kein Schmutz ungeordneter, d. h. der Vernunft zuvorkommender, Begierlichkeit vorhanden gewesen wäre. Daher wäre in diesem Stande die Jungfrauschaft nicht bewahrt worden.“

Und er giebt davon in einer anderen Stelle den Grund an:<sup>2)</sup> „Im Urzustande wäre die Reinheit des Geistes nie getrübt worden, weder durch unerlaubtes Zusammenleben noch dadurch daß im ehelichen Zusammenleben selber, wegen der Festigkeit der Leidenschaft, die Vernunft nicht die Herrschaft hat, sondern vielmehr ihre Thätigkeit gelähmt wird. Die bloße

<sup>1)</sup> 4. dist. 49. q. 5. art. 3., q. 1. ad 3.: „Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem addidisset supra continentiam conjugalem; quia fuissent tunc nuptiae honorabiles, torus immaculatus, nulla concupiscentiae foeditate existente; unde virginitas tunc servata non fuisset.“

<sup>2)</sup> 2. dist. 20. q. 1. art. 2.: „Ad perfectionem virginitatis duo concurrunt: scil. integritas carnis cum integritate mentis, quorum alterum, scil. integritas mentis honorabilius est, reliquum virginitati essentialius. Dicendum ergo, quod in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis, etiam in primo statu. Sed integritas mentis contingit solvi dupliciter: vel quantum ad habitum, et sic solvitur per illicitum concubitum, qui tollit habitum castitatis; vel quantum ad actum, et sic in statu post peccatum solvitur etiam per concubitum matrimoniale, eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo statu vero neutro modo integritas mentis soluta fuisset; sed sola integritas carnis, cui praeponderasset foecunditas prolis.“

Reinheit und Unversehrtheit des Fleisches wäre da durch das eheliche Zusammenleben verletzt worden; dem aber hätte vorangestanden die Fruchtbarkeit des Fleisches.“

Gilt also die Jungfrauschafft als etwas Preiswürdiges, so ist damit von vornherein notwendig die ganze Ungerechtigkeit von der betreffenden Seele ausgeschlossen. Bei Maria aber baut sich alle Vollkommenheit auf dieser, nämlich auf der heiligen Jungfrauschafft, auf. Also ist gerade bei ihr weniger noch wie bei anderen von einer Ungerechtigkeit die Rede. Diese beiden Dinge schließen sich vielmehr geradezu aus: die Vollendung der Ungerechtigkeit und die Vollendung in der Jungfrauschafft. Die letztere ist ein ganz und gar anderes Princip von Vervollkommnung wie die erstere. Dies wird noch eindringlicher, wenn wir den Grund für das Verdienst der Jungfräulichkeit etwas eingehender betrachten.

Worauf begründet sich die natürliche Weiterverbreitung der Erbsünde? Auf die Unbotmäßigkeit der sinnlichen Begierlichkeit, wie Anselm bemerkte. In dieser Unbotmäßigkeit offenbart sich eben die Schuld, d. h. das Verschulden, daß man nicht mehr die Ungerechtigkeit hat, wodurch die sinnlichen Begierden nur nach und gemäß der Vorschrift und dem Befehle der Vernunft sich äußerten. Auf Grund der Unbotmäßigkeit der sinnlichen Begierden wird die Erbschuld fortgepflanzt; denn es wird damit fortgepflanzt jene Natur, welcher kraft Gottes Güte in Adam die Herrschaft über die Begierde geschenkt ward, auf daß sie dieselbe immer behalte; jene Natur wird also fortgepflanzt, der von Adam aus die Ungerechtigkeit geschuldet ist, nachdem Adam sie verloren; in ihr, in dieser Natur, ist die Schuld, daß sie diese Gerechtigkeit nicht mehr hat. Das Werkzeug der Fortpflanzung also, die sinnliche Begierde, ist auch das Werkzeug der Weiterverbreitung der Schuld, die in der Natur liegt; denn sie sollte die Gerechtigkeit in sich haben und es ward ihr die Kraft gegeben, sie in sich zu bewahren.

Das Verdienst der Jungfrauschafft aber fängt eben da an, wo die Naturschuld sich am meisten offenbart. Für sie existiert in der Natur, wo sie ist, die Unbotmäßigkeit der Begierde, welche in Adam verschuldet worden; und dieser Unbotmäßigkeit stellt sie sich, die Jungfrauschafft, als der vollendete Feind, gegenüber: Sie will gar nichts zu thun haben mit solcher Begierde; sie entzieht ihr alle Nahrung; sie ist Verdienst, weil der Feind vorhanden ist. Wäre der Feind nicht da, nun so wäre die Jungfrauschafft unnütz. Eben weil der Feind besteht, so sucht ihn die Jungfrauschafft da auf, wo er am ersten und am meisten sich offenbart und streckt ihn nieder. Sie ist zu gleicher Zeit ein Zeugnis für die Existenz des Feindes und für dessen Vernichtung. Sie ist die Anführerin im Kampfe, indem sie den Feind in seinen am meisten offenbaren und gefürchteten Waffen angreift; auf ihr bauen sich nach dieser Seite hin, d. h. mit Rücksicht auf den Kampf gegen die Folgen der Erbschuld, die anderen Tugenden auf.

Maria ist die Jungfrauschafft selber. Denn sie hat in vollendetster Weise den Feind in sich geschlagen. Keine Regung durfte dieser von sich geben. Keinen Laut durfte er vernehmen lassen. So stark trat „die Jungfrau“ ihm entgegen, daß sie auch die allererste Äußerung von ihm sogleich unterdrückte. Nicht die Vernunft mehr herrschte in dieser Jungfrau, wie in Adam; aber die Gnade des Höchsten, die Gnade der unbefleckten Empfängnis. Und diese Gnade war im ersten Augenblicke über alle Natur hinaus derartig stark, daß sie sogleich bis zum Sinnlichen, bis zum Körperlichen hin, mit ihrem thatkräftigen Lichte durchdrang und da von vorn-

herein Alles, die gesamtten Fähigkeiten, nicht zwar der Vernunft, sondern der Gnade unterwarf und eine volle Herrschaft der Liebe Gottes einrichtete. In Christus wird nie die Jungfräulichkeit als besonderes Vorrecht hervorgehoben; denn sie war notwendigerweise mit Ihm verbunden, sein Fleisch war nicht von der fortpflanzenden Kraft Adams, sondern gebildet und gesformt vom heiligen Geiste. Maria aber ist zu allererst „die Jungfrau“; da liegt die Wurzel ihrer Verdienste und Herrlichkeiten, denn sie stammte von Adam ab; der Feind war in ihr, aber gebändigt vom Beginne an und zwar eben gebändigt durch die vollendetste, reinste Jungfräulichkeit Marias, jener Kraft, die der ersten Küßerung des Feindes ihrer Natur nach entgegentritt.

Wir brauchen nur Maria selbst zu befragen. Welchen Wert mißt sie ihrer Jungfrauschaft bei? Sie erhebt dieselbe sozusagen über die Muttergotteswürde. Denn als der Erzengel zu ihr gesprochen: „Siehe; Du wirst empfangen und einen Sohn gebären und wirst seinen Namen nennen Jesus. Dieser wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden und es wird Ihm geben Gott der Herr den Thron Davids, seines Vaters, und Er wird herrschen im Hause Jakob in Ewigkeit und seiner Herrschaft wird kein Ende sein;“ da jubelte Maria nicht laut auf, daß endlich der Erlöser, welcher seit Jahrtausenden verheißen war, kommen sollte; sie dankte nicht Gott für die unerhörte Gnade, daß sie über die Cherubim und Seraphim erhöht, Gott am nächsten stehen sollte als Mutter des fleischgewordenen göttlichen Wortes. Nein; wie unberührt von all dieser Herrlichkeit sprach sie: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne!“

Wie kann die heilige Jungfräulichkeit höher gestellt werden als es mit diesen Worten geschieht! Wie kann die Verdienlichkeit der ewigen Jungfrauschaft lauter gepriesen werden als Maria es hier thut! Du sprichst, sagt sie gleichsam zum Engel, von einem Sohne, den ich haben soll; daß dieser Sohn König sein wird und zwar König auf dem glorreichsten Throne, dem Throne Davids, des Propheten, des großen Feldherrn, des Hirten seines Volkes, des Lieblings Gottes, des ersten Büßers, des Gründers einer großen Herrscherfamilie, die lange Jahrhunderte den Scepter gehalten und zu der ich selber gehöre; — ich ziehe dem vor, Jungfrau zu bleiben. Du sprichst davon, daß dieser Sohn noch zum Ruhme Davids ganz neuen Ruhm hinzufügen werde, denn er werde herrschen in Ewigkeit und nie mehr werde der Scepter von Juda genommen werden; — ich ziehe vor, Jungfrau zu bleiben, anstatt einem solchen Sohne das Leben zu geben. Du sprichst davon, dieser Sohn werde der Sohn des Allerhöchsten zugleich und mein Sohn sein, Er werde Jesus heißen, d. i. Erlöser, in Ihm also, dem Verheißenen, werden gesegnet sein alle Geschlechter der Erde; — dem Allem ziehe ich vor, Jungfrau zu bleiben.

Aber wo hatte denn Maria gelernt, die heilige Jungfräulichkeit so hochzuschätzen und so zu empfehlen wie niemals eine Tugend empfohlen worden ist? Nicht die Natur in ihr hatte das gelehrt; und keine auch noch so vollendete Natur hätte sie das lehren können.

Nein; der Engel hebt nicht, da er sie grüßt, die königliche Familie, aus der sie stammt, hervor, nicht ihre körperliche Schönheit, nicht die Gaben ihres Geistes, nicht ihren herrlichen Namen. Glänzender wie ihr Geschlecht, herrlicher wie alle Schönheit, erhabener wie alle Kenntnis, reicher wie alle Schätze ist die Gnade. Der Engel nennt nicht einmal im Beginne ihren Namen; er redet sie an: „Gnadenvolle“: „Sei gegrüßt, Gnadenvolle.“ Die Gnade hatte Maria gelehrt, daß die heilige Jungfräulichkeit bis auf den

Tod treffen sollte den Feind des Menschengeschlechtes. Schrankenlos ergoß sich das Elend durch die Unbotmäßigkeit der sinnlichen Begierde in die Menschennatur; schrankenlos erhob sich in Maria die Jungfrauschast als Gebieterin gegen alle ungerichtete Begierlichkeit in schrankenloser Gnadenkraft. „Du bist voll der Gnade,“ sagt der heilige Engel. Denn von vornherein hatte sie mit Füßen getreten die Schlange; ehe diese noch ihr Haupt erheben konnte, lag dieses schon zertreten da von jungfräulichem Fuße, wie die Kirche singt am Feste der unbesleckten Empfängnis: „Heute ist die unbesleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria; die mit jungfräulichem Fuße das Haupt der Schlange zertreten hat.“

In allseitiger Vollgewalt stand Maria im ersten Augenblicke da gegenüber allen sinnlichen Kräften in ihr; und dies war keine Vollgewalt mehr wie in Adam. Nein; es war eine Vollgewalt, die es in sich hatte, unwiderruflich zu dauern. „Voll der Gnade“ war Maria; denn der ganz und gar zerrütteten Natur stellte sie gegenüber die Fülle der Gnade, die ihren Willen ganz und gar heiligte und mit Gott verband. „Voll der Gnade“ war Maria. Denn wie die Sünde dadurch ihre Macht gezeigt, daß sie alle Kräfte im Menschen, selbst die rein körperlichen, die rein und bloß natürlichen, zu ihren Werkzeugen, zu Werkzeugen ihrer Herrschaft machte; so besaß Maria im ersten Augenblicke ihres Daseins so viele Gnade, daß alle Kräfte in ihr der Sünde sich entgegenstellten, selbst die rein körperlichen, die rein natürlichen, und den Eintritt der Sünde in das Herz, in den Willen Marias hinderten. „Voll der Gnade“ war Maria. Denn wie die Menschenkinder von vornherein auf Grund der sündigen Natur „Kinder des Zornes“ wurden, so ward Maria von vornherein nicht nur Kind Gottes, so daß sie keinen Augenblick Kind des Zornes war, sondern sie erhält die Kraft, niederzutreten in sich selbst alle durch Jahrtausende hindurch aufgehäuften Macht der Sünde in ihrer eigenen menschlichen Natur.

„Deshalb,“ so Damascenus (orat. 1. de Mariae nativ.), „mußte wie zum Vorzeichen Maria von einer unfruchtbaren Mutter geboren werden; denn die Natur genügte nicht, um sie zu gebären, weil die Gnade sie ganz als ihr Eigentum beanspruchen sollte. Die Gnade wollte ganz und gar ihr Werk aus Maria machen; sie wollte in diesem Werke alle ihre Kräfte ansfirengen, alle ihre Schätze wollte sie in Maria ergießen, ist man versucht zu sagen, wenn der Urheber der Gnade nicht unendlich wäre.“ „Übergehen wir,“ mahnt Gregor von Neucasarea, „in Maria alle Güter, welche die Natur da ausgestreut hatte, denn von der Gnade war Maria aus allen Geschlechtern ausgewählt worden.“ (1. de annunt.)

Mag der Nazianzener (tragoedia de Christo patiente) ausrufen, „Maria gehe in Schönheitsglanz allen voran.“ Mag Anselm (de orat.) sich wundern: „O Jungfrau, schön anzusehen; staunenswert zu betrachten; o Jungfrau, wunderbar in ganz einziger Weise und einzig in wunderbarer Weise!“ Mag Andreas von Jerusalem sie nennen „eine Statue, die Gott selber geschnitten hat;“ Hugo von St. Viktor sie begrüßen als „ganz und gar süß, voll von Annehmlichkeit, einzig schön, überaus wohlgestaltet;“ und Gregor von Nikomedien als „die schönste Schönheit aller Schönheiten“ und „als den höchsten Schmuck alles Schönen;“ — wir wollen auf den Grund all dieses Preises sehen und in Maria die „Gnadenvolle“ mit dem Engel begrüßen. Denn auch sie, die reinste Jungfrau, „suchte nur Gnade bei Gott und fand sie;“ die Gnade allein in Maria hat nicht nur die himmlischen Engelscharen zu lauter Bewunderung hingerissen, sondern Gott gewissermaßen

auser sich gebracht und auf die Erde gezogen. Denn so sagt Paulus: „Da Er in der Natur Gottes war, hat Er sich selbst zu nichte gemacht, hat Knechtsgestalt angenommen und ist Mensch geworden.“

Worin aber diese Gnadenfülle wurzelte, das erzählt Maria selber. Ihre erste Äußerung ist: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne!“ Die Sorge um die Jungfräulichkeit ist ihre erste Sorge; darauf richtet sich ihre vorzüglichste Liebe. Denn mit ihr, der heiligen Jungfrauschafft, ausgestattet, hat sie glorreich den Feind ihrer Seele und unserer aller Feind vom ersten Augenblicke ihres Seins an niedergehalten, ohne daß dieser auch nur einen Schatten von Gift jemals in ihre Seele werfen konnte.

Ist nun die heilige Jungfräulichkeit in Maria als die Grundlage ihrer Verdienste und Vorrechte von vornherein der allerklarste Beweis, daß in Maria die Ungererechtigkeit ihrer Substanz nach nicht gewesen; so scheinen die Evangelien, so wenig sie von Maria reden, gleichsam darauf Bedacht genommen zu haben, zu berichten, wie auch die Folgen der Ungererechtigkeit in Maria nicht bestanden.

Eine Folge der Ungererechtigkeit in der Vernunft war die natürliche Irrtumslosigkeit. Maria aber hat sich geirrt bei der Hochzeit von Kana, als der Herr auf ihre Frage erwiderte: „Weib, was habe ich mit Dir zu schaffen;“ denn sie glaubte, als Mutter Ihm in der Offenbarung seiner göttlichen Macht gebieten zu können. Ebenso hat sie sich geirrt, als sie den zwölfjährigen Knaben Jesus suchte, „meinend, er sei bei der Reisegesellschaft,“ während Er im Tempel war; und als sie Ihm da, nachdem sie Ihn gefunden, wie einen Vorwurf machte: „Sohn; warum hast Du uns das gethan?“ worauf ihr der Heiland wie etwas Selbstverständliches erwiderte: „Wusstet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“

Auch die Herrschaft über die Natur, wie sie Adam hatte, war nicht in Maria. Denn erstens ist sie die Schmerzensmutter; und dann war sie dem heiligen Joseph unterstellt, so daß selbst die Botschaft des Engels, nach Ägypten zu fliehen, nicht an sie, die eigentliche Mutter des Herrn, bestellt wird, sondern an den heiligen Joseph, der nur Nährvater war. Also war in Maria nicht, was wir oben als Leidenslosigkeit bezeichnen haben.

Den vom sinnlichen Teile ausgehenden Leidenschaften war Maria auch unterworfen. Denn „sie fürchtete und ward verwirrt,“ als der Erzengel sie so wunderbar begrüßt hatte; somit machte sich in ihr die Leidenschaft der Furcht, deren Gegenstand ein Übel ist, geltend, was mit der Ungererechtigkeit nicht verträglich ist. Ebenso sagte ihr Simeon: „Deine Seele wird ein Schwert des Schmerzes durchdringen“ und weisagte ihr mit diesen Worten ihre Todesangst unter dem Kreuze.

Endlich war sie den Fesseln des Todes unterworfen; denn rein aus freiem Willen ist nur jener gestorben, von dem es heißt: „Er ist aufgeopfert worden, weil Er selbst gewollt hat.“ Es konnte auch nur die ewige, ganz und gar unermeßliche Liebe ein Übel rein aus sich selbst und von sich selbst erwählen, welchem im Bereiche der Natur die Endlosigkeit anhaftet.

Somit zeigt Maria, weil die Jungfrauschafft in ihr das höchste Lob erhält, daß in ihrer Natur der Gegensatz vorhanden war, welcher allein die Jungfrauschafft zu etwas Lobenswerthem macht, mag auch dieser Gegensatz seinem inneren Wesen nach sich nie in Maria bemerklich gemacht haben. Sie zeigt zudem nach den Berichten des Evangeliums in ausdrücklicher Weise, daß nicht nur die Substanz der Ungererechtigkeit ihr fehlte, sondern daß sie auch deren natürlichen Folgen ermangelte.

Die Folgerung liegt auf der Hand. Marias Natur besaß nicht die Urgerechtigkeit. Eine sogenannte „reine Natur“ wird nicht fortgepflanzt. Also besaß diese Natur in sich die Erbsünde, soweit diese auf der organischen Verbindung mit dem Stammvater beruht. Weit entfernt aber daß dies einen Flecken würde auf die Seele der Gottesmutter, giebt eben dies den Maßstab an die Hand, um den Blick zu senken vor dem über alles Geschaffene hinaus strahlenden Glanze des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis.

Wir drücken uns genauer aus: Das, was I., II. qu. 82. der heilige Thomas als Erbsünde dem Wesen nach bezeichnet, ist auch auf Maria verpflanzt worden; der Flecken der Erbsünde aber oder ihr Leben und Sein oder ihre Herrschaft als Sünde aber war niemals in Maria.

Wir werden an der Hand des Textes der bezeichneten Quästion unsere Meinung ausführlich darlegen. Im ersten Paragraph behandeln wir die Erbsünde als Zustand; im zweiten Paragraph die aktuelle Sünde Adams; im dritten Paragraph den Stand der gefallenen Natur. Im Anschlusse an den ersten Paragraph werden wir schildern die unbefleckte Empfängnis als das Princip der neuen Vollendung der Natur in Christo; im Anschlusse an den zweiten die begleitenden Vorzüge der unbefleckten Empfängnis; im dritten die Beschreibung des Standes der wiederhergestellten Natur. Diese wird die Überleitung sein zur zweiten Unterabteilung.

Im ersten Paragraph wird enthalten sein: die Erbsünde als wesentlich ein Zustand, ihre dementsprechende Ursache, ihr Sitz, und die Art und Weise ihrer Ausbreitung; die unbefleckte Empfängnis als Gnadenakt, der von ihr ausgehende Zustand und das Mittel ihrer Wirksamkeit; endlich wird den entgegenstehenden Schwierigkeiten genügt werden.

## §. 1.

### Die Erbsünde als Zustand.

Man hätte dem heiligen Thomas nie den Vorwurf gemacht, er habe der seligsten Jungfrau das Gnadenvorrecht der unbefleckten Empfängnis geleugnet, würde man seine Artikel über das Wesen der Erbsünde rein in ihrem Wortlaute und an der Hand seiner anderweitigen Lehren geprüft haben. Aber es geht hier, wie in so manchen Lehrpunkten. Man liest und studiert zuerst Kommentare und zwar nicht immer die eingehendsten und ernstesten; und betrachtet dann die Texte des heiligen Lehrers immer mit den Augen des Kommentators vielmehr, als daß man sie selber, was sie sagen und was sie nicht sagen, zur leitenden Richtschnur nimmt. Nicht selten finden Texte, welche man gewohnt ist, für eine gewisse Meinung zu citieren, wenn sie so im Zusammenhange mit den übrigen Lehren des Meisters und zumal im Zusammenhange mit seinen elementaren Grundbegriffen geprüft werden, ein ganz anderes und zwar fast immer ein natürlicheres Verständnis. Ein Beispiel davon ist der Nachweis dafür, daß das Wesen der Erbsünde in einem Zustande und nicht in einem tatsächlichen Akte bestehe, im Folgenden.

Nr. 54.

Der Nachweis, daß die Erbsünde ein Zustand sei.

Um diesen Nachweis zu liefern, müssen wir zuerst eingehend erwägen, was ein Zustand seinem Wesen nach bedeute. Die Unklarheit, welche oft in diesen Fragen herrscht, rührt eben zum größten Theile daher, daß die Grundbegriffe nicht hinlänglich erwogen werden.

a) Was will der Ausdruck „Zustand“ seinem Wesen nach besagen?

Der Zustand bezeichnet bereits seinem Wortsinne nach eine Eigenschaft, welche dauert, welche zur Folge hat, daß ein Ding „steht“, ständig ist. Eigenschaft aber überhaupt nennt man eine gewisse bestimmte Art und Weise einer Substanz, zu existieren. Handelt es sich nun um die substantiale Existenzweise, wonach ein Ding eben ist, z. B. Pflanze oder Stein genannt wird, so heißt eine solche Eigenschaft, die also das reine Vermögen des Stoffes zum thatsächlichen Sein hin zu bestimmen hat, die Wesensform; sie bildet zusammen mit dem reinen Stoffe, als dem bestimmbaren Vermögen, die Substanz des Dinges. Von solcher Eigenschaft ist hier nicht die Rede.

Eine derartige Substanz aber kann noch Gegenstand weiterer genauerer Bestimmungen sein; sie kann weitere und zwar sie vollendende Bestimmungen noch tragen und somit als deren Sitz oder Subjekt dastehen. Durch dergleichen Eigenschaften unterscheiden sich dann voneinander jene Dinge, welche ein und dieselbe Substanz haben; wie z. B. der Mensch vom Menschen. Da ist nun die erste Klasse solcher Eigenschaften jene, welche vom Charakter des Guten und Bösen, und ebenso von aller Bewegung oder Thätigkeit absicht; sie begreift in sich die weitere Bestimmung des Subjekts oder der Substanz gemäß dem Umfange; also die Figuren des Subjekts; das Große und Kleine. Die zweite und dritte Klasse derartiger Eigenschaften begreifen in sich jene Fähigkeiten als weitere vollendende Bestimmungen der zu Grunde liegenden Substanz, denen gemäß ein Leiden oder Einwirken unter den verschiedenen Dingen stattfindet, also ein Bewegen oder Bewegtwerden, ein Bestimmen oder Bestimmtwerden, wie z. B. der Körper durch die Farbe einwirkt auf das Auge, so daß dieses sieht; zu diesen beiden Klassen gehören alle leidenschaftlichen Eindrücke, also alle Eindrücke in die Sinnlichkeit. Diese beiden Klassen von Eigenschaften sehen zwar nicht wie die erste von der Bewegung ab, jedoch gleich dieser vom Charakter des Guten und Bösen. Die Leidenschaften bringen, gleichwie alle bloße Bewegung, einen bestimmten Zweck von vornherein nicht mit sich und sonach auch nichts Gutes oder Böses; man kann sich deren zum Guten bedienen und zum Bösen.

Die vierte Gattung Eigenschaften aber sind die Zustände. Sie beziehen sich unmittelbar auf die Natur oder die Substanz; nicht also bloß auf den Umfang als das Außerlichste am Dinge wie die erste Klasse und auch nicht auf reine Fähigkeiten als unmittelbare Principien der Bewegung; — sondern auf die Vollendung, resp. weitere Bestimmung der Natur oder Substanz im Dinge selber. „Sie bestimmen,“ wie Thomas (I, II, q. 49, art. 2.) sagt, „das, was gemäß dem thatsächlichen Dasein, also substantiell, bereits existiert und danach vollendet ist (z. B. wirklich Pflanze, wirklich Stein ist und nicht bloß auf dem Wege oder in dem Vermögen dafür),

zum Besten hin.“ Und weil eben die Natur in einem Dinge und die innere Wesensform, resp. ihre Vollendung, der leitende Zweck und die Richtschnur alles dessen ist, was im Dinge sich vorfindet; — und ebenso, weil die Natur in einem Dinge etwas Bleibendes, Dauerndes ist; deshalb sehen solche Zustände nicht vom Zwecke, also nicht vom Charakter des Guten und Bösen, ab und desgleichen sind sie dauernd; ist ja doch die Natur in einem Dinge der Zweck der diesbezüglichen Zeugung und Bewegung und ist gleichfalls die Natur in einem Dinge, resp. ihre Vollendung, der Zweck alles Thätigseins im Dinge, nachdem dieses einmal Sein hat. „Zustände sind es demnach,“ definiert Thomas, „gemäß denen wir uns gut oder schlecht, d. h. der Menschatur und der Vernunft als der Wesensform gemäß oder ihr nicht gemäß, der Leidenschaften bedienen.“

Es gilt nun aber, dieses Verhältnis des Zustandes zur Natur genau zu fixieren, damit die Anwendung auf den vorliegenden Gegenstand eine fruchtbare und zuverlässige werde.

Wir haben bereits eben unterschieden, wie ein Zustand einerseits auf das Sein der Natur eines Dinges bestimmend einwirken kann, und unter Voraussetzung des Seins andererseits auf die Vollendung des nämlichen Dinges gemäß dessen Natur. Auf das Sein der betreffenden Natur wirkt ein Zustand bestimmend ein, insofern der tatsächliche Einzelbestand einer Natur Zweck und Ende der Zeugung ist. Dies geschieht dadurch, daß mit Rücksicht auf die substantiale Wesensform, welcher gemäß das Ding existieren soll, das Subjekt, in dem sie existieren und mit dem sie also als dem bestimmbar Elemente ein Ganzes in der Natur der Dinge formen soll, disponiert oder vorbereitet werde; wie z. B. dem Holze ein geeigneter Zustand gegeben wird, damit es dauernd und zweckgemäß die gewollte Form eines Bildes trage. Es darf dies nicht verwechselt werden mit der Wesensform selbst; es bleibt der Zustand immer Zustand, er wird nicht eine Eigenschaft, die als Wesensform selber oder als Substanz bezeichnet werden müßte. Wir wiederholen — und wir werden alsbald sehen, warum wir dies mit Thomas (a. a. O.) betonen — wir wiederholen, daß von der Substanz als etwaige so zu nennende Grundeigenschaft des Dinges hier nicht die Rede ist. Wir bleiben im Rahmen des Zustandes. Denn nicht gerade deshalb wird durch einen Zustand das betreffende Subjekt für das Sein der gewollten substantialen Wesensform vorbereitet oder disponiert, damit das betreffende Ding einfach sei, wie die Wesensform nur und einzig das bestimmte Sein z. B. einer Pflanze, eines Tieres giebt; — sondern der Zustand will weiter in seinem Einwirken und Bestimmen. Er richtet sich auf das Thätigsein der betreffenden Wesensform und vermittelt des wirklichen Bestandes der Wesensform im Subjekte will er dem zweckgemäßen Thätigsein Dauer geben.

„Die Natur eines Dinges nämlich,“ so Thomas (l. c. art. 3), „ist nicht nur Zweck und Ende des Erzeugens, sondern es wohnt ihr die positive Beziehung und Hinordnung zu einem weiteren Zwecke inne, nämlich zum Thätigsein selber oder zu dem durch das Thätigsein zu Erreichenden.“ Die Natur also ist für den Zustand im Allgemeinen nur Vermittlung für die Erreichung des vollendenden Endzweckes dieser selben Natur, mag dieser die Thätigkeit selber sein oder das durch die Thätigkeit zu Erlangende. Deshalb sagt Thomas, nach Aristoteles, selbst von einem Zustande wie derjenige ist der Gesundheit: „Der Mensch wird gesund genannt, wenn er wie ein gesunder thätig sein kann.“ Und deshalb steht der Zustand als Eigenschaft höher wie z. B. das Vermögen oder die bloße Fähigkeit, z. B. die der Vernunft,

des Willens; denn der Zustand berücksichtigt seinem Wesen nach den Zweck der betreffenden Natur, steht also dieser näher wie ein einfaches Vermögen; er gebraucht die Vermögen und Fähigkeiten gemäß dem Zwecke der Natur und bringt dieser somit an erster Stelle die Vollendung.

Neben solchen Zuständen aber, welche den Eintritt der substantialen Wesensform in den Stoff oder allgemeiner in das Subjekt durch Disposition dieses letzteren vorbereiten und somit dem thatsächlichen Sein der einzelnen Natur vorhergehen; giebt es andere, welche unmittelbar die Vermögen oder Fähigkeiten, die Potenzen, in bestimmender Weise beeinflussen und nicht das Subjekt oder den Stoff mit Rücksicht auf die substantiale Wesensform, also mit Rücksicht auf das thatsächliche, natürliche Sein; wie dies z. B. die Tugenden sind, welche zum Sitze haben die Vernunft, das Begehrungsvermögen zc.

Da nun die Natur ebenso wie die Potenzen Principien sind für das Thätigsein; die Natur aber ein entfernteres, die Potenzen oder Vermögen mehr unvermittelte; — so unterscheiden sich gemäß dem auch die beiden genannten Arten Zustände: Die ersteren sind auf das zweckgemäße Thätigsein gerichtet vermittelt der Natur des Dinges, also eines entfernteren Principis; die letzteren vermittelt von Vermögen, also mehr unvermittelter Principien.

Es erübrigt noch darzustellen, für welche Dinge und inwieweit denn Zustände überhaupt notwendig sind. Sie sollen 1. zum Thätigsein hin oder für das durch Thätigkeit zu Erreichende bestimmen. Also wo eine Natur selbst Thätigsein ist, wo dies zusammenfällt: Wesen oder Substanz und Thätigkeit oder letzter Endzweck; da bedarf es keiner Zustände. In Gott findet sich kein Zustand.

Sie sollen 2. etwas nach einer gewissen Seite hin bestimmen, was an und für sich in verschiedentlicher Weise bestimmt werden kann. Wo also ein Stoff kein weiteres Vermögen hat für eine andere substantiale Wesensform, wie für die, welche er im einzelnen besitzt; da ist kein Zustand notwendig, der noch des weiteren den Stoff für das Aufnehmen der Wesensform vorbereitet. So z. B. kann die Sonne nie etwas Anderes werden, wie etwa aus dem Leibe des Menschen Staub wird; das Vermögen im Stoffe der Sonne wie überhaupt der Himmelskörper ist durchaus erfüllt durch die ihnen innewohnende Substanz; in ihnen ist kein vorbereitender Zustand.

Die Zustände sollen 3. ordnend und festbestimmend eingreifen da, wo verschiedene Kräfte zusammen kommen, um ein Subjekt weiter zu vollenden für das, wozu es im Vermögen ist. Die einfachen elementaren Eigenschaften oder Kräfte der Dinge also, wie das Schwere, das Nass, das Trockene zc. bedürfen für sich allein keines weiteren Zustandes, um vollendet dem Zwecke zu dienen. Wo aber, wie bei der Schönheit z. B., verschiedene Kräfte zusammenwirken, um sie hervorzubringen, da bedarf es eines Zustandes, der die Anteilnahme einer jeden einzelnen Kraft fest und zweckgemäß abgrenzt.

Wo also 1. eine Natur ihren Zweck verfehlen kann, weil sie keine in sich notwendige Beziehung besitzt, die sie dahin richtet; — wo 2. eine Natur oder ein Vermögen von sich aus bald so bald anders bethätigt werden kann mit Rücksicht auf den je entsprechenden Zweck; — wo 3. viele Kräfte sich vereinen müssen, um eine Natur oder ein Vermögen zu bethätigen und zu vollenden; — da, in diesen drei Fällen, bedarf es eines Zustandes.

Sehen wir uns also jetzt an, in welchem Sinne die Erbsünde ein Zustand ist.

b) Die Erbsünde ein Zustand. Zu welchen beiden Arten von Zuständen gehört zu allererst und von vornherein die Erbsünde? Das zeigt hinreichend der Name selber an. „Erbsünde“ will sagen eine Sünde, die vererbt wird. Wie man also eben dadurch daß man Sohn dieses bestimmten Mannes, durch die Abstammung eben, ist als Besitzer von dessen Eigentum dasteht; wie eben dadurch der Ältestgeborene unter den Söhnen eines Königs, daß er als ein solcher geboren ist, als Erbe des Königsreiches dasteht, d. h. in- folge der bloßen Abstammung; so ist der Mensch dadurch Sünder, daß er seine Natur hat. Der bloße Besitz der Natur von Adam her bildet den Titel für den Besitz der Erbsünde. Ehe daß die Natur im Menschen fertig erzeugt ist, besteht bereits gewissermaßen die Sünde im Menschen. Kraft derselben Natur, durch welche er Mensch ist, ist er Sünder. Also ist die Erbsünde ihrem Wesen nach ein Zustand, welcher das durch die vernünftige Seele zu formende Subjekt vorbereitet und im Besitze dieser Vorbereitung tritt die Natur im einzelnen Menschen in das Dasein; gleichwie das Holzbild die Eigentümlichkeiten des Holzes trägt, die dasselbe, nämlich das Holz für das Aufnehmen des Schnitzideals vorbereitet haben.

Da liegt aber auch, zugleich mit dieser Auffassung, der Beweis vor uns, daß die Erbsünde eben ein Zustand sein muß. Oder kann sie die Natur selber sein? Das wäre der von allen verworfene, im höchsten Grade verkehrte Irrtum des *Mathias Flaccus Illyricus*, der die Behauptung aufstellte, die Erbsünde sei die Substanz der Seele selber. Es würde nämlich dies nichts Anderes sein wie der reinste Manichäismus, wonach die Sünde eine Natur oder eine Substanz ist. Ebenso würde Gott, falls Er diese Substanz der Seele herstellte, der Urheber der Sünde sein. Und endlich widerspricht eine solche Behauptung durchaus dem Konzil von Trident (sess. 5. can. 5.), wonach durch die Taufe hinweggenommen wird Alles, was im eigentlich den Charakter des Sündhaften trägt (*tollitur omne id, quod veram et propriam rationem peccati habet*), und diese selbe Taufe doch nichts Substantialen von der Seele fortnimmt. Deshalb nennt *Thomas* auch unsere Natur noch, die gefallene nämlich, nicht selten „die reine Natur“ und sagt an vielen Stellen, das Natürliche in uns sei nicht vermindert worden.

Diesem Irrtume nahe verwandt und beinahe mit ihm gleichbedeutend ist der Irrtum *Luthers*, des *Chemnitius* und anderer Irrlehrer, wonach die Erbsünde nicht zwar die Seele wäre, wohl aber etwas substantial Körperliches, wie das Herz, die Leber oder das aus Leib und Seele Zusammengesetzte, die menschliche Natur; vgl. *Beelarmin*. (5. de amiss. gratiae c. 2.) Die Natur selber also kann die Erbsünde nicht sein.

Ist letztere jedoch vielleicht eine Thätigkeit, ein Akt im Menschen? Gleichfalls nicht. Denn jede zurechnungsfähige Thätigkeit, also jeder *actus humanus*, gehört dem einzelnen Menschen so als Akt an, daß er keinem anderen zugehört. Es ist dies ein Irrtum, der aus den erstgenannten folgt und den als Nachfolger und Anhänger *Luthers* und *Calvins* jene begehen, welche meinen, die Erbsünde sei ihrem Wesen nach die tatsächliche Hinnegung zum Sinnlichen, insoweit Letzteres ein Übel ist, also die Hinnegung der Begierlichkeit, die wir *fomes*, *Fleische stachel*, nennen. Das Konzil von Trident richtet sich in dem oben erwähnten Texte auch gegen diesen Irrtum; denn die Begierlichkeit bleibt, nach dem nämlichen Konzil, während die Taufe Alles, was den Charakter des Sündhaften trägt, fortnimmt. Wir werden den Folgen dieses Irrtums unter den katholischen Ansichten noch später begegnen.

Ein Vermögen oder eine Fähigkeit, *potentia*, kann die Erbsünde ebenfalls nicht sein; denn dergleichen ist mit der Natur selber gegeben. Es bleibt also nur übrig, daß sie ein Zustand ist. Das wird auch durch alles bereits über die Natur der Erbsünde im ersten und dritten Kapitel Gesagte bestätigt. Denn die Erbsünde entspricht dem Verluste der Urgerechtigkeit. Die Urgerechtigkeit aber war ein Zustand, durch welchen von vornherein, nämlich vermittelt der fortpflanzenden Kraft, der Stoff gut disponiert ward für die Aufnahme der vernünftigen Seele, so daß aus dieser und dem Leibe ein in allen Kräften gut geordnetes Ganze hergestellt wurde. Also kann auch die Erbsünde nichts Anderes sein wie ein Zustand und zwar ein Zustand, der vor dem Eintritte der vernünftigen Seele von den niederen Kräften aus die menschliche Natur vorbereitet, daß sie, vollständig hergestellt, in ihren Kräften eine ungeordnete sei.

In welcher Weise ungeordnet? Mit Rücksicht auf den Zweck der menschlichen Natur. Ein Zustand bereitet ja nicht, wie oben sub a) bemerkt, das Sein der betreffenden Natur an sich vor, sondern nur mit Beziehung auf deren Thätigsein oder mit Beziehung auf das durch das Thätigsein zu Erreichende, also mit Rücksicht auf den Zweck, d. h. die endgültige Vollendung. Die Fortpflanzungskraft für sich allein, die Bewegung des Zeugens hat allerdings zum Zwecke den bloßen Einzelbestand der betreffenden Natur; *finis generationis est natura in eo quod generatur*. Aber der Zustand, der als solcher der Fortpflanzung folgt oder sie begleitet, wendet sich zum Thätigsein. Und zwar richtet er sich nicht direkt und unmittelbar auf die zweckgemäße, dauernde Thätigkeit; das thun die Zustände, welche unmittelbar den Fähigkeiten oder Vermögen weitere Bestimmung und Vollendung geben; — vielmehr richtet sich der Zustand, welcher der Vorbereitung der Natur selber gewidmet ist, also hier die Erbsünde, die ja als „Erbe“, als etwas Vererbtes jedenfalls der Natur anhaften muß, auf die entsprechende Thätigkeit oder Zweckvollendung durch Vermittlung der natürlichen Zusammensetzung. Eine über die Natur erhabene Ursache also kann einen solchen Zustand trennen von der ihm angemessenen Thätigkeit.

Deshalb kann Thomas schreiben: <sup>1)</sup> „Man darf in doppelter Weise von einem Zustande sprechen: 1. von einem solchen, der ein Vermögen oder eine Potenz zum Thätigsein hinneigt, wie z. B. das Wissen oder die Tugenden Zustände genannt werden; und in dieser Weise ist die Erbsünde kein Zustand; — oder 2. wird Zustand genannt eine Vorbereitung oder Disponierung der Natur, insoweit diese aus mehreren Elementen und Kräften zusammengesetzt ist, gemäß dem, daß diese Natur sich gut oder schlecht zu etwas verhält; und dies geschieht dann in besonderem Maße, wenn eine solche Disponierung oder Vorbereitung in der Natur zur zweiten

<sup>1)</sup> S. th. q. 82. art. 1.: „Duplex est habitus: unus, quidem, quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturae ex multis compositae, secundum quod bene vel male se habet ad aliquid; et praecipue cum talis dispositio in naturam quasi fuerit versa, ut patet de aegritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua ratio originalis justitiae consistebat; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.“

Natur geworden ist, wie z. B. wenn man von Krankheit und Gesundheit spricht; und in dieser Weise ist die Erbsünde ein Zustand. Denn sie ist eine gewisse ungeordnete, regellose Disponierung oder Vorbereitung, welche von der Auflösung jener voll geordneten Harmonie herrührt, in welcher der Wesenscharakter der Ungerechtigkeit bestand; gleichwie ja auch die Krankheit des Körpers eine gewisse körperliche Unordnung ist, durch die ausgelöst wird jene Gleichheit im Verhältnisse der Säfte zueinander, in welcher der Wesenscharakter der Gesundheit liegt. Deshalb wird die Erbsünde als eine Krankheit der Natur bezeichnet.“

Die Erbsünde ist also ein Zustand: 1. weil der Mensch frei ist mit Rücksicht auf den letzten Endzweck und weil der Stoff keine notwendige Beziehung birgt zur vernünftigen Seele; — 2. weil der Mensch kraft seiner Natur sich zu Diesem oder Jenem wenden kann, wie ja auch der Stoff an sich mit diesem oder jenem Grade der Vernünftigkeit in der Seele als seiner Wesensform verbunden werden kann; — 3. weil verschiedene Kräfte und Elemente zusammen verbunden die menschliche Natur herstellen, wobei somit eine feste Abmessung der einzelnen Elemente erfordert wird.

Thomas bezieht sich in seiner Begründung auf diese dreifache Notwendigkeit für die Existenz eines Zustandes, der die Natur selber begleitet, resp. ihr vorhergeht. Wir bemerken ausdrücklich, daß Thomas I. qu. 49. art. 4. in diesen drei Fällen die Notwendigkeit eines Zustandes annimmt, wonach erhehlt, daß der „Stand“, status, einer reinen Natur, die also rein mit nichts Anderem wie mit ihren Kräften und Vermögen ausgestattet wäre, nach Thomas nicht möglich ist. Die menschliche Natur kann sich gut oder schlecht verhalten zu ihrem Zwecke (secundum quod bene vel male se habet ad aliquid). Durch die Ungerechtigkeit verhielt sie sich gut dazu, durch die Erbsünde verhält sie sich schlecht dazu. Und warum verhält sie sich schlecht dazu oder worin besteht dieses Verhalten? Die Vermögen oder Fähigkeiten haben je einzeln ihre Zweckrichtung, können aber auch zusammen dem einen Zwecke der menschlichen Natur dienen; sobann können sie verschieden gegeneinander abgemessen werden zur Bildung der Menschnatur oder als Unterlage, als Subjekt der vernünftigen Seele. Kraft der Erbsünde sind sie nach beiden Seiten hin in Unordnung; und in diese Unordnung tritt die menschliche Seele, wie ein Bild zu faulem Holze, das beinahe auseinanderfällt.

„Krankheit der Natur“ wird die Erbsünde genannt. Also hat die Natur nur einen übernatürlichen Zweck und keinen in der Natur selber. Denn eine Krankheit in der Natur wäre es nicht, wenn die Natur den ihren natürlichen Kräften endgültig vorgesteckten Zweck erreicht oder gut dazu disponiert ist und nur einen Zweck, der ganz und gar außerhalb ihrer selbst liegt, zu dem sie nur erhoben werden kann, nicht erreicht. So wäre auch ein Körper nicht krank, wenn er wohl alle Strapazen ertragen kann, wozu ein gesunder Körper geeignet ist; jedoch nicht durch die Lust zu fliegen vermag, wozu besondere Kraft oder eigene Vorrichtungen ihn befähigen könnten.

Muß nun schlechthin und in jedem Falle der Erbsünde die Abwendung vom Zwecke oder, wie Thomas sagt, das schlechte Verhalten zum letzten Endzwecke folgen? Soweit die Natur der Fortpflanzung reicht, soweit also die natürlichen Kräfte in Betracht kommen, jedenfalls. Aber wenn eine über die Natur erhabene Kraft eingreift, braucht die Erbsünde diese Folge nicht nach sich ziehen. Ihr Wesen ist nicht Thätigkeit und die Thätigkeit ist sogar nicht einmal ein unmittelbares Ergebnis ihres Wesens, wie das

Leuchten etwa ein Ergebnis des Lichtes ist. Erst durch Vermittlung der Natur zieht sie vom letzten Endzweck ab. Sie bereitet unmittelbar die Natur vor oder genauer das Stoffliche, als das direkt der Zeugung und der dadurch verursachten Bewegung zugängliche, für den Eintritt der vernünftigen Seele; und erst, weil die so entflandene Natur Princip der Thätigkeit ist, ist dies die Erbsünde. Wer also diese Vermittlung für die Erbsünde aufheben und eine andere Kraft an die Stelle setzen könnte, der würde der Erbsünde nicht ihr Wesen als das eines Zustandes und somit als ein Princip der Unordnung, soweit die Natur in Betracht kommt, nehmen; — wohl aber würde er ihr Leben, ihren Einfluß, wie Paulus sagt, ihr Herrschen derselben entreißen: non regnet peccatum in vobis; da ja das Leben der Sünde eben die Abwendung von Gott ist.

So kann jemand dem Zustande nach kurzfristig sein, thatsächlich aber gut sehen; nämlich weil sein Auge durch das Fernrohr oder die Brille gestärkt ist. Es kann jemand die Tugend der Keuschheit besitzen und doch thatsächlich nachlässig sein im Kampfe gegen die Versuchung, was der besagten Tugend nicht gemäß ist. Und umgekehrt kann jemand ein scharfes Auge haben und doch auf Grund mancherlei Hindernisse nicht etwas Fernliegendes unterscheiden; oder es kann jemand den Zustand der Unkeuschheit in seinem Innern besitzen und doch einmal einen Akt der Keuschheit vollbringen. Ein Zustand ist nicht, wie Thomas (I, II. q. 49. art. 3.) bemerkt, gleichbedeutend mit Thätigsein; sondern ist nur Princip für Thätigkeit; er ist nicht, wie er sagt, *actus secundus*, sondern *actus primus*.

Man möge also hier bei dieser Definition wohl unterscheiden, wie die Erbsünde ein Zustand ist, nach welchem in den Beziehungen der menschlichen Kräfte untereinander und zur innersten Natur des Menschen Regellosigkeit sich findet. Es ist da einerseits Abwesenheit jener Ordnung, „in welcher die Ungerechtigkeit bestand;“ und andererseits bestehen da wirkliche Kräfte. So muß man auch bei der Krankheit unterscheiden: einmal die Abwesenheit des gleichmäßigen Verhältnisses zwischen den Säften, in welchem die Gesundheit besteht; und dann die Anwesenheit der Säfte selber. Die Erbsünde ist nicht wie die Blindheit ein Mangel, der nur eben Mangel wäre und wo nur ein reines Vermögen bestände, was den mangelnden Vorzug haben könnte und haben müßte. Nein; es existieren bei der Erbsünde und sind in ihrem Wesen inbegriffen die wirklichen Kräfte im Menschen mit ihren Thätigkeiten; diese Kräfte und Thätigkeiten oder Leidenschaften aber entbehren der Ordnung, vermöge deren die menschliche Natur sich gut verhält zum Zwecke. Die Erbsünde also ist ein wirklicher Zustand und nicht bloß eine *privatio*, ein reiner Mangel; ein Zustand, welcher geeignet ist, thätig zu sein; wie Augustin sagt: „Gemäß der Erbsünde sind die Kinder geeignet für die Begierlichkeit (*concupiscibiles*), wenn sie auch thatsächlich nicht begehren“ (*etsi non sint actu concupiscentes*).

Demgemäß liegt der grundlegende Unterschied zwischen der Erbsünde und der persönlichen Sünde, dem *peccatum actuale*, von vornherein offen vor. Denn die persönliche Sünde ist eine Unordnung im Thätigsein selber, trägt also nicht den Charakter eines Zustandes, da Thätigsein und Zustand nicht zusammenfallen; und somit sündigt der Mensch nicht, wenn er schläft, trotzdem er eine persönliche Sünde begangen. Die Erbsünde aber ist eine Unordnung in der Natur selber; und da die Natur an sich nur im Stande des Vermögens für thatsächliches Dasein ist, also nicht mit dem thatsächlichen Sein zusammenfällt, so trägt auch die Unordnung in ihr den Cha-

rafter eines Zustandes, eines Principis nur für Thätigsein; und hat ihre Schuldbarkeit nicht in irgend welchem Akte des einzelnen Menschen, sondern nur in Adam als dem ersten Princip der thätig wirkamen Fortpflanzung der Menschnatur.

Endlich ist die Erbsünde, wie gesagt, kein solcher Zustand, der ein Vermögen zu dessen Thätigsein entsprechend positiv hinneigte; wie die Tugend der Keuschheit oder der Zustand des lebendigen Glaubens dies thut. Das ist ein Extrem, was vermieden werden muß. Sie ist aber auch nicht, wie das andere Extrem, was vermieden werden muß, lautet, eine reine Abstraktion, wie Albertus Pighius und Ambrosius Catherinus möchten, so daß in den Kindern nichts Wirkliches bestände, was der Erbsünde entspräche und etwa nur, weil sie von Adam abstammen, sie an dessen Unglücke teilnehmen, wie Kinder benannt werden nach den Verbrechen der Väter; es ist dieser Mensch z. B., so sagt man, der Sohn eines Mörders, eines Diebes. Nein; aus der Erbsünde folgt, wenn von übernatürlicher Seite, was hier nicht in Betracht gezogen wird, kein Hinderniß gesetzt wird, die Neigung zu ungeordneten Handlungen oder Regungen, nicht zwar direkt, als ob die Erbsünde die entsprechende Kraft in sich hätte; wohl aber indirekt, insofern nämlich durch die Erbsünde ferngehalten wird die Uregerechtigkeit, welche Ordnung herstellte unter den Seelenkräften und somit unregelte Regungen von vornherein zurückwies. Jede Seelenkraft folgt nun, in der verderbten Natur, je ihrer besonderen Zweckrichtung, nachdem durch die Erbsünde das, was sie zum Besten des Ganzen der Menschnatur zusammenhielt, entfernt worden; und in dieser Weise kommen die unregelten Regungen von der Erbsünde.

Es verhält sich damit wiederum wie mit der Krankheit. Nicht die Krankheit birgt die Kraft in sich, wonach ein gelähmtes Glied nun in unregelte Bewegung gerät. Die Krankheit hat nur zur Folge oder ist wesentlich die Unordnung in den Säften. Diese Unordnung hält fern das Gleichmaß, welches von der Gesundheit herrührt. Und deshalb sind die Bewegungen eines solchen Gliedes regellos; die Regellosigkeit kommt von der Krankheit, die Kraft der Beweglichkeit selber vom Gliede.

## Nr. 55.

### Das Princip der Erbsünde.

„Sich gut oder schlecht zur Natur verhalten“ ist die unmittelbare Folge eines Zustandes. Da aber dieses Verhalten gemäß dem Zwecke, welcher mit der Natur gegeben ist, bemessen werden muß, so heißt: „Sich gut oder schlecht zur Natur verhalten“ ebensoviel wie: „Sich gut oder schlecht zum Zwecke der Natur verhalten.“ Die Dauer oder Festigkeit also in diesem Verhalten zum Zwecke von seiten der Natur kommt vom „Zustande“; und hinwiederum wird durch solche Festigkeit entweder ein gutes oder schlechtes Verhalten bedingt, nicht aber ein weder gutes noch schlechtes, also nicht ein indifferentes. Das gute Verhalten ward durch die Uregerechtigkeit hergestellt. Die Uregerechtigkeit aber war in keiner Weise in Maria. Also bestand da, soweit die Abstammung von der fortpflanzenden Thätigkeit Adams in Betracht kommt, ein schlechtes Verhalten zum Zwecke von seiten der Natur; und im selben Maße war in der Natur Marias der von Adam abgeleitete schlechte

Zustand oder das Wesen der Erbsünde. Diese Thatsache sowohl wie daß dies auf Maria durchaus keinen Flecken wirft, geht des weiteren aus der Erwägung des schuldverursachenden Princip's der Erbsünde hervor.

Jeder Zustand hängt in seiner Beurteilung ab von der Thätigkeit oder vom Akte, der ihn verursacht. Das sei zuerst erläutert.

a) Die Thätigkeit als wirkende Ursache eines Zustandes.

Damit ein Zustand verursacht werde, ist immer ein vorhergehender Akt notwendig. Handelt es sich um einen rein natürlichen Zustand, wie wenn jemand von selbst wieder gesund wird, so ist da das thatsächliche Sein der Natur selbst die thätig wirksame Ursache. Doch nicht nach einem solchen Zustande wird hier gefragt. Da hier ein sündiger Zustand behandelt wird, so muß geprüft werden, wie ein menschlicher Akt oder überhaupt wie der einzelne Akt eines Vermögens einen Zustand begründen kann.

Da ist nun zuerst die Beschaffenheit des Vermögens zu prüfen. Welches Vermögen allein kann durch seine Thätigkeit im Dinge selbst, zu dem es gehört, die Ursache eines Zustandes sein? Die Antwort ist leicht gegeben, wenn man daran denkt, daß ein Zustand nie dem Wesen nach Thätigsein, sondern nur ein Princip für Thätigkeit bedeutet. Ein solches Vermögen also zuvörderst kann durch seinen Akt nicht einen Zustand in sich selber bewirken, in welchem nur ein thätig wirksames Princip sich findet und kein leidendes oder empfangendes. So hat das Feuer nur die Kraft, warm zu machen; nicht aber die, warm zu werden; — in ihm also giebt es keinen Zustand kraft der eigenen Thätigkeit, vermittelst dessen es sich an etwas gewöhnte. Dasselbe gilt von allen solchen rein stofflich-natürlichen Dingen, wo das bestimmbare Moment immer getrennt ist vom bestimmenden. Es sagt von dergleichen Dingen Thomas nach Aristoteles, „sie könnten sich weder etwas angewöhnen noch abgewöhnen.“

Die menschlichen Akte aber gehen von einem wirkenden Princip aus, welches zugleich seine eigene Thätigkeit in sich aufnimmt, das da sich selbst bestimmt und wo somit das wirkende und das bestimmbare Moment im selben Vermögen vereint sind. Denn die Vernunft z. B. hat in sich als wirksames, thätiges Princip bei ihrem wissenschaftlichen Vorgehen das entsprechende aus sich bekannte Grundprincip, wie etwa: das Ganze ist größer wie ein Teil an ihm; — und sie ist zugleich im Vermögen für die Schlußfolgerungen, insofern diese nach der thätigen Richtschnur der Grundprincipien bestimmt und somit thatsächlich gekannt werden; das bestimmende, wirkende Moment ist da in dem einen Vermögen der Vernunft zugleich mit dem bestimmbaren Momente. Ebenso gehen Akte von der vernünftigen Begehrkraft aus; insofern dieser der Gegenstand seitens der Vernunft vorgestellt wird, und somit ist die wirksame einfließende Richtschnur der Thätigkeit zugleich mit dem bestimmbaren Momente im Willen. In solchen Vermögen kann durch die eigene Thätigkeit ein Zustand, d. h. ein von vornherein bestehendes festes Verhältnis zum Zwecke, erzeugt werden.

Hier ist indessen ein Umstand sehr festzuhalten. Nicht mit Rücksicht auf das erstbewegende wirksame Princip kann im derartig Thätigseindenden ein Zustand gewirkt werden; sondern nur mit Rücksicht auf ein Princip, welches zugleich, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, wohl bestimmend, jedoch auch seinerseits bestimmbar ist. Es scheint dies selbstverständlich, da es ja eben um die Verursachung eines „Zustandes“ sich handelt und somit um etwas nach einer Seite hin Bestimmendes und nach der anderen Seite hin Bestimmbares. Jedoch muß es ausdrücklich betont werden, um

später so recht die Erbsünde als einen Zustand dem Wesen nach von der wirkenden Ursache oder besser von dem, was die Stelle einer wirkenden Ursache einnimmt, scharf zu unterscheiden.

So kann gar nicht z. B. der wirkenden Vernunft, dem intellectus agens, ein Zustand zugeschrieben werden und durch sie wird kein Zustand in der Vernunft bewirkt. Denn dieser intellectus agens ist nur und rein wirkend; wie das Feuer nur wärmt. Er ist immer unterschiedslos erstes Princip für das Erkennen; von ihm also geht unmittelbar kein Unterschied im Erkennen aus, was doch für einen Zustand erfordert ist, also für etwas, wodurch jemand geeignet wird, das vielmehr als jenes, Mathematik z. B. mehr als Geographie, zu kennen. Durch diesen intellectus als erstes Princip aber wird, vermittelt der Natur selbst, in der Vernunft bewirkt die Auffassung der ersten Grundprincipien; und diese Erkenntnis, die selber verursacht ist und von einem ersten Princip im Bereiche des Geschaffenen ausgeht, kann in der leidenden d. h. bestimmbaren Vernunft, wo sie bestimmend einwirkt, Zustände verursachen und zwar zuerst den Zustand der Grundprincipien, habitus principiorum, und dann andere wissenschaftliche Zustände.

Ebenso ist das Einwirken Gottes als der ersten Ursache auf den Willen, die sogenannte praemotio physica oder die gratia per se efficax, nicht geeignet, einen Zustand im Willen oder in der Begehrkraft hervorzubringen; denn sie ist nur und rein wirkend, schließt kein bestimmbares Moment in sich ein. Aber der von diesem Einflusse in Thätigkeit gesetzte Wille, die causa movens mota, wie Thomas sich 1. q. 52. art. 2. ausdrückt, kann in sich, als einem weiter bestimmbaren Vermögen, Zustände erzeugen; und zwar nicht unmittelbar speciell kraft des wirksamen Einflusses der ersten Ursache, der praemotio, ist ja doch diese unterschiedslos immer erstbewegend; sondern vermittelt des von der Vernunft vorgestellten Gegenstandes, der gleichsam die Richtung angiebt für das Begehren, wenn auch alle Kraft von der Einwirkung der ersten Ursache kommt. Deshalb sagt Thomas in der angezogenen Stelle: „Die Akte der Begehrkraft gehen von derselben aus, insofern diese in Thätigkeit gesetzt ist seitens der auffassenden Kraft, welche den Gegenstand vorstellt (actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante objectum).“ Noch ein Umstand muß erwähnt werden:

Es kann ein Zustand durch einen einzigen Akt begründet werden oder auch durch mehrere. Dies hängt davon ab, in welcher Weise das bestimmbare Moment beherrscht wird. Ist dasselbe so beschaffen, daß ein einziger Akt genügt, um es zu unterwerfen, so kann ein einziger Akt einen Zustand erzeugen. Sonst bedarf es deren mehrerer. So z. B. entflammt nach der Bemerkung des heiligen Thomas das Feuer nicht auf einmal das Brennbare, weil es nicht ganz dasselbe beherrscht; sondern nach und nach entfernt es die ihm gegenüberstehenden Eigenschaften, damit es so die volle Herrschaft gewinne und dem entsprechenden Stoffe seine Ähnlichkeit einpräge. In dieser Weise überwindet die Vernunft, welche den Gegenstand vorstellt und so das thätige Princip ist, nicht in einem einzigen Akte ganz und gar die Begehrkraft. Denn letztere richtet sich auf endlos Verschiedenartiges und ihr Vermögen umfaßt mancherlei Begehrbares; während die Vernunft in einem einzigen Akte etwas als begehrbar vorstellt gemäß genau begrenzten Verhältnissen und Gesichtspunkten. Und so wird ein Tugendzustand, der sich ja in der Weise der Natur auf ein und dasselbe immer richten soll, nicht erzeugt durch einen einzigen Akt, sondern durch mehrere. Im Bereiche

der Vernunft allein aber kann ganz wohl ein einziger Akt den Wissenszustand erzeugen; insofern ein einziges Grundprincip, welches von und durch sich selber verstanden wird, die Vernunft ganz und gar beherrscht, so daß sie der auf dasselbe zurückgeführten Schlußfolgerung fest zustimmt; — was freilich bei einem Zustande, der bloß auf Wahrscheinlichkeit, auf Hypothesen sich stützt, nicht der Fall ist.

b) Daraus ergibt sich die Anwendung auf die Erbsünde. Wir machen sie auf der Grundlage von I. q. 82. art. 2 et 3.:<sup>1)</sup>

„Daß nur eine Erbsünde es giebt, kann entnommen werden 1. von seiten der Ursache her; denn nur die erste Sünde des ersten Stammvaters wird fortgepflanzt; — 2. von seiten des Wesens der Erbsünde. Denn in jedem ungerichteten Zustande oder in jedem Disponieren hängt die Einheit der Gattung von der Ursache ab; die Einheit gemäß der Zahl von dem den Zustand oder die Disponierung tragenden Subjekte; — wie z. B. Krankheiten, die der Gattung nach verschieden sind, aus verschiedenen Ursachen hervorgehen, etwa aus der Verletzung der Lunge oder der Leber, aus dem Übergewichte eines bestimmten Saftes über den anderen, während die nach der Gattung einheitliche Krankheit in mehreren Personen sich finden kann und so der Zahl nach vielfältig ist. Die Ursache dieses verderbten Zustandes, der da Erbsünde genannt wird, ist nur eine, nämlich der Mangel der Ungerichtigkeit, durch welchen fortgenommen ward die Untertänigkeit des menschlichen Geistes Gott gegenüber. Also ist die Erbsünde etwas Einiges der Gattung nach; und in ein und demselben Menschen ist sie eine der Zahl nach.

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 82. art. 2.: „In uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio est 1. ex parte causae peccati originalis. Solum enim primum peccatum primi parentis, trajicitur in posteros. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportionem, in respectu scilicet ad prim. principium; — 2. potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in aegritudine corporali. Sunt enim diversae aegritudines speciei, quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex laesione hepatis vel pulmonis; una autem aegritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero causa autem hujus corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scil. privatio originalis justitiae, per quam sublata est subjectio mentis humanae ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

Unumquodque autem habet speciem a sua forma. Species peccati originalis autem sumitur ex sua causa. Unde oportet, quod id quod est formale in originali peccato accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. q. 9. art. 1. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici „concupiscentia“. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae.“

Da nun also der Wesenscharakter der Erbsünde oder ihre Gattung von der Ursache der Erbsünde hergenommen wird, muß das formale oder das im Wesen bestimmend maßgebende Moment in der Erbsünde gemäß der Ursache der Erbsünde erwogen werden.

Nun sind die Ursachen von einander entgegengesetzten Dingen ebenso einander entgegengesetzt. Also hängt die Bestimmung der Ursache, welche die Erbsünde hat, ab von der Ursache der Urgerechtigkeit, die ja der Erbsünde entgegengesetzt ist.

Alle Ordnung in der Urgerechtigkeit aber hängt davon ab, daß der Wille des Menschen Gott unterthan war. Diese Unterthänigkeit betraf zuerst und grundlegend den Willen, insoweit an ihm es ist, alle anderen Kräfte zum Zwecke hin in Thätigkeit zu setzen. Aus der Abwendung des Willens also von Gott ist gefolgt die Regellosigkeit in allen übrigen Kräften der Seele. So ist also der Mangel der Urgerechtigkeit, insoweit durch dieselbe der Wille Gott unterworfen wurde, das Formalprincip in der Erbsünde; — und jede andere Unordnung und Regellosigkeit der Seelenkräfte verhält sich in der Erbsünde wie etwas Material-Bestimmbares. Nun wird die Regellosigkeit der anderen Kräfte der Seele vorzugsweise danach beurteilt, daß sie in ungeordneter Weise zum veränderlichen Gute sich wenden, und diese Unordnung wird gemeinhin mit dem Namen Begierlichkeit bezeichnet. Demgemäß ist die Erbsünde, soweit der materiale Teil in Betracht kommt, Begierlichkeit; das Formalprincip in ihr aber ist das Fehlen der Urgerechtigkeit.“

Das ist der vielumstrittene Text, welchen Thomas der Bestimmung des Wesens der Erbsünde widmet, nachdem er diese als einen Zustand gekennzeichnet hatte. Nach den eben auseinandergehaltenen Bestimmungen über das Princip oder die Ursache eines Zustandes, den betreffenden Akt nämlich; über die Beschaffenheit des Vermögens, dem der Akt anzu gehören hat; und über die Notwendigkeit der Wiederholung, oder nicht, des nämlichen Aktes behufs Erzeugung eines Zustandes wird die Feststellung des Sinnes, der diesem Texte innewohnt — so haben wir Grund zu hoffen — eine allerseits zufriedenstellende sein.

1. Das Princip oder die Ursache der Erbsünde als eines Zustandes.

Wir dürfen nicht den Text, wie er von „alle Ordnung“ — *tota autem ordinatio* — an beginnt, auseinanderreißen. Nur im Zusammenhange geben die einzelnen Teile einen Sinn. Halten wir diesen Text als Ganzes fest, so kann unmöglich die Auslegung eine zweifelhafte sein. Thomas geht die vier Ursächlichkeiten der Reihe nach durch, die das Wesen eines Dinges zusammensetzen, wie er dies bei solchen Gelegenheiten gewöhnlich thut. Er beginnt mit der wirkenden, deren Einfluß also das daraus sich ergebende Wesen beherrscht.

Er definiert diese wirkende Ursache oder das Princip, aus welcher die Erbsünde im Menschen fließt, genau nach I. q. 95. art. 1., wo er, wie wir im vorigen Kapitel gesehen, die Urgerechtigkeit begrifflich bestimmt hatte, in den ersten Worten. Er hatte die Richtschnur für sein Vorgehen in der Feststellung des Wesens der Erbsünde bereits angegeben: „Die Ursache der Erbsünde ist zu erwägen gemäß der Ursache der Urgerechtigkeit,“ da Urgerechtigkeit und Erbsünde einander entgegengesetzt sind. Er fährt nun fort: „Alle Ordnung in der Urgerechtigkeit floß daher, daß der Wille des Menschen Gott unterworfen war.“ I. q. 95. art. 1. hatte er in voller Über-

einstimmung damit gesagt: „Die Unterwerfung des Willens (ob hier voluntas steht und dort ratio, kommt wie wir gleich sub 2. sehen werden, auf das Nämliche hinaus; vielmehr erklärt und erläutert der eine Ausdruck den anderen), unter Gott ist die Ursache der Unterwürfigkeit der übrigen Seelenkräfte unter den Willen und der Unterwürfigkeit des Leibes unter die Seele.“ Wodurch war der Wille Gott unterworfen? Nicht durch die Ungerechtigkeit, sondern durch die heiligmachende Gnade; sonst wäre ja die Ungerechtigkeit aus der Unterwürfigkeit des Willens unter Gott geflossen und letztere wieder ihrerseits aus der Ungerechtigkeit.

Nun ist es Sache des Willens, alle anderen Kräfte der Seele zum Zwecke, d. h. zum Besten des Ganzen hin in Thätigkeit zu setzen. Also ist aus der Abkehr des Willens von Gott gefolgt die Regellosigkeit in den übrigen Seelenkräften mit Rücksicht auf den Zweck der ganzen Menschennatur. Die Schlussfolgerung ist zwingend:

Der Wille war in der Ungerechtigkeit Gott unterworfen.

Der Wille setzt alle Seelenkräfte, was den Zweck anbelangt, in Thätigkeit.

Also waren alle Seelenkräfte Gott unterworfen.

Und folglich:

Der Wille ist bei der Erbsünde abgekehrt von Gott.

Der Wille setzt alle Seelenkräfte zum Zwecke hin in Thätigkeit.

Also sind alle Seelenkräfte in der Erbsünde, soweit es den Zweck betrifft, abgekehrt von Gott; da aber der Zweck in erster Linie Regel und Richtschnur für das Thätigsein ist, so sind die Seelenkräfte in ihrer Thätigkeit abgemindert von der Regel, sie sind regellos.

Daran schließt nun Thomas unmittelbar den Übergang zur Formal- und Materialursache. „Also ist der Mangel der Ungerechtigkeit, durch welche der Wille Gott unterthan wurde, das Formale in der Erbsünde.“ Diese Worte haben gar keinen Sinn, wenn hier an die Unterwürfigkeit des Willens, wie solche unmittelbar aus der Gnade in den Willen fließt, also an die ersterwähnte Unterwürfigkeit, gedacht wird. Es wäre das ebensoviel wie schließen: Die Ungerechtigkeit kommt von der heiligmachenden Gnade im Willen (ex hoc est oder I. q. 95. art. 1. causa est); also ist diese die Ungerechtigkeit. Die Erbsünde kommt von der Abkehr des Willens von Gott; also ist sie diese Abkehr. Es wäre dies ein Schließen wie folgendes: Vom Lichte kommt es, daß das Zimmer erleuchtet ist; also ist das erleuchtete Zimmer Licht; oder: Vom Feuer kommt es, daß der Saal warm ist; also ist der warme Saal Feuer.

Es wäre zudem gar kein Sinn in den Worten des heiligen Lehrers. Denn sein Vorgehen ließe sich dann in diesen Sätzen zusammenfassen: Alle Ordnung in der Ungerechtigkeit kommt von der Unterwürfigkeit des Willens unter Gott; und: kraft der Ungerechtigkeit (per quam i. e. justitiam originale) ist der Wille Gott unterworfen; oder: Alle Unterwürfigkeit des Willens kommt von der Ungerechtigkeit.

Wir dürfen solchen Widersinn nicht dem Meister der folgerechten Schlussfolgerungen zuschreiben, zumal der Sinn ein ganz klarer ist; wenn man nur darauf achtgibt, was Thomas darthun will. Er will eben das Formalprincip in der Erbsünde selber finden; er fragt, ob die Erbsünde Begierlichkeit sei. Er sagt, von woher er es ableiten will: von der Ungerechtigkeit nämlich, als deren Mangel bei allen die Erbsünde gilt; und die Ungerechtigkeit hängt als Zustand ab von dem sie bewirkenden Thätigsein, vom ent-

sprechenden Akte, da eben das formale Wesen eines jeden Zustandes abhängt von dem ihn erzeugenden Akte. Akte der Keuschheit z. B. erzeugen nicht den Zustand der Demut.

Nun hatte er eben die Thätigkeit, den Akt, mit klaren Worten hingestellt, von woher die Ungerechtigkeit erzeugt worden: „Sie kam von der Untermüßigkeit des Willens unter Gott,“ und I. q. 95. art. 1. hatte er festgestellt, diese werde formal hergestellt durch die Gnade. Also ist zuvörderst gar nicht daran zu denken, daß die Erbsünde formal der Mangel an der heiligmachenden Gnade wäre; sondern dieser Mangel ist das Princip, ist wie wirkende Ursache, aus der die Erbsünde fließt.

In wem findet sich dieses Princip d. h. der Mangel der Gnade als wirkende Ursache, als Quelle der Erbsünde? Einzig und allein in Adam. In allen anderen ist dieser Mangel Folge der Erbsünde. Nur persönliche Schuld kann die Entfernung der heiligmachenden Gnade verursachen. Jetzt wird die Folgerung des heiligen Thomas eine ganz selbstverständliche. Wie folgert in der That der heilige Lehrer?

Die Ungerechtigkeit in Adam war bewirkt durch die heiligmachende Gnade im Willen, welcher kraft derselben Gott unterworfen war; sie war nicht von der Natur; — sie kam von oben als von ihrer Quelle, nicht von unten; sie war ein *supernaturale*. Und zwar war diese Wirkung der Gnade vermittelt durch den Willen, insoweit unter den Kräften der Menschennatur derselbe die Aufgabe hat, alle anderen auf den Zweck zu richten und danach die erste unter denselben ist. Somit war die freiwillige Abkehr von Gott in Adam die Ursache der Regellosigkeit in den Kräften, welche auf Grund des Mangels der Zweckordnung im Willen dem Zwecke nicht mehr untergeordnet waren. Das war der „Akt“, die Thätigkeit, welche den Zustand der Erbsünde begründete. Der durch die Gnade bethätigte Wille hatte den Zustand der Ungerechtigkeit begründet; — der freie Abfall von der Gnade begründete den Zustand der Erbsünde.

Danach bestimmt sich wie von selbst das „Formale“ im Wesen dieses Zustandes. Sowie bei der Krankheit der Akt der Unmäßigkeit z. B. den krankhaften Zustand begründet, dieser also dem Akte folgt; — so ist es umgekehrt der Fall bei denjenigen, welche solchen Zustand erben. Da geht der Zustand voran und es folgt diesem Zustande entsprechend die Thätigkeit oder der Akt. Wer zuerst in einer Familie die Schwindsucht gehabt, bei dem ging das thatsächliche Kranksein vorher und nicht der Zustand ging vorher der Krankheit, dieser folgte vielmehr. Aber bei den Erben ist zuerst der Zustand und zwar manchmal ohne fühlbare Äußerung; das thatsächliche Kranksein folgt.

In der That wird nicht fortgepflanzt durch den Willen; keiner, und auch Adam nicht, hatte den Willen, seine Nachkommenschaft zu Erben von Sünden zu machen. Durch die sündige That, den Akt, Adams ward vielmehr die Wirkung der Gnade in allen Seelenkräften zugleich mit der Ursache, der Gnade selbst, hinweggenommen. Die Folge der Sünde ging so weit, wie die durch die Gnade bewirkte Ordnung ging; also bis zur Fortpflanzungskraft, die niedrigste in den sinnlichen Seelenkräften, denn auch sie war geordnet gewesen unter der Vernunft als der den Zweck vorlegenden Kraft. Einzig in Adam also war von der allseitigen Zerrüttung der in ihm allein, soweit die fortpflanzende Kraft erwogen wird, befinlichen Menschennatur und dem darauf folgenden Zustande die unmittelbare wirkende Ursache: der Mangel an der Gnade.

Die entgegengesetzte Ordnung aber hat statt bei den Nachkommen Adams. Da ist zuerst der Zustand und dann der Mangel der Gnade, wenn dem Zustande freie Entfaltung gelassen wird. Und in diesem Zustande ist zuerst das, was unmittelbar der Fortpflanzungskraft folgt. Sowie nämlich diese ungeordnet, d. h. dem Zwecke der Menschnatur nicht entsprechend, nicht unter dem absoluten Befehle der Vernunft wirkt, so geht diese Unordnung über auf das Gezeugte; sowie das Fehlerhafte eines Werkzeuges sich im selben Maße im Gewirkten zeigt. Die Sünde aber wird fortgepflanzt, gerade so weit der gestaltende Einfluß der Fortpflanzungskraft reicht.

Geht dieser Einfluß notwendig bis zur Entfernung der Gnade? Das hatte Thomas bereits bei der Urgerechtigkeit geleugnet. Nicht auf Grund der Fortpflanzung hätten die Kinder in diesem Stande die heiligmachende Gnade erhalten; sondern Gott hätte frei aus sich heraus sie ihnen gegeben, sobald sie die vernünftige Seele erhalten haben würden. Also auch bei der Erbsünde geht die Fortpflanzungskraft nicht bis dahin, daß sie den Willen von Gott als dem Spender der heiligmachenden Gnade trennte; daß auf Grund dessen dann die niederen Kräfte ungeordnet wären; und daß so im Mangel der Gnade das Formale der Erbsünde und somit das unmittelbar Fortgepflanzte bestände. Das war die Ordnung des Vorgehens bei Adam, wo die Sünde eine persönliche war. Das Umgekehrte findet statt bei den Nachkommen.

Sowie nämlich die Zeugung nicht direkt mit dem Hervorbringen der vernünftigen Seele endet; so endet auch die Vererbung der Sünde in der Fortpflanzung nicht direkt mit der Abkehr des Willens von Gott. Die Zeugung endet vielmehr mit der letzten Vorbereitung des Stoffes, wo dann die stofflichen Kräfte nicht weiter können; und da beginnt das Erschaffen der vernünftigen Seele von Seiten Gottes. Und so endet die Sünde kraft der Fortpflanzung damit, daß alle Seelenkräfte ungerichtet sind, daß also auf Grund derselben jeglicher Anhalt in der Natur positiv mangelt, kraft dessen der Wille sich zu Gott wenden könnte; daß nicht nur nicht ein Anspruch da ist für die Gnade — was auch nicht in der Urgerechtigkeit der Fall gewesen wäre, — sondern daß von Seiten der Natur für die Gnade ein Hindernis, nämlich die vom Zwecke losgelöste Regellosigkeit in den niederen Kräften, vorhanden ist.

Dies ist das eigentlich Formale in der Erbsünde: Der von unten aufsteigende Mangel im Willen. Die Seelenkräfte liefern dem Willen nichts, was diesen irgendwie Gott unterwerfen könnte oder auch nur, was ihn von dem einseitigen Anhängen an Kreaturen, als dem letzten Endzwecke, fern hielte, ihn als rein bestimmbar Gott gegenüber vorstellte.

Beachten wir nur die Worte des heiligen Thomas und wir werden sehen, wie scharf Thomas dieses „Formale“ ausdrückt. „Der Mangel der Urgerechtigkeit, durch welche der Wille Gott unterworfen wurde, ist das Formalprincip in der Erbsünde.“ Also ward diese Unterwürfigkeit des Willens unter Gott bewirkt durch die Urgerechtigkeit; diese wird als bereits bestehend vorausgesetzt. Also war es nicht das Formalprincip in der Urgerechtigkeit selber, durch welches der Wille Gott unterworfen wurde; ohne das Formalprincip besteht ja kein Ding und kein Zustand. Es ist dies ebensoviel als wenn gesagt würde, durch meine Sehkraft werde das Gesehene meinem Auge unterworfen. Da muß die Sehkraft bereits als entsprechendes Lichtbild das Formalprincip in sich haben, ehe die

Voraussetzung eintritt, daß das Gesehene Ding ihr unterworfen sei. Nicht das Sehen, nicht das Gesehene ist dieses Formalprincip; sondern das Lichtbild, welches im Auge widerstrahlt und da die Sehkraft mit Bezug auf den bestimmten Gegenstand formt. Nun, so ist es in diesem Falle. Soll durch die Urgerechtigkeit der Wille Gott unterthan werden, so muß diese Urgerechtigkeit bereits bestehen, sie muß „Formales“ in sich haben, ehe ihr eine Wirkung zugeschrieben werden kann; sie ist eben nur etwas vermittelt dieses „Formalen“.

Dann kann aber auch das Formale in der Erbsünde nicht der Mangel an jener Unterwürfigkeit des Willens unter Gott sein, welche von der heiligmachenden Gnade kommt. Vielmehr setzt dieser Mangel die bestehende Erbsünde als einen Zustand und dessen Formalprincip voraus; gleichwie die Wirkung oder die Folge der Urgerechtigkeit, nämlich die Unterwürfigkeit des Willens unter Gott, die sozusagen dem Wesen nach fertige Urgerechtigkeit voraussetzt.

Die Schlußfolge des heiligen Thomas gewinnt nun zwingende Gewalt. Wir können sie folgendermaßen formulieren:

Das Wesen eines Zustandes hängt ab von seiner Ursache; wie z. B. das Wesen der Lungenkrankheit von der thatsächlichen Verletzung der Lunge.

Die Ursache der Erbsünde ist die Entfernung der heiligmachenden Gnade, aus welcher wie aus einer Wurzel das Wesen der Urgerechtigkeit floß.

Also ist der Mangel der Urgerechtigkeit das Wesen der Erbsünde und aus diesem Mangel, als dem formal bestimmenden Momente, ergiebt sich wie nächste Folge die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade.

In Adam folgte als Wirkung der Sünde oder der Trennung von Gott der Verlust der Urgerechtigkeit. In den Nachkommen folgt umgekehrt aus dem Mangel der Urgerechtigkeit die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade. In der Urgerechtigkeit wäre im Falle der Fortpflanzung die letzte Folge derselben gewesen: die heiligmachende Gnade; nicht als Ergebnis der fortpflanzenden Kraft, sondern weil das Princip, die Wurzel der Urgerechtigkeit kein natürliches, sondern reine Gnade war. Ebenso ist in der Erbsünde die nächste Folge des Mangels der Urgerechtigkeit: der Mangel der heiligmachenden Gnade; nicht als naturnotwendiges Ergebnis der Fortpflanzung, sondern weil die Urgerechtigkeit frei aus reiner Liebe von Gott verliehen worden und somit ihr Verlust nur Folge einer Schuld sein konnte. Wäre die Urgerechtigkeit in ihrer Wurzel etwas rein Natürliches, also in diesem Sinne etwas der Natur Geschuldetes gewesen, so hätte der Mangel daran nicht den Charakter der Schuld; wie z. B. es keine Schuld ist, wenn ein Kind mit einem Arme geboren wird. Der Charakter der Schuld entspricht als letzte Folge dem Charakter des ersten Princip, nämlich der heiligmachenden Gnade, die nur durch eigene Schuld verloren werden kann.

Endlich reicht das eigentliche Wesen der Urgerechtigkeit, soweit dieselbe also von der Fortpflanzung abhängt, bis zur reinsten Bestimmbarkeit vor Gott; und diese ist das Formale, danach bleibt der Wille frei von einseitiger Anhänglichkeit an ein begrenztes Gut, weil die niederen Kräfte dem Zwecke gemäß geregelt wirksam sind; der Wille hätte von unten her in der Urgerechtigkeit keinen Anstoß zu unregelmäßigem Thätigsein erhalten, so weit hätte die Urgerechtigkeit in ihrem Wesen gereicht und danach wäre mit ihr kraft ihrer Wurzel in Adam, kraft der heiligmachenden Gnade, diese letztere in jedem Menschen verbunden worden als letzte, aber nicht in der Natur beruhende Folge, und wäre damit der Wille positiv Gott unterworfen gewesen. Dementsprechend reicht die Erbsünde bis zu dem Mangel an jener

reinen negativen Bestimmbarkeit, die gleichsam der Beitrag der Natur war zum Gnadenleben. Das formale Moment in der Erbsünde ist, soweit diese auf der Fortpflanzung beruht und von ihr getragen wird, der Anstoß, welcher für den Willen von den niederen Kräften ausgeht, nicht für den letzten Endzweck bestimmbar zu sein, sondern vielmehr begrenzten Gütern sich zuzuwenden.

Der Mangel präcis an reiner Bestimmbarkeit Gott gegenüber ist das Formalprincip in der Erbsünde und dieser Mangel kommt von der mit der zeugenden Kraft verbundenen Unregelmäßigkeit. Insofern der Wille eine Kraft ist, die sich positiv zu vergänglichem Gütern in ungeordneter Weise wendet, zählt er mit den anderen Kräften zum Material der Erbsünde.

Wir fixieren hier das Formale und Materiale in der Erbsünde speciell; nämlich in der Erbsünde, soweit sie vererbt oder fortgepflanzt wird. Da ist also zuerst das unmittelbare Ergebnis der Zeugungskraft und darauf baut sich auf die Unordnung in den anderen Kräften, welche der Natur gemäß der Zeugung folgen, bis zum Willen. Und das ganz natürliche Ergebnis, welches im Formalprincip schließt, wie ja die fertige Form immer beim Erzeugen oder Entstehen zuletzt kommt, ist: der Mangel im Willen an der natürlichen, vernünftigen Ordnung, nach welcher gemäß der Stimme der Vernunft kein natürliches beschränktes Gut der letzte Endzweck ist. Diesem Mangel folgt: die Abwesenheit der Gnade. Es geht also hier beim Entstehen oder Fortpflanzen das Materiale voran, nämlich die einzelnen Kräfte; und das Formale macht den Schluß. Ist aber nun einmal der Mensch vorhanden mit seiner vernünftigen Seele und allen seinen Kräften, so geht allen voran als Richtschnur der Thätigkeit der Mangel an Zweckordnung im Willen und die dieser entsprechende Abwesenheit der Gnade.

Man möge nicht ungehalten sein, daß wir so eingehend versuchen, loszuschälen das eigentliche Wesen der Erbsünde von deren wirkender Ursache und deren nächster Folge. Wir haben gar nichts dagegen, wenn man im weiteren Sinne, wie eben dargelegt, das formal bestimmende Princip der Erbsünde im Mangel an der heiligmachenden Gnade sieht. Es kommt dies, solange der natürliche Fortgang berücksichtigt wird, ganz und gar auf eins hinaus. Hier aber ist es von der höchsten Wichtigkeit, genau abzugrenzen, was von und kraft der Fortpflanzung und auf Grund derselben von Adam auf die Nachkommen übergeht; denn dies war in Maria, während die Folge und Wirkung der Erbsünde nicht da war. Es muß deshalb besonders hervorgehoben werden, daß keine persönliche Schuld fortgepflanzt wird, so nämlich daß in der einzelnen Person selber irgend eine Schuld wäre, welcher der Mangel an der Ungerechtigkeit gedankt würde. Dies müssen jene behaupten und sie müssen demgemäß aus der Erb- eine im Grunde persönliche Sünde machen, welche das ganze Wesen der Erbsünde in die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade setzen. Nur persönliche Schuld verliert direkt die heiligmachende Gnade, welche ja unmittelbar dem Willen gegeben wird.

Nein; es muß der reine Charakter der Erbsünde gewahrt bleiben. Es wird nicht der Verlust der heiligmachenden Gnade fortgepflanzt; sondern eine Natur, die nichts in sich hat, was Träger der heiligmachenden Gnade sein könnte. Die frei begangene Schuld, also der Flecken, davon ist allein in Adam; und in uns nur, insofern wir von Adam stammen und mit ihm durch die Natur zu einer Einheit verbunden sind. <sup>1)</sup> „Der Same,“ so Anselm,

<sup>1)</sup> L. c. cap. 8.: „Semen a parentibus trahitur cum necessitate peccati futuri, cum fuerit animatum anima rationali; hoc utique non est propter aliud,

„wird von den Eltern her weiter fortgepflanzt mit der Notwendigkeit, daß die entsprechende Natur, sobald die vernünftige Seele ihr verliehen worden, Träger der zukünftigen Sünde ist; einzig deshalb, weil die menschliche Natur geboren wird mit der Schuld, genugzuthun für die Sünde Adams, die sie durch die nächsten Eltern empfangen und weil sie dies nicht kann und also, solange sie es nicht kann, in der Sündenschuld bleibt; und ebenso weil sie für und aus sich nicht vermag, die Gerechtigkeit zu haben, die von ihr verlassen worden; und zwar kann die Seele, welche beschwert wird durch einen vergänglichen Körper, diese Gerechtigkeit gar nicht einmal verstehen, die nicht broachtet und nicht erhalten werden kann, wenn sie nicht verstanden worden.“

Nur also weil die menschliche Natur nicht genugthun, weil sie nicht die Gerechtigkeit von sich aus wiedererwerben, mit einem Worte, weil sie ganz ohnmächtig ist, nur deshalb ist in ihr als der einzelnen Person zugehörig eine Schuld; alles Positive in der Schuld ist in Adam. Er ist das Princip der Erbsünde; er macht, daß sie eine einheitliche ist in allen Menschen; er ist sozusagen der Akt als Princip, aus dem der sündige Zustand fließt; und diesem Akte allein entsprechend folgt der Verlust der heiligmachenden Gnade, und nicht irgend welchem persönlichen Verschulden im einzelnen Menschen. Nur weil Maria mit Adam zusammenhängt, hat sie in sich die eben geschilderte menschliche Natur behaftet mit der Schuld Adams. Letztere schließt in ihrem fortgepflanzten Wesen nicht den geringsten Verlust der Gnade ein; wohl aber bedingt sie, soll ihre nächste Folge, der Mangel der Gnade, nicht eintreten, eine um so tiefer und wohlthätiger eingreifende übernatürliche Kraft. Maria ist ein Glied am Körper des Menschengeschlechts, welches mit Bezug auf Adam, das gemeinsame Princip desselben, verdorrt ist; durch höhere Kraft aber durchdrungen ein um so reicheres Leben entfaltet.

2. Die so abgegrenzte Wesenheit der Erbsünde wird noch schärfer hervortreten, wenn wir die Art und Weise erwägen, wie ihr Princip sie fortgepflanzt.

Welches Vermögen allein ist geeignet, durch eigene Thätigkeit einen Zustand in sich zu erzeugen? Thomas hatte es oben beantwortet. Das Vermögen muß seinen eigenen Akt in sich aufnehmen, muß durch seinen Akt bestimmt werden. Deshalb kann nicht das in erster Linie thätige Princip einen Zustand hervorbringen; sondern nur ein Princip, insoweit es selber in Thätigkeit oder Bewegung gesetzt ist. Der intellectus agens z. B., der ja immer und nur wirksam ist, erzeugt an und für sich keinen Zustand; denn es fehlt in ihm das bestimmbare Moment. Erst der intellectus possibilis, der die Wirkung des intellectus agens in sich aufnimmt und dadurch bestimmt wird, kann vermittelst dieser Thätigkeit in sich einen Zustand erzeugen. Und ebenso ist nicht der Wille an sich, der seiner Natur nach nur thätig wirksam dasteht und nur bestimmend ist mit Bezug auf den Zweck für alle übrigen Kräfte, nicht bestimmbar, geeignet, in sich einen Zustand zu verursachen; sondern erst insoweit die Vernunft oder im allgemeinen die Auffassungskraft dem geschöpflichen Willen den Gegenstand vorstellt und dadurch ihn beeinflusst; erst infolge der daraus sich ergebenden Willensthätigkeit wird ein Zu-

nisi quia humana natura nascitur in infantibus, ut dixi, cum debito satisfaciendi pro peccato Adae, et, secundum quod posui proximorum parentum (quod nequaquam facere potest, et quamdiu non facit, peccat), et quia sola per se non valet justitiam habere quam deseruit; et anima, quae aggravatur corpore quod corrumpitur, nequit eam saltem intelligere, quae nec servari potest nec haberi non intellecta.“

stand, also etwas Dauerndes erzeugt. Denn erst dann bietet sich der Wille als etwas Bestimmbares dar; ist er doch von sich aus seiner Natur gemäß nur auf das Gute im allgemeinen gerichtet und läßt damit keine weitere Bestimmung zu, er kann danach nur von der ersten allumfassenden Ursache bethätigt werden; wird er aber durch den Einfluß der Vernunft auf ein besonderes Gut gerichtet, so kann er immer fester diesem anhängen und so nach immer tiefer bestimmt werden von seinem eigenen Wollen.

Hier erscheint es nun vor Allem deutlich, wie durch keinen Sündenakt ein Zustand erzeugt werden kann, in dessen Wesen der Mangel der heiligmachenden Gnade so eingeschlossen würde, daß dieser Mangel einzig kraft der Fortpflanzung seine Weiterverbreitung fände; denn die Wirkung kann nicht über die Ursache hinaus.

Im Bereiche des Guten kann wohl auf Grund der Einwirkung Gottes als der ersten Ursache ein übernatürlicher Zustand erzeugt werden dadurch, daß die durch den übernatürlichen Glauben erleuchtete Vernunft dem Willen den Gegenstand vorstellt und danach ein Akt des Willens folgt, der einen Zustand zur Folge hat. Jedoch muß auch hier erst die Vernunft erleuchtet sein, zum mindesten in der Weise, daß sie geeignet sei, den Willen zur Thätigkeit anzuleiten.

Es ist dies der Grund, daß der Glaube der Anfang der Heiligung ist; denn die zuvorkommende Gnade kann wohl unmittelbar den Willen in Bewegung setzen, aber diese Willensthätigkeit erzeugt keinen Zustand. Erst wenn durch die übernatürlich erleuchtete Vernunft diesem Thätigsein des Willens eine gewisse Richtung oder Gestaltung mit Bezug auf einen besonderen Gegenstand zugeteilt worden, ergiebt sich eine derartige Bethätigung des Willens, daß ein Zustand, der nämlich der heiligmachenden Gnade, im Willen erzeugt wird.

Im Bereiche des Bösen aber übt eine übernatürliche Erleuchtung der Vernunft keinen Einfluß aus. Beschränkte Güter werden da vorgestellt; denn eben im endgültigen Anschlusse an Beschränktes besteht auf seiten des vernünftigen Geschöpfes das Böse. Also kann von einer Thätigkeit des Willens, welche beeinflusst ist durch das Vorstellen beschränkter Güter, a n und für sich kein Zustand ausgehen, welcher direkt übernatürliches ausschließt. Dies geschieht allerdings, wenn der betreffende Zustand im Willen selber bleibt; — nicht aber dann auf Grund der Willensthätigkeit, als ob diese das wollte, sondern auf Grund des an sich äußerlichen Umstandes, daß im Willen zuvor die Gnade war, welche die Einigung mit dem übernatürlichen Endzwecke vermittelte und die Trennung von Gott hinderte; dieses Hindernis entfernt der Sündenakt und so hat dieser per accidens, sicut removens prohibens, insoweit er das Hindernis entfernt, wie Thomas sagt, die Trennung vom letzten Endzwecke im Willen und somit einen Zustand zur Folge. Handelt es sich aber um einen Zustand, der nicht im Willen bleibt, sondern in der Natur haftet und fortgepflanzt wird, so wird durch das Wesen desselben das Übernatürliche in keiner Weise direkt ausgeschlossen; handelt es sich ja gar nicht um den Träger oder das Subjekt der Gnade. Vielmehr folgt da die Abwesenheit der Gnade der Schuld, welche im Willen des Ersten das Princip oder die Wurzel des sündhaften Zustandes war; und die da zugleich der wirkende Grund ist, daß überhaupt jene, welche die Natur von diesem Ersten her empfangen, auch an der Schuld teilnehmen; aber nur als abhängig von diesem Ersten, wie Anselm sagt, als „nicht fähig, von sich aus genugthun für die Schuld Adams, als nicht fähig, von sich aus die Gerechtigkeit wiederzuerwerben.“ Sie sind schuldig allein in Adam und nicht in der eigenen

Person; und sie ermangeln der heiligmachenden Gnade, weil ihre Natur alles dessen ermangelt, was Träger oder Subjekt der heiligmachenden Gnade sein könnte; nicht weil sie selbst die heiligmachende Gnade entfernt und so einen sündigen Zustand in ihrem Willen erzeugt hätten.

Der sich ergebende Zustand der Erbsünde kann in seinem Wesen nicht über den ihn wirkenden Akt hinausgehen. Dieser Akt aber eignet dem Willen Adams zu; nicht insoweit dieser erstbewegendes Princip ist, sondern insoweit ihm von der Vernunft ein Gut als Gegenstand des Begehrens vorgestellt worden und er danach gehandelt hat. Da nun dieses Gut ein beschränktes war, so kann auch der entsprechende Akt des Willens nur ein von Natur beschränkter sein; und somit kann ihm kein Zustand folgen, der an und für sich in seinem Wesen den Mangel eines unbeschränkten Gutes einschloffe. Der betreffende Sündenakt hat in der Person Adams wohl den Mangel der heiligmachenden Gnade zu Folge. Aber auch dies folgt nicht aus der dem Sündenakte innewohnenden Kraft, sondern weil infolge desselben der Gnadenzustand sich entfernt; es kann der Wille selbst ja nicht zugleich einem beschränkten Gute und dem unbeschränkten wie dem letzten Endzwecke anhangen. In der Natur Adams, also überhaupt in der Menschennatur, schließt der betreffende Sündenakt aber nur dem Wesen nach den Mangel der natürlichen Vollendung ein, die in der allseitigen Indifferenz rücksichtlich aller geschaffenen Güter besteht; denn natürlich da die Natur im Willen Adams einem beschränkten Gute als dem letzten Endzwecke einmal gefolgt ist, wohnt ihr nicht mehr die Kraft inne, von allem Übergewichte des Einflusses eines beschränkten Gutes frei zu bleiben.

Daraus folgt, soweit das Wesen der Erbsünde in Betracht kommt, zweierlei: 1. In der Menschennatur selber ist nichts, was bereit ist, die Gnade zu tragen; vielmehr besteht da ein in Adam verschulbeter Mangel der Gerechtigkeit, wie eine solche der Natur als rein Bestimmbarem Gott gegenüber entspricht; — 2. es besteht in der Natur des einzelnen kein positiver Anlaß zur Trennung von Gott, wenn von der Schuld Adams abgesehen wird; wir meinen, es besteht kraft der Erbsünde in den Adamskindern keine positive Zuneigung zu vergänglichen Gütern, als ob diese letzter Endzweck wären; es besteht keinerlei Anlaß in der einzelnen Person, daß Gott ihr zürne. Gottes Barmherzigkeit also steht es frei, ohne vorhergehende etwaige Verzeihung rücksichtlich der einzelnen Person ein Gegengewicht in die Natur niederzulegen, wodurch die Folgen des durch die Verbindung mit Adam Geerbten nicht eintreten.

Die Erbsünde ist eben, wie Thomas hervorhebt, in allen Menschen nur eine einzige. Nicht eine besondere Schuld hat Petrus und nicht eine besondere Paulus; alle nehmen teil an der einen Schuld Adams und das einige Wesen dieser Schuld ist der Mangel an der Ungerichtigkeit. Die Erbsünde zeigt mehr als Alles die Einheit der Menschennatur und somit des Menschengeschlechtes: „Von Einem kommen alle“, sprach Paulus zu den Athenern. Der Zustand der Erbsünde ist in allen, wie ein und dieselbe Krankheit mehrere Organe verderben kann und es doch die eine Krankheit ist, während mehrere Organe krank sind. Das wirkende Princip dieses Zustandes ist nur in Adam, nur in seiner persönlichen Schuld; das Wesen des Zustandes wohnt allen von Adam abstammenden Menschenkindern inne, weil allen die Ungerichtigkeit mangelt.

3. Ein einziger Sündenakt hat die Natur des Menschen vergiftet.

Möhler erwähnt in seiner Symbolik (II. Bd., 1872, S. 60) einen Einwand Baur's gegen die Urgerechtigkeit und demgemäß gegen die Erbsünde, welcher hier am besten in seiner Haltlosigkeit sich zeigt.

Baur meint, „die katholische Lehre führe die Urgerechtigkeit und die Erbsünde als eine bloße That, als ein Accidens zur menschlichen Natur vor, als etwas schlechthin Übernatürliches, also für die menschliche Natur Außerliches; der Mensch werde dadurch der bloß passive Träger einer Sache, die ihm völlig fremd ist, ihn nicht das mindeste in seiner Natur angehe; danach könnte auch das ganze Christentum nach der katholischen Auffassung der Urgerechtigkeit und der Erbsünde nur als ein bloßes Accidens als ein großes opus supererogationis erscheinen; und dies sei auch das Christentum nach der Behandlung, die es in der katholischen Kirche erfahre. Denn gleichwie der Mensch mit seiner Urgerechtigkeit nur ein Accidens, eine äußerliche That, verloren habe, so könne ihm auch durch das Christentum nur etwas Accidentelles, Unwesentliches wiedergegeben werden.“

Ein solcher Einwand erscheint nach dem Gesagten in all seiner Haltlosigkeit. Er gründet eben nur auf einer zweideutigen Auffassung des Wortes „Accidens“ und des Wortes „Natur“.

„Accidens“ bedeutet eben nicht in dem Sinne „That“, als ob damit immer etwas Nebensächliches, Gleichgültiges ausgedrückt würde; wie z. B. es für mich nebensächlich ist, ob ich schwarze oder graue Kleider trage. Es bedeutet vielmehr das, was mit der Natur eines Dinges als solcher nicht gegeben ist. Daß der Vogel sich in die Lüfte erheben kann, das ist ihm Natur und nicht Accidens; daß er sich wirklich und thatsächlich in die Lüfte erhebt, das ist ihm nicht Natur, sondern Accidens. Denn da die Natur ihm immer bleibt, so müßte er auch, wenn das thatsächliche Fliegen ihm Natur wäre, immer thatsächlich in den Lüften schweben. Ist ihm deshalb das Fliegen etwas Nebensächliches, Außerliches, Unwesentliches? Es entspricht im Gegenteil so seiner Natur, daß er dessen bedarf, um seine Nahrung zu gewinnen, um sich fortzupflanzen, sich zu verteidigen, anzugreifen zc.

Daß es, um weiter vorzugehen, endlos viele Vögel geben kann, das ist Natur; daß es, nehmen wir an, zehn Milliarden thatsächlich giebt, das ist Accidens. Denn die Natur des Vogels widersteht sich weder der Zahl: zehn; noch der Zahl: Milliarde; noch der zehn- oder hundertfachen. Es ist mit der reinen Natur des Vogels kein einziges Wirklichsein verbunden; sie bringt die wirkliche Existenz nicht mit sich; — sonst gäbe es eben nur einen Vogel, wie es nur eine solche Natur giebt und dieser Vogel müßte immer sein, dürfte keinen Anfang und kein Ende haben. Also die wirkliche Existenz eines Dinges selber ist „Accidens“ und nicht seine Natur. „Wesentlicheres“, „Innerlicheres“, „Hauptsächlicheres“ aber giebt es doch nicht für irgend welches Ding, als daß es wirkliches Sein hat.

Wie sollen dann also Zustände der menschlichen Natur, welche entweder den Stoff vorbereiten für die Aufnahme der Wesensform, also für das wirkliche Sein der Existenz, oder die bereits thatsächlich existierende Natur weiter bestimmen und vollenden zu ihrem Zwecke hin; wie sollen solche Zustände, welche doch nicht mit der Natur selbst gegeben erscheinen, die also in diesem Sinne „Accidens“ sind, „nebensächlich“, „äußerlich“ sein für die menschliche Natur. Sie bereiten ja deren Sein oder deren Vollendung vor; und die ganze menschliche Natur ist, sowie die ganze menschliche Natur zum Thätigsein berufen erscheint.

Die Urgerechtigkeit also ist in dem Maße naturentsprechend und natur-

vollendend, daß die menschliche Natur eben durch sie durchdrungen und zu zweckgemäßer Thätigkeit gebracht wird. Ebenso aber ist dann die Erbsünde in dem Maße naturverderbend, daß die ganze menschliche Natur in Folge derselben ihrem wahren Endzwecke entzogen wird. Und dies um so mehr als der Zweck selber der menschlichen Natur, ohne welchen sie nicht endgültig vollendet wird, mit den der Natur von sich aus eigenen Kräften nicht befehen werden kann.

Was ist natürlicher für jegliches Ding, als seine eigene Vollendung! Was also kann in diesem Sinne für die menschliche Natur natürlicher sein, als die Gnade und die von ihr ausfließende Gerechtigkeit! Wir sagen „natürlicher“ in dem Sinne daß dies die Natur durchdringt, daß es deren eigenste Thätigkeit verebelt, erhebt, zu einer leichten, sicheren, festeingerichteten macht; in dem Sinne daß die Gnade und Ungerechtigkeit, als Ausfluß des dem Menschen von vornherein vorgestreckten Endzweckes, den natürlichen Kräften zuvorkommen und deren Thätigkeit erst zu einer verdienstvollen machen.

Und was ist dann unnatürlicher für den Menschen als die Erbsünde, die seine Natur ihrer eigensten Vollendung entfremdet und Verwirrung anstatt Frieden ihr giebt! Was ist dann trostreicher und erhebender für die menschliche Natur wie die Kirche, welche der Erbsünde ihren Stachel nimmt oder vielmehr deren nächste Folgen, den Tod, die Trübsal, die Unwissenheit umkehrt und zu Quellen des Segens, zu Quellen der Wiederherstellung der alten Gerechtigkeit macht!

Ein Willensakt hat die menschliche Natur in Grund und Boden verderben und nicht etwas zu dieser Hinzugefügtes. Ein Willensakt wird Quelle ihrer Wiederaufrichtung werden und nicht der Wiederaufrichtung von etwas Nebensächlichem an ihr. Ein Willensakt genügt ja, um die Gnade aus der Seele zu entfernen und mit der Gnade die frisch sprudelnde Quelle der Ungerechtigkeit. Ein Willensakt also genügt, um die Erbsünde als bleibenden Zustand der menschlichen Natur herzustellen.

Doch wird dies mehr erhellen in der folgenden Nummer, wo vom Sige oder dem Subjekte der Erbsünde die Rede sein soll.

## Nr. 56.

### Der Sige oder das Subjekt der Erbsünde.

Thomas nimmt bei dieser Frage wieder Gelegenheit, auf eine neue durchgreifende Seite des Unterschiedes zwischen der Erb- und der aktuellen oder persönlichen Sünde hinzuweisen: „Die Vermögen oder Fähigkeiten,“ so I., II. q. 83. art. 2. ad II., „gehören mehr zur Person, insoweit sie Principien persönlicher Thätigkeiten sind. Sie bilden deshalb so recht eigentlich den Sige der aktuellen oder persönlichen Sünden“ (*potentias magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia*).

Dagegen ist die Natur selber Sige der Erbsünde. Deshalb sagt Thomas (ad I.): „Die Bewegung von seiten des Willens des ersterzeugenden gelangt auf dem Wege des Zeugens zuerst zur Natur der Seele“ (*motio voluntatis primigenerantis per viam generationis pervenit primo ad animae essentiam*).

Daraus folgt der ausdrückliche Unterschied, wie ihn Thomas (l. c.) kennzeichnet: „Die Willensbewegung irgend jemanbes (soweit die Person als handelnde in Betracht kommt) gelangt im eigentlichen Sinne zu den Vermögen der Seele, nicht aber zur Natur“ (*motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam*). Wir müssen diesen Unterschied zuerst weiter ausführen, ehe wir nach Thomas sehen, wie und warum die Natur Sitz der Erbsünde ist.

In Adam war das, was wir „Erbsünde“ nennen, persönliche Sünde; und zugleich ist diese persönliche Sünde das wirkende Princip der Erbsünde als eines Zustandes. In Adam also erstreckte sich die Regellosigkeit der Sünde nicht unmittelbar auf die tiefinnerste Natur in ihm, sondern auf die Vermögen oder Kräfte der Seele gleichwie bei uns; die Natur wurde davon nur insoweit beeinflusst als sie Trägerin dieser Vermögen oder Kräfte ist und somit gehindert wurde in ihrer zweckgemäßen Äußerung durch Thätigkeit. So wird, wenn jemand das Bein bricht, das Gehvermögen unmittelbar davon beeinflusst; die Natur nur insoweit, als sie durch diesen Mangel im entsprechenden Vermögen in ihrer demgemäßen Äußerung lahmgelegt ist. Vom persönlichen Willen also ging in Adam die Sünde aus und durchdrang die Vermögen, wie etwa der Willensakt, sich sinnlich zu ergözen, durch die Einbildungskraft bis zu den Kräften in den Gliedern gelangt, welche dem Gebote des Willens folgen.

Da nun kraft der Ungerechtigkeit alle Vermögen und Kräfte im Menschen, soweit ihre Natur es zuläßt, unter dem Gebote des Willens in vollendeter Weise standen, so gelangte die Unordnung im Willensakte naturgemäß in alle derartige Kräfte und Vermögen der Seele; wie etwa wenn die Lunge in Unordnung kommt, auch alle jene Organe regellos werden, welche von der Lunge beeinflusst sind und von ihr direkt abhängen.

Folglich erstreckte sich die Unordnung des sündigen Willens in Adam bis zur Zeugungskraft, die, wie wir früher gesehen, schlechtthin unter der Vorschrift des vernünftigen Willens stand und von ihr durchaus abhängig war. Diese Unordnung aber ist nicht anders zu verstehen als so, daß die natürliche Untertänigkeit unter die den Zweck auffassende Vernunft verloren ging. Die Zeugungskraft war die letzte unter jenen Kräften, auf welche die Sünde in der Person Adams ihre Unordnung hinleitete; die Natur selber ward in Adam nicht unmittelbar berührt, sondern nur in der oben gekennzeichneten Weise, indem gleichsam ihre Werkzeuge zum zweckgemäßen Thätigsein, die Kräfte nämlich, in Unordnung gebracht wurden. Nicht so ist die Entstehung der Erbsünde zu verstehen, als ob in Adam vom Sündenakte zuerst die Natur angegriffen worden wäre und die so angegriffene Natur nun durch die Zeugungskraft sich selbst als eine ungeordnete fortgepflanzt hätte; die Natur war in Adam nur in den Kräften, also mittelbar schwach geworden. Die Zeugungskraft aber in Adam war unmittelbar, direkt, durch den Willensakt beeinflusst. Die vom persönlich schlechten Willen aus in Adam ungeordnete Zeugungskraft nun begann in den Nachkommen die Unordnung in der Natur selber; und war diese Unordnung die unvermittelte Folge der ungeordneten Zeugungskraft, so daß demgemäß, sowie die hergestellte Natur das erste Ergebnis der Zeugungskraft ist, in allen übrigen Menschen die Natur an der Spitze nun der Unordnung stand.

Aus zwei Gründen also konnte nur von Adam als dem ersten Menschen und zwar nur von seiner ersten Sünde eine Erbsünde herkommen; und ist dies bei keiner anderen Sünde möglich. Denn 1. war in Adam

die Zeugungskraft vollständig unterthan der Vernunft. Nicht hatte sie der erste Mensch als eine erst zu unterwerfende, sondern als eine unterworfenen; und sonach war die Unordnung in ihr eine Schuld gegenüber der ersten, der Menschennatur mitgetheilten Ordnung. Und 2. konnte eben nur die erste Sünde als Trennung von der Gnade und von der darin begründeten Ordnung die Unordnung hervorrufen; alle anderen Sünden mußten notgedrungen solche Unordnung voraussetzen; mit dem Begriffe einer nachfolgenden Sünde war zugleich gegeben der einer ersten und sonach der durch diese erste in allen vom Willen abhängigen Kräften begründeten Unordnung. Wäre, das ist die notwendige Folgerung, die Zeugungskraft in Thätigkeit getreten vor der ersten Sünde; so würde kein Verderben für die Natur jemals von ihr ausgegangen sein, möchte auch Adam nachher gesündigt haben. Denn als eine der Vernunft untergeordnete hätte sie gewirkt, als ein Werkzeug der Vernunft; und demgemäß wäre eine geordnete menschliche Natur die Folge gewesen. Es hätte nicht mehr unter einem einzigen Akte der Zeugungskraft die ganze Menschennatur gestanden; und da sie ein unteilbares Ganze ist, so wäre sie nach der ersten Fortpflanzung immer so geblieben. Keine persönliche Sünde kann ja die eigene Natur des Menschen direkt angreifen; sondern nur die Kräfte verdirbt sie, die dem Gebote des Willens zugänglich sind. Die Zeugungskraft als erstfortpflanzende und somit die ganze Menschennatur beherrschende war nicht mehr unter dem Willen des Sünders bei der zweiten oder bei einer irgend folgenden Sünde; sie stand zur Verfügung nur bei der ersten Sünde. Also nur die erste Sünde konnte der Quell einer Erbsünde sein.

Nicht somit hat die verdorbene Natur in Adam eine verdorbene Natur fortgepflanzt. Der sündige Wille in Adam hat die Kräfte der Natur in Unordnung gebracht, daß sie nach unten sich wandten anstatt nach oben; und von diesen Kräften hat die der Vorschrift der Vernunft entzogene Zeugungskraft im Erzeugten die Unordnung bis in die Natur oder in das Wesen der Seele gebracht, weil das erste Ergebnis des menschlichen Zeugens die menschliche Natur ist. In welcher Weise?

„Die Erbsünde (als geerbt) wird fortgepflanzt durch den Ursprung;“ sagt Thomas (I., II. q. 83. art. 2.). Das aber in der Seele ist an erster Stelle Sitz der Sünde, wozu an erster Stelle hinreicht der bewegende Grund der Sünde. So z. B. gehört das sinnliche Ergötzen zur Begehrkraft der Seele wie der eigenste Gegenstand dieser Begehrkraft. Ist es also der bewegende Grund für die Sünde, so ist der Sitz dieser Sünde, ihr Subjekt, die Begehrkraft; denn da, in der Begehrkraft, will das Ergötzen sein. Hier nun, in der Erbsünde, ist der bewegende Grund für dieselbe der Ursprung. Vermitteltst des Ursprunges hat der Mensch die Erbsünde. Das also in der Seele, wohin der Ursprung an erster Stelle zielt, d. h. was sein Gegenstand ist, das muß der Sitz der Erbsünde sein; daran muß sie haften. Was aber will der Ursprung? Wohin zielt er? Bis wohin reicht er? Die vernünftige Seele als Form des Körpers d. h. als bildende Richtschnur für das thatächliche Sein des Körpers ist die Grenze, der Gegenstand des Zeugens; dahin mündet der Ursprung. Steht der Mensch als Mensch da; dann ist das Entstehen, das Zeugen an seinem Ende oder Abschlusse. Also ist die Natur oder das Wesen der vernünftigen Seele der Sitz der Erbsünde, insoweit nämlich die Seele eine natürliche Einheit ist mit dem Körper, aus dem Sinnlichen ihre Kenntnis schöpft, den Körper selbst bildet und formt, nach sinnlich wahrnehmbaren Gütern, wie die Vernunft sie vor-

stellt, strebt und die körperlichen Kräfte sei es als freies Vernunftvermögen sei es als Wesensform des Stoffes leitet.

Erläutern wir das noch des weiteren.

Es ist bereits gesagt worden, daß in ähnlicher Weise die Erbsünde weiter verbreitet wird durch die Zeugungskraft; wie durch den Willen des Menschen und von selbst aus die persönliche Sünde hingleitet wird zu den Vermögen des Menschen. Nun sind alle jene Vermögen im Menschen geeignet, sich der Sünde zu sein, welche Werkzeuge der freien Bestimmung des Willens sein können, die diesem zur Verfügung stehen. So z. B. kommt vom Willen des Gaumenlustigen die Begierlichkeit nach Speise zur Begehrkraft; die Empfangnahme der Speise zu den Händen und zum Munde; dies sind Werkzeuge des freien Willens, die vom freien Willen aus für das Sündigen in Thätigkeit gesetzt werden; sie sind deshalb mitschuldig und können sich der Sünde sein, insoweit eben bis zu einem dieser Organe die bewegende Kraft der Sünde reicht und da haftet. Die Nährkraft aber und die weiteren inneren Organe, bis wohin die Speise kommt, sind nicht geeignet, vom Willen aus in Thätigkeit gesetzt zu werden; sie tragen keinerlei Schuld. Ist vielmehr der Gaumenlust in ungeordneter Weise geschmeichelt worden, so beginnt von diesen letztgenannten Vermögen und Kräften an die Strafe und Pein; wie Magenbeschwerden, Unterleibsentzündung zc.

So etwa leitet sich die Schuld vermittelt der Zeugungskraft in die Natur der Seele, welche als das natürliche Endziel des Zeugens dasteht und zugleich der Schuld zugänglich ist. Vermittelt der Zeugungskraft steht die menschliche Natur in allen Menschen unter dem Willen des ersten Menschen; will doch der Mensch nicht einen bloßen Körper, sondern einen Menschen zeugen. Und somit ist der eigentliche Sitz der Erbschuld das, was die Zeugung abschließt und was unter dem Einflusse des Willens jenes Menschen, der zeugen will, steht: d. i. die Natur der Seele. Dagegen ist der menschliche Samen das Werkzeug für die Übertragung der Erbschuld; und das, was von dieser Schuld zum reinen Fleische gelangt, ist die Strafe der Erbschuld. Die Vermögen aber, welche aus der Natur der Seele fließen, vermitteln die Äußerung der Erbschuld durch die Thätigkeit. Somit geht die Erbsünde 1. von Adam durch die Zeugungskraft und das Fleisch zur Seele, wo die Erzeugung ihre Grenze findet und somit die Sünde ihren Sitz aufschlägt; — 2. geht sie von diesem Sitze aus in die Vermögen und zwar zuerst in jene, welche der Natur der Seele am nächsten stehen, den Willen und die Vernunft, und die zugleich am meisten zum Thätigsein hinneigen.

Wird gegen diese Auffassung der Seele als Sitzes der Erbsünde eingewendet das Wort des Apostels: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze meines Geistes“ (Röm. 7.) und: „Ich weiß, daß in meinem Fleische nicht das Gute wohnt,“ so gilt dies nach Augustin (1. retr. 26.) vom bereits erlösten Menschen, welcher von der Schuld befreit ist, aber noch der Strafe unterliegt; rüchssichtlich dieser letzteren ist die Erbsünde im Fleische.

Hält man ferner dagegen, daß ja durch den fleischlichen Samen die Erbschuld fortgepflanzt werde, sie also vorzugsweise im Fleische als der Ursache ihren Sitz haben müsse und nicht in der Seele, wo sie nur als Wirkung wäre; — so vergißt man wie der fleischliche Samen nur den Charakter eines Werkzeuges hat. Die Hauptursache, als deren Werkzeug der fleischliche Samen dasteht, ist die persönliche Sünde Adams; und diese hat allerdings vorzugsweise und an erster Stelle den Charakter der Schuld.

Auch darf man den Ausdruck Augustins, daß wir secundum seminalem rationem, gemäß der Kraft des Samens, in Adam waren, nicht so auffassen, als ob es sich um die wirkende Ursache handle. Der Samen bewirkt in keiner Weise die Seele; sondern er disponiert für sie, bereitet den Stoff für die Aufnahme derselben vor. So macht das gelbe Glas nicht den gelben Lichtstrahl; sondern es bereitet vor, daß der Lichtstrahl, sobald er mit dem Glase eins wird, ein gelber sei. So macht auch Gott nicht, daß die Seele eine von der Sünde angesteckte sei, wie ähnlich das Licht nicht macht, daß es gelb strahle. Durch die fleischliche Abstammung von Adam ist vielmehr der körperliche Stoff im Menschen in einer solchen Verfassung, daß die Seele, welche mit dem Stoffe eine einheitliche Natur bildet und selber erst durch die Verbindung mit dem Stoffe das thatsächliche Sein der Existenz erhält, davon angesteckt und Sitz der Schuld wird. Mit Rücksicht also auf Gott, der die Seele schafft und dem Stoffe einprägt, wird die Seele nicht angesteckt von der Schuld; sondern mit Rücksicht auf den Körper, mit dem sie sich vereint. Gott kann hier nicht der mindeste Anteil an der Schuld treffen. Er folgt der von Ihm eingerichteten Gesamtordnung der Dinge und somit dem Gesamtbesten, wie seine Weisheit es aufgestellt. Diese Gesamtordnung der Dinge aber bringt es mit sich, daß einem so disponierten (beispielsweise von menschlichem Samen herrührenden) Körper eine solche (menschliche) Seele eingeprägt wird. Also läßt Er diese allgemeine Ordnung nicht außer Acht aus dem speciellen Grunde, damit diesem einzelnen Körper nicht eine solche Seele eingeprägt und so die Ansteckung dieser einzelnen Seele vermieden werde.

Zumal erhält die menschliche Seele zugleich wirkliches Dasein durch die Verbindung mit dem Körper; und besser ist es somit für sie, so, nämlich in solch angestechter Weise, überhaupt zu sein, wie gar nicht zu sein; zumal durch die Gnade die Verdammnis vermieden werden kann.

Der letzte Punkt, die Art und Weise der Fortpflanzung, macht nach dem Gefagten für die Auseinandersetzung keine Schwierigkeit.

## Nr. 57.

### Die Art und Weise der Sortpflanzung.

„Siehe das Lamm Gottes, das da trägt die Sünde der Welt.“ heißt es Joh. 1, 29. Die Erbsünde heißt hier, wie Thomas zu dieser Stelle bemerkt, die Sünde im hervorragendsten Sinne. In der That sehen wir in der Erbsünde so recht deutlich wie im Bilde dargestellt die Charaktereigentümlichkeiten aller Sünden, wie sie in einem vorhergehenden Kapitel geschildert worden sind.

Es ward da unterschieden der Sündenakt als gewollt vom Sünder; und die Sünde als solche. Im ersteren ist das formal bestimmende Moment das beschränkte Gut, auf welches der Wille sich richtet; und der Mangel, nämlich die Regellosigkeit mit Bezug auf die Vernunft und deren Richtschnur, folgt als nicht gewollt, wohl aber als wesentlich mit dem beschränkten Gute verbunden, das ja als letzter vollendeter Endzweck begehrt wird. In der Sünde selber, soweit sie einmal im Willen als Zustand ruht, ist jedoch der Mangel an der vernünftigen Richtschnur das formal bestimmende Moment; und unter diesem Mangel stehen als bestimmbares Moment die gemißbrauchten Kräfte, den Willen als Seelenkraft miteingeschlossen.

Dieser Unterschied, der sonst in den Sünden nur dem Gedanken und der Auffassung nach existiert, tritt offen hervor in der Erbsünde, sobald diese als Ganzes zusammen mit ihrem Princip, der Sünde Adams, und mit ihrem ganzen Wesen genommen wird.

In der That! Was war in dem Sündenakte Adams das bestimmende Element? Gewiß nicht der Mangel an der natürlichen Vollendung oder überhaupt ein Mangel. Ein gewisser Vorrang vielmehr, wie der Stolz ihn erstrebt, also ein beschränktes Gut, bestimmte Adam zur Übertretung des göttlichen Gebotes. Dies war, soweit die persönliche Sünde in Betracht kommt, das formal bestimmende, das direkt gewollte Moment; und der Mangel, nämlich die Regellofigkeit mit Rücksicht auf die Vernunft, folgte. Er folgte; nicht als etwas Gewolltes, sondern kraft des Thatbestandes als etwas mit dem direkt Gewollten wesentlich Zusammenhängendes.

Die Sünde selbst aber in sich betrachtet hatte zum formal bestimmenden Moment gerade diesen Mangel. Und wenn das in anderen Sünden nicht so sehr erscheint, in der Erbsünde erscheint es sozusagen greif- und faßbar. Da ist der Mangel das rein bestimmende Moment. Oder will jemand die Erbsünde? Ist im Willen einer einzelnen Person die Erbsünde als Erbe direkt begründet? Es ist dies der radikale Fehler bei der Betrachtung der Erbsünde, daß man sie immer am Ende als etwas im persönlichen Willen jedes einzelnen Menschen Begründetes annehmen will; wie wenn dieser persönliche Wille zuerst verborben wäre und in Folge dessen die Verderbnis den ganzen Menschen ergriffen hätte. Nein; es ist nichts Positives in der Erbsünde; sie ist nur und rein Mangel. Und nur weil sie nichts als Mangel ist, kann sie fortgepflanzt werden.

Man hat auf verschiedene Weise, meint Thomas I., II. q. 81. art. 1., die Fortpflanzung der Erbsünde erklären wollen. Man nahm an, behufs dieser Erklärung müßte die Seele durch Zeugung fortgepflanzt werden, daß demnach kraft der von der Sünde angesteckten Seele auch wieder von der Sünde angesteckte Seelen erzeugt würden. Man nahm ferner an, die Erbsünde sei in der Weise fortgepflanzt, weil der Same in gewisser Weise verborben wäre; so daß also die Erbsünde sich fortpflanzte, wie ein schwindstüchtiger einen schwindstüchtigen zeugt oder ein ausfälliger einen ausfälligen. Aber, sagt der heilige Lehrer, alle diese Annahmen genügen nicht. Denn zugegeben selber die Seelen würden durch Erzeugung, und einzelne körperliche Fehler gingen über in die Nachkommenschaft, ja selbst einzelne geistige Fehler, wie z. B. aus Narren bisweilen Narren erzeugt werden, so fehlt doch in allen diesen Fällen der Grund für irgend welche Schuld; denn die Schuld erfordert ohne weiteres, daß da zugleich Freiwilligkeit sei wo Schuld ist. Gerade eben der Umstand, daß jemand in den genannten Fällen einen Fehler auf Grund des Ursprunges hat, schließt aus die Schuld, weil er ausschließt die Freiwilligkeit. „Niemand wird es dem blindgeborenen,“ schreibt I. c. Thomas, „vorwerfen und zur Strafe anrechnen, daß er blind geboren ist.“

In den erwähnten Fällen nämlich insgesamt wird vorausgesetzt, daß die Schuld der Erbsünde in dem einzelnen Menschen liege; daß z. B. die schuldige Seele eine Seele zeuge, die gleichermaßen wie sie selber schuldig ist und deshalb Strafe verdient; daß eine Disposition des Körpers durch den verderbten Samen vererbt werde, welche die auf Grund dessen fortgepflanzte Seele in gleicher Weise persönlich schuldig macht wie die in dieser Weise fortpflanzende.

Und hier liegt der Irrtum. Der sündige Zustand, welcher aus dem

Sündenakte folgt, ist ganz allgemein durchaus eins mit diesem. Der unteufche Zustand, der da Wille, Vernunft, Einbildungskraft, Augen, Ohren, Zunge, Hände, Füße in Beschlag nimmt und für alle diese Organe den Mangel an Vernunft als bestimmende Richtschnur abgiebt, ist durchaus eine Einheit mit dem einen einigen Akte, der ihn erzeugt hat. So ist es bei der Erbsünde. Da sind alle Menschen „der eine Mensch“ wie Thomas sagt. Durch die Sünde Adams wurden alle seine Vermögen ungeordnet; und in diesem einen Sündenakte sind alle Menschen unterworfen dem einen einigen Zustande der Sünde. „Die Regellofigkeit, welche in diesem einzelnen aus Adam abstammenden Menschen ist, findet sich da nicht kraft seines eigenen (des einzelnen Menschen) Willen, sondern durch den Willen des ersten Menschen, welcher durch die in Thätigkeit setzende Zeugungskraft die bewegende Ursache ist für alle Menschen, die aus ihm den Ursprung ableiten, wie der Wille der Seele alle Glieder in Thätigkeit setzt.“ Danach wird die Sünde, welche auf diese Weise vom Urvater in die Nachkommen übertragen wird, Erbsünde genannt; wie die Sünde, welche von der Seele her sich ableitet in die Glieder des Körpers, aktuelle oder persönliche Sünde genannt wird. Und wie diese letztere, welche durch ein Glied des Körpers begangen wird, nur deshalb die Sünde dieses Gliedes ist, insoweit dasselbe etwas dem Menschen zur Verfügung Stehendes — *aliquid hominis* — ist, weshalb eine solche Sünde als eine menschliche bezeichnet wird; so ist die Erbsünde nur insoweit die Sünde dieser bestimmten Person, als diese bestimmte Person ihre Natur vom ersten Urvater hat; und danach heißt die genannte Sünde: die Natursünde, nach Eph. 2.: „Wir waren von Natur Kinder des Zornes.“

Deshalb wird die Erbsünde notwendig auf alle schlecht hin übertragen, welche thatsächlich ihren Ursprung ableiten von Adams zeugender Kraft; wie die aktuelle Sünde auf alle Glieder übertragen wird, welche vom Willen aus in Bewegung gesetzt werden. Der Ursprung von Adam her allein macht also, daß der Mensch teilnimmt an seiner Sünde. Es geht von Adam nichts in den Geist oder in den Körper über, was den Geist oder den Körper schuldig machte; nein, einzig und allein der Umstand, daß der Mensch ein Kind Adams ist, bildet den Grund, daß er ein Glied an jenem Körper ist, der von Adam ausgeht, nämlich des Menschengeschlechtes, und daß somit die Unordnung im Haupte auch die seinige ist. Ebenso ist der Umstand allein, daß jemand Mitglied in einer Gemeinde oder in einem Staate wird, hinreichend, daß er leidet unter der Unordnung in der Leitung des Staates oder der Gemeinde; — und der Umstand allein, daß jemand von seinem Vater sich ableitet, macht ihn zum gesetzlichen Erben von dessen Vermögen, ohne daß er dieses erworben hätte.

„Gemäß dem katholischen Glauben,“ schreibt deshalb Thomas (I., II. q. 81. art. 3.), „muß man daran unverrückbar festhalten, daß, ausgenommen Christum allein, alle Menschen, die von Adam abstammen, die Erbsünde tragen; sie würden sonst nicht der Erlösung bedürfen, welche ist durch Christum.“ Damit zeigt der heilige Lehrer den Weg, um zu prüfen, wie Maria an der Erbsünde teilgenommen. Die Richtschnur dieser Prüfung ist nämlich ihre Erlösung durch Christum.

<sup>1)</sup> *Secundum catholicam fidem firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non indigerent redemptione: quod est erroneum.*

Nr. 58.

Der Gnadenakt der unbefleckten Empfängnis.

„Es sollen nicht an mir zu Schanden werden, die über mir sind: die da Dich suchen, Gott Israels.“ So hatte der Prophet oder vielmehr in ihm die unglückliche Menschheit gebetet. Und er fügt sogleich den Grund hinzu, weshalb weder die Kräfte in ihm erröten noch die Kräfte über ihm zu Schanden werden sollen:

„Wegen Deiner nämlich habe ich die Schande ausgehalten: hat verwirrende Scham mein Antlitz bedeckt.“ Eine wie gewaltige Kraft muß das gewesen sein, welche diesem Elende gegenüber, das von Adam ausging, Stand hielt, und die Scham ertrug, welche bis zum Antlitz des Menschen, bis zu seiner vernünftigen Seele nämlich hin, vordrungen war!

O, daß die Menschen erkannten, was es um die Sünde sei. Ein einziger Sündenakt des hohen reinen Geistes; — und hinabgestürzt ist er vom Himmel in die Tiefen der Hölle! Ein einziger Sündenakt in Adam; — und verlehrt ist jene reine holde Glückseligkeit, welche durch die hehrste Wissenschaft geschmückt, durch die erhabensten Tugenden gefestigt, durch die Gnade geheiligt war; die da ihre Quelle wohl in Adam haben, von da an aber sich wie ein gewaltiger Strom weiter und breiter ergießen sollte in die ganze nachfolgende Menschheit mit ihren Altern und Abstufungen! Ein einziger Sündenakt; — und mer nun die Wohlthat des menschlichen Seins empfängt, der empfängt auch, noch nach Tausenden von Jahren und er wird empfangen noch nach weiteren Jahrtausenden, wie viele deren verfließen sollten, mit seiner Natur die Teilnahme an diesem Sündenakte; er wird schuldig und zwar schuldig des Todes, schuldig der ewigen Verdammnis.

Die Schande anstatt der natürlichen Ehre ergießt sich nun in endlos breiten Strömen vom Urvater aus; die Scham ersteigt mit unserem Erstehen zugleich in unserem Herzen: lebendige Zeugen der Schuld in uns. Bis zur Natur selber in uns, der Trägerin alles Seins in uns, ergießt sich die Scham und Schande. Da, in der Tiefe der Natur selbst, schlägt die Schuld ihren Sitz auf und zeigt damit ihre Dauer an. Von der Natur strömt sie ihr unheilvolles Gift in alle Vermögen und Kräfte der Seele. Von woher soll da Rettung kommen, wenn eben die Natur, die Quelle nämlich und der Sitz aller Seelenkräfte, in ihrem Innersten und von ihrem Ursprunge an dem Verderben geweiht; wenn die Vernunft blind, der Wille verstockt, die Kraft in Ohnmacht verwandelt, die Begierde nur nach der Tiefe gerichtet ist! Aus der sichtbaren Welt soll die Vernunft „Gottes Macht und ewige Kraft erkennen“ und preisen. Sie erkennt zwar selbe immer noch; aber um sie zu mißbrauchen, um „die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit festzuhalten“ (Röm. 1.), um ihrem Stolze und den niedrigsten Leidenschaften zu fröhnen; — nicht um sie dankbar zu preisen. Die Güter der sichtbaren Welt sollen für den Menschen das Mittel bilden, um das einzige unbegrenzte Gut um so mehr zu erschauen. Aber der Wille mißbraucht seine erhabene Gewalt, um den von unten aufsteigenden Begierden von der Dauer und der Standhaftigkeit der Vernunft etwas mitzuteilen und so in den niedrigsten Gütern sich seinen endgültigen Ruhepunkt zu schaffen.

„Ein Quell entstieg einstmals der Erde und benetzte und befruchtete die ganze Erde.“ (Gen. 2.) Ein solcher belebender, erfrischender Quell war die Urgerechtigkeit. In ihr richteten sich auf die niedrigsten, sinnlichsten Seelenkräfte und horchten auf die Stimme Gottes, welche von der Vernunft ihnen vermittelt wurde. Sie genügten damit ihrer eigenen Natur, die es mit sich brachte, daß sie der Vernunft folgsam waren; wie die Natur des Teiles es mit sich bringt, dem Ganzen sich anzuschmiegen. Froh erhob sich die Begierde nach Speise; denn sie sollte helfen, den der Seele für die Betrachtung der Wahrheit notwendigen Körper zu erhalten; ein Werkzeug sogar sollte sie, die vergängliche Nahrung, sein, um selige Unsterblichkeit dem Leibe zu verleihen. Und wie anmutig die Augen und Ohren, das Tasten und Schmecken, die Phantastebilder und das Gedächtnis sich auf die Außenwelt richteten; sollten sie ja Speise holen für die geistige Vernunft, sollten sie ihr ja vorhalten das wunderschöne Bilderbuch der Schöpfung, daß die Vernunft da ihren Schöpfer finde und nimmer aufhöre, von allen Seiten her sein Lob, seinen Preis aus seinen Werken in sich aufzusammeln. Und selbst die Zeugungskraft; welch hohe Aufgabe begleitete sie kraft der Urgerechtigkeit! Sie sollte das Werkzeug sein, um, streng unter dem Gebote der Vernunft, welche nur wieder Gottes Willen wiederstrahlte, „die Ruinen anzufüllen,“ welche durch den Sturz der Engel in die Mauern der Stadt Zion gerissen worden; sie sollte es vermitteln, daß lebendige Bausteine wieder hingelegt würden in die klaffenden Lücken und so der heilige Tempel Gottes, „dessen Leuchte das Wort ist,“ erstehet in neu und hell strahlendem Glanze.

So erhob sich aus dem Erdreiche der Sinne und des Fleisches ein frischer Quell, der mit reinem Wasser benetzte den Boden des Geistes, auf daß dieser, bereits befruchtet vom Regen des Himmels, von der heiligmachenden Gnade nämlich, seine Fruchtbarkeit ausgieße auf die Erde der Natur und diese selber, erhoben und gestärkt, eintreten könne in den Tempel Gottes, reich an guten Werken.

Aber wozu hat sich dieser Quell verwandelt, der da aufstieg aus der Erde! „Mitten im Schmutze der Tiefe haßte ich fest; auf die Höhe des Meeres bin ich gestiegen und der Sturm hat mich untergetaucht;“ so schrie im tiefen Schmerze auf der Prophet. Der Feind wohnt in unseren eigenen Gliedern; unsere eigene Natur speist ihn und hält ihn aufrecht. Anstatt einer erfrischenden Quelle steigt auf aus unserer Natur der vergiftende Odem der infernaln Schlange; diese hat ihren Sitz aufgeschlagen in den Tiefen der menschlichen Natur. Woher soll Hilfe kommen gegen diesen Drachen! Wer soll, nach dem Wille des Propheten (Isai. 11.), in diese Höhle, „wo der Drache seinen Wohnsitz aufgeschlagen, seine Hand hineinstecken,“ um demselben den Kopf zu zerdrücken!

Ein „Kind“ wird es thun, ein Kind gleich im Beginne seines Seins. Ein Kind wird nicht nur die Quelle im tiefsten Boden unserer Natur wieder aufspringen lassen, sondern selbst aus dem Odem des Drachens, der da Tod und Verderben bringt, wird es segensreiche Wasser des Heiles herstellen; so daß nun von unten und von oben reine Wasser durchaus übernatürlicher Gnade strömen werden.

Dieses Kind ist Maria; und die Kraft, mittelst deren es „in der Wüste unserer Natur hat Quellen lebendigen Wassers springen lassen,“ ist: die „unbefleckte Empfängnis.“

Wenn uns der Titel „seligste Jungfrau“ hat erkennen lassen, wie

in Maria die nämliche Natur war wie in uns, denen der Charakter der Jungfräulichkeit zur Ehre gereicht, eben weil er den siegreichen Kampf gegen die Empörung in uns bezeichnet; so giebt uns der Titel „Mutter Gottes“ Veranlassung, den Umfang des Sieges zu erkennen, in Folge dessen Maria als die Jungfrauschafft selber bezeichnet wird und ihr Sieg der vollständigste ist. „Das Weib wird einen Mann umschließen,“ *femina circumdabit virum*, hatte der Prophet geweissagt. Einzig von dem Fleische eines Weibes wird die zweite Person in Gott Fleisch annehmen, so daß das Weib allein in sich enthalten und umschließen wird die Fleischnatur des menschengewordenen Gottes. Alle Verhältnisse dieser Fleischnatur also, die der Sohn Gottes annehmen wird, werden im Voraus gegeben sein in der Natur der Jungfrau, aus welcher er Fleisch annehmen wird.

Der Körper des Sohnes Gottes sollte durchaus rein sein, denn er sollte alle reinigen; — also mußte die Natur in Maria, aus welcher dieser heilige Leib geformt wurde, durchaus rein und fleckenlos sein. Der Körper des Gottessohnes sollte alle Strafen der Sünde auf sich nehmen, somit leidensfähig und sterblich sein; also mußte die menschliche Natur in jener, aus welcher er genommen, eine sterbliche, leidensfähige sein. Diese Leidensfähigkeit und Sterblichkeit sowie die mit ihr verbundenen zeitlichen Übel waren nicht frei von Maria erwähnt und sonach bestand der Grund davon daß sie in ihr sich fanden nicht in freier Wahl, wie beim ewigen Worte, das da sprach: „Im Beginne des Buches ist von mir geschrieben; und ich sprach: siehe, ich komme.“ Also war der Grund der Anwesenheit dieser Übel die von Adam ererbte Schuld.

Da, in der Versöhnung dieser beiden Titel: „reinste Jungfrau,“ „Gottesmutter“, zeigt sich so recht die Eigentümlichkeit des Gnadenaktes der unbesleckten Empfängnis. Der Feind war in ihrer Natur, sonst wäre die Jungfrauschafft Marias kein Gnadenvorrecht, keine Ehre. Aber dieser Feind, der von Adam in die Jungfrau strömte und der die Pforten selber der Natur in ihr besaß, durfte ihren persönlichen Willen in nichts beslecken. Vielmehr war eben die Gnade in diesem Willen deshalb so gewaltig und allumfassend, damit sie aller Kraft der Natur zuvorkäme und so die Reinste gestalte, aus welcher der Reinste, unser Gott und Herr, sündenloses Fleisch annahm, um die Welt von der Sünde zu erlösen. Der Titel: „Reinste“ fällt zusammen mit dem Titel: „Mutter Gottes“. Sündenloses Fleisch sollte aus Maria heraus geformt werden; also mußte der Grad der Reinheit ein durchaus alles Maß, alle Natur übersteigender sein.

Einzig steht der Gnadenakt der unbesleckten Empfängnis in der Welt da. Mit diesem Akte wird die Gebenedeute die Herrscherin im Reiche der reinen Gnade. Hier liegt der Grund für den Ausdruck des heiligen Ephrem, der Maria als „Gott durch die Gnade“ bezeichnet. Was im Herrn nämlich die göttliche Person machte, das that in Maria die Gnade der unbesleckten Empfängnis. Maria steht kraft dieser Gnade da als das Princip und die Wurzel im Reiche der reinen Fürbitte. Von ihr fließt alle fürbittende Kraft in die heiligen Seelen. Und zwar ist dies deshalb der Fall, weil diese Gnade sie von vornherein und in wirksamster Weise vorbereitete, Mutter des Erlösers zu werden. Gnade auf Grund der Verdienste Christi ward ihr diese Gnade und wurde sie dadurch in ganz eigener Weise, so nämlich wie es der Mutter des Herrn ziemte, erlöst. Denn da ihre Natur dem Sohne Gottes das Körperliche geben sollte, mußte ihre Natur von vornherein, wenn auch nicht von unten her, so doch gerade darum um so

mehr von oben her durchaus rein sein. Alle übrigen Menschen stehen zu Christo im Verhältnisse wie Glieder; und deshalb genügt es, daß ihre Vermögen oder Fähigkeiten, wodurch dem göttlichen Willen gemäß gehandelt wird, von Christi Kraft durchdrungen werden. Maria allein ist seine wahre Mutter, von ihr stammt seine menschliche Natur; ihr geziemte es, in der Natur selber bereits vollauf vom Beginne an gereinigt zu sein.

Von der innersten Natur aus ergießt sich in uns die Sünde in unsere Person, so daß wir „von Natur Kinder des Zornes“ sind. Also mußte, damit dies gehindert werde, in Maria die Kraft der Gnade in so hohem Grade vorhanden sein, daß sie aller Äußerung, allem Leben, allem Herrschen der Sünde in der Person zuvorkam und die ganze Natur wie sie von Adam kam umschloß. „Ein Weib wird den Mann umschließen.“ Dies erfüllte sich noch nach einer anderen Seite hin in Maria. Sie umschloß den alten Adam, sie umschloß das unglückselige Erbe mit aller Schuld, die von ihm ihren Ausgang nimmt, und richtete sich trotz dieses Gewichtes wie ein über alle Natur gewaltiger Herrscher auf zu Gott.

„Denn gleichwie es angemessen war,“ so heißt es in der durch theologische Reinheit und tief mystische Fülle ausgezeichneten Schrift Marias von Jesus: die geistliche Stadt Gottes (S. 166.), „daß sie (Maria), was das Wesentliche der Empfängnis betrifft, in gleicher Weise wie die übrigen Kinder Adams erzeugt würde, so war es auch im höchsten Grade geziemend, ja notwendig, daß, mit Wahrung der Natur, die Gnade in voller Kraft und Stärke dabei mitwirkte; und daß die Gnade in ihr mehr und ausgezeichneter wirkte als in allen übrigen Adamskindern und als in Adam und Eva selber, denn diese haben ja das Verderbniß der Natur und die ungeordnete Begierlichkeit derselben verschuldet.“

Diese Ausdrücke sind durch und durch theologisch gerechtfertigt. Nichts ward von Gott bei Maria am Laufe der Natur geändert. Alles, was sonst dem Wesen nach fortgepflanzt wurde, fand sich auch in Maria. Aber eben aus diesem Grunde mußte, da all diese Natur gewahrt wurde, die Gnade in voller Kraft und Stärke mitwirken wie niemals mehr in einem anderen, der von Adams Zeugungskraft stammt. Die Schuld, soweit sie durch Fortpflanzung vererbt wurde, hinderte nicht den Eintritt der Gnade. Denn diese Schuld ist in keiner Weise eine persönliche, d. h. vom persönlichen Willen ausgehende und somit in der Zuwendung zu einem beschränkten Gute als letztem Endzwecke bestehende; — nein, die persönliche Schuld der Erbsünde ist nur in Adam und Eva; in diesen mußte die Neue oder das Abwenden vom beschränkten Gute vorangehen dem Eintritte der Schuld. In den anderen ist die Erbsünde nur als Zustand, nur als Mangel an der Gerechtigkeit in der Natur. Der Wille ist durch nichts in demselben positiv abgewandt zu Gott; er ist abgewandt von Gott, weil durch die Abstammung von Adam ihm, der auf die sichtbare Natur angewiesen ist, „wegen der Verderbniß der niederen Natur und der ungeordneten Begierlichkeit“ nichts von der Natur her zukommt, woran die Gnade anschließen oder was die Gnade tragen könnte.

Und hier stehen wir am entscheidenden Punkte des Gnadenaktes der heiligen unbefleckten Empfängnis.

Die heilige unbefleckte Empfängnis legt von seiten der reinen Gnade den tiefsten Grund, daß in die menschliche Natur wieder eine Gerechtigkeit niedergelegt wird, welche ihrerseits den Zustand der heiligmachenden Gnade tragen kann. Sie ist in Wahrheit der neue „Quell, der aus dem Erdreiche

auffpringt und benezt die gesamte Erde.“ Nach welcher Seite hin? Nach der Seite der unfehlbaren Gnadenkraft, mit der das Unvermögen zu fallen verbunden ist, das non posse peccare. Und gerade deshalb muß in Maria der Anschluß an Adam gewesen sein wie bei uns; sonst wäre gerade in unsere Natur — und es sollte doch die von Adam abstammende erlöst werden — nicht die erhabenste, nicht die neue Gerechtigkeit niedergelegt worden. Das von Adam ausfließende Verderben und die von Natur ungeordnete Begierde war in Maria. Und was that die Gnadenkraft der unbefleckten Empfängnis? Wodurch überwand sie dieses Verderben so vollständig, daß auch nicht die mindeste Äußerung desselben in eine Lebensthätigkeit der Jungfrau überfloß? Kraft der unbefleckten Empfängnis umarmte, umschloß — mit dem Ausbruche des Propheten — Maria in aller von der Gnade in ihrem Willen gesentten heiligen Liebesgewalt die von Adam überkommene Schuld in ihrer Natur. Sie erkannte sich schuldig des Todes, schuldig alles Leibes, schuldig aller Trübsal. Sie umschloß mit liebevoller Glut die Strafen der Sünde als in Adam für die ganze Natur verdiente, jene Strafen, welche in die Natur selber, wie Job sich ausdrückt, mit ehernem Griffel eingegraben waren; und ward dadurch eben immer mehr, mit jedem Augenblicke mehr Gott näher gerückt, auf Ihn hingewiesen, mit neuem Durste nach Gnadenkraft angefüllt. Wer anders konnte die Kraft geben, die größte natürliche Ohnmacht, den Tod nämlich, zu lieben, ihn als etwas Verdientes anzunehmen, trotzdem keine persönliche Sünde als Schuld vorlag; — als Gott über alle Natur hinaus. Alles, was abstoßend ist in der Natur; Alles, was darin Schwäche und was in diesem Sinne verabscheuenswerth ist; Alles das liebte Maria, weil sie darin die Spur ihres Gottes, die Spur seiner Gerechtigkeit erblickte. Dadurch legte sie den Grund in sich selber zum Aufbau jener neuen Gerechtigkeit, die in Christi Liebestod ihre Vollendung finden sollte. Sie vollendete auf dieser Grundlage ihre eigene Natur, aus welcher der aus reinsten Liebe leidensfähige und dem Tode geweihte Leib geformt wurde.

Durch die unbefleckte Empfängnis ward zuerst das im Menschen geheiligt, was nie mangeln, nie fehlen kann; und daher ist in ihr die erste Wurzel für jenen Lebensbaum, dessen Früchte das non posse mori einstmals mittheilen werden und das non posse peccare bereits jetzt mittheilen. Die Herrschaft des Geistes über den Leib konnte der Mensch verlieren, die Zügel der Leitung des Stofflichen konnten aus seiner Hand fallen. Soweit die Natur nach dieser Seite hin vollendet wurde und danach in ihr ein Sitz der heiligmachenden Gnade war, konnte sie fallen. Aber kann sie es verlieren, daß sie vergänglich ist? Kann sie es im Bereiche des Natürlichen verlieren, daß sie zu leiden vermag? Kann sie es verlieren, daß sie unwissend ist? Mit einem Worte; kann sie verlieren, was necessitate materiae, wie Thomas sagte, ihr folgt; — kann sie verlieren ihren Ursprung aus dem Nichts? Nun eben dies wird seit der unbefleckten Empfängnis der Eckstein in der Natur selbst für ihre Erhebung. Kann sie es verlieren, daß ihr erster Besizer, der Quell, aus dem sie selber fließt, sie gemißbraucht hat und sie nun von einer Zeugung zur anderen diese Schuld trägt? Nun eben Maria kraft der unbefleckten Empfängnis ist die erste, welche diese in ihrer eigenen Natur befindliche, von Adam fließende Schuld, frei und ganz anerkennt und auf Grund dessen in nichts zur Natur, wohl aber in Allem zur Barmherzigkeit Gottes ihre Zuflucht nimmt und in deren Lobpreisen kein Ende findet.

So erhält die unbefleckte Empfängnis ihre entscheidende Stellung in der Natur, ihre entscheidende Stellung im Reiche der Erlösung. Aus Maria, die allein unter den Menschen das reinste vollkommenste Werk der Gnade ist, weil die Natur selber unmittelbar in ihr unsagbar geheimnisvoll geheiligt worden und nicht vermittelt des persönlichen Willens die Seelenkräfte und vermittelt dieser dann die Natur; — aus Maria, welche die ganze Menschnatur, ohne daß das Geringste davon, auch nur einen Augenblick, der heiligenden Gnade sich entzogen hätte, in ihren Händen hält und sie durchdrungen von der Gnade Gott darstellt; — aus ihr müssen alle empfangen, die ihre Natur retten wollen. Was Christus durch sein Leiden und Tod ist im Reiche der Sakramente, das ist Maria im Reiche der reinen Fürbitte durch die unbefleckte Empfängnis. In Maria allein ist die Menschnatur als ein Ganzes durch die Gnade geheiligt worden; wer an der Heiligung teilnehmen will, der muß Kind Marias sein. Wer Leid und Trübsal, Demütigung und Schwäche liebt; wer mit Paulus „stark ist in seiner Schwäche;“ wer mit demselben Apostel seine „Weisheit findet in dem, was Thorheit und Unwissenheit ist vor der Welt;“ auf den fließt der Segen der unbefleckten Empfängnis aus den Händen Marias.

Und zwar ist diese einzig glorreiche Machtstellung Marias eben gegründet auf die ihr eigens zukommende Weise der Erlösung; sie ist gegründet auf der unendlichen Herrlichkeit des Erlösers; es ist dies Alles miteinander verbunden und ist das Eine bebingt durch das Andere. In der That! Warum erhielt Maria eine so umfassende, die ganze Menschnatur in ihr durchbringende und reinigende Gnade? Weil der Leib des Herrn, der aus ihr genommen werden sollte, ein völlig makelloser, ganz Gottes Willen unterworfen sein mußte; denn von ihm stand geschrieben: „Siehe, ich habe gewollt; Dein Gesetz ist mitten in meinem Herzen.“ Warum erbitte Maria wie die anderen Menschen von Adam; oder warum ward sie aus der Nachkommenschaft Adams genommen und nicht etwa neu gebildet? Weil die von Adam abstammende Natur gerade erlöst werden sollte; der Leib Jesu sollte in sich selbst die Sünde verdammen, er sollte nach Paulus den Fluch tragen. Nun eben in Maria war der Leib des Herrn unmittelbar mit der Sünde verbunden; und in ihm „verdammte von ihr aus,“ d. h. von ihrem eigenen Ursprunge aus, „die Sünde sich selbst, sie verdammte die Sünde,“ wie gleichfalls Paulus schreibt. In welcher Weise? Maria erkannte die Schuld der Natur in ihr an und liebte die Strafe dafür aus Liebe zur göttlichen Gerechtigkeit; trotzdem nie in ihre Person die Sünde gedrungen war. Die Waagschalen wogen gewissermaßen in ihr gleich. Der ganzen Menschnatur, die in Adam schuldig war, stand gegenüber die ganze Person, vom Beginne an, die kraft der Gnade unschuldig war. Und zwar war sie eben deshalb unschuldig und im höchsten Grade heilig, weil sie die Strafen der Sünde aus Liebe zu Gott lieblich umfaßte und so Gott ehrte im geringsten seiner Geschöpfe, im Schmerze; während die Natur, als sie in ihrer höchsten natürlichen Vollendung sich fand, Gott verlassen hatte. Aber diese Gerechtigkeit in Maria war nur die Morgenröthe der Gerechtigkeit in Christo und eine specielle Wirkung der letzteren. Maria sollte durch reinste Liebe ihr dem Leiden und dem Tode von Natur zugängliches Fleisch durchbringen, damit so derjenige Leib einstmals in ihr geformt würde, der schon durch seine innere Zusammenfassung, durch seine ganze Komplexion jenes Werkzeug der Liebe werde, durch welches die sakramentalen Gnaden in alle Kräfte der Menschheit sich ergießen würden.

Dies war also die Maria eigenste Erlösung; wie sie nämlich der Mutter Jesu gebührte. In diesem Sinne ward ihre Natur, nicht nur durch den persönlichen Glauben vor dem Tode Christi erlöst, sondern auch sozusagen physisch; nämlich in der Weise, wie wir nun durch die Sacramente am Erlösungstode Christi Anteil nehmen. Sie ist in dieser Gnade unser erhabenstes Vorbild, sie ist da der Mittelpunkt für alle reinen Glieder am Leibe Christi. Niemals drang in ihre Seele der reatus der Erbsünde; nie nämlich gewann die Erbsünde in ihr das, was derselben dem Laufe der Natur nach geschuldet war: die Befleckung des freien vernünftigen Willens und somit die persönliche Trennung vom übernatürlichen Endzweck. Ihr vernünftiger Geist blieb immer rein, ein glanzvoller Spiegel der Gottheit. Diese Wirkung ist die erste, speciellste und unmittelbarste Wirkung der unbefleckten Empfängnis.

Die Verderbnis der Natur in ihren niederen Kräften und die ungeordnete Begierlichkeit blieb in Maria nach der Empfängnis; aber sie wurden durch den Glanz der Gnade so gebunden, daß sie niemals durch irgend einen Akt sich äußern durften. Das war die zweite Wirkung der unbefleckten Empfängnis und mit ihrer Hilfe reinigte Maria immer mehr ihre Natur; sie liebte immer mehr den Schmerz und das Kreuz als die von der Natur selbst ausfließenden Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit und bereitete somit den ganz und gar durch Liebe zum Leiden glühenden Körper ihres göttlichen Sohnes vor.

Als das göttliche Wort in Maria Mensch wurde, da ward endlich aller Sündenzunder in ihr, der da vor allzu großer Liebe Gottes nie hatte brennen dürfen, jedoch wie ein zum Sprunge bereit liegendes Raubtier in der Tiefe der Natur bereit gelegen hatte, durchaus vernichtet; — die Vorbereitungen für den Aufbau des Leibes, der die reinste Liebe zu Tod und Leiden tragen sollte, waren vollendet, der Leib des Herrn wurde gebildet. Das war die dritte Wirkung des Gnadenaktes der unbefleckten Empfängnis; dieser Gnadenakt geht jetzt über in die Muttergotteswürde.

„Die Blüte des Feldes“ sproßte auf dem unfruchtbaren, dornen- und distelnreichen Boden der menschlichen Natur hervor, bestimmt, der Lebensbaum zu werden für alle Auserwählten. Unser gebenedeiter Herr sammelte in sich an alle Frucht und alle Kraft, die so Großes in seiner heiligen Mutter bereits gewirkt hatte.

Das war die ursprüngliche Kraft und Stärke, in welcher Maria in der vollkommensten Weise, vollkommener wie der Prophet, ausrufen konnte: „Wegen Deiner, o Gott, habe ich die Schande in mir ertragen: hat Scham bedeckt mein Antlitz.“ Doch bevor wir mit dem Psalmisten noch die Früchte des Gnadenaktes der unbefleckten Empfängnis mehr im einzelnen erwägen, räumen wir, um ganz sicher vorzugehen, etwaige Zweifel und Schwierigkeiten fort.

## Nr. 59.

### Lösung von Einwänden und Schwierigkeiten.

Wir weisen zuerst gewisse Meinungen zurück und werden dann den Zweifeln genuthun, welche an der hier vorgetragenen Ansicht, daß die Erbsünde wesentlich der Mangel an der Urgerechtigkeit sei, laut werden.

a) Falsche Meinungen.

1. Wir können jetzt eingehender eine Meinung als falsch nachweisen, die wir oben bereits als den Irrümern Luthers und Calvins entsprechend gekennzeichnet haben; wir denken an jene, welche annehmen, die zum Bösen hinneigende Begierlichkeit, somes oder Fleischesstachel genannt, sei wesentlich die Erbsünde.

Diese Ansicht stützt sich auf Schriftstellen, wie Röm. 7.: „Nicht also ich selber thue dies, sondern was mir innewohnt, die Sünde;“ d. i. die Begierlichkeit. Für alle diese Schriftstellen gilt, soweit die autoritative Erklärung in Betracht kommt, was das Konzil von Trient sagt: <sup>1)</sup> „Von dieser Begierlichkeit, welche der Apostel bisweilen Sünde nennt, hat die Kirche, wie hiermit das heilige Konzil erklärt, niemals geglaubt, daß unter ihr wirklich eine Sünde zu verstehen sei und daß sie deshalb so genannt werde, weil sie wahrhaft und wirklich in den wiedergeborenen Sünde sei, sondern weil sie von der Sünde herkommt und zur Sünde hinneigt.“

Das Konzil hat diese Lehre genommen aus Augustin, der da sagt: <sup>2)</sup>

„Die Begierlichkeit wird Sünde genannt, weil sie durch die Sünde geworden ist, da sie ja selber nicht mehr als Sünde dasteht in den wiedergeborenen. So wird Zunge die Sprache genannt, welche von der Zunge gemacht wird; und Hand heißt die Schrift, welche von der Hand herrührt. In dieser Weise heißt die Begierlichkeit Sünde; denn wenn sie siegt, stellt sie die Sünde her; wie man von der trägen Kälte spricht, nicht als ob die trägen Menschen herstellten die Kälte, sondern weil sie, die Kälte, die Menschen träge macht.“

Freilich hält man dieser Stelle jene andere 5. cont. Jul. entgegen; doch mit Unrecht. Denn, wie der Leser sogleich sehen wird, ist der Inhalt so ziemlich der gleiche: <sup>3)</sup>

„Wie die Blindheit des Herzens sowohl Sünde ist, insoweit dadurch an Gott nicht geglaubt wird; als auch Strafe der Sünde, insoweit dadurch das Herz für seinen Stolz die verdiente Strafe erhält; und ebenso Ursache der Sünde, insoweit auf Grund des Irrtums im Herzen etwas Schlechtes begangen wird; — so ist die Begierlichkeit des Fleisches, gegen welche begehrt der gute Geist, sowohl Sünde, denn es wohnt ihr inne Unfolgsamkeit gegen die Herrschaft des Geistes; als auch Strafe der Sünde, denn sie ist verdient worden durch den Ungehorsam; und ebenso

<sup>1)</sup> Sess. 5. can. 5.: „Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.“

<sup>2)</sup> I. retract. c. 15. et I. de nupt. et conc. c. 23.: „Concupiscentiam vocari peccatum, quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus; — itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.“

<sup>3)</sup> 5. cont. Julian. 3.: „Sicut cæcitas cordis et peccatum est, quo in Deum non creditur, et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur, et causa peccati, cum aliquid mali cordis errore committitur: ita carnis concupiscentia, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis, et causa peccati est defectio consentientis vel contagione nascentis.“

Ursache der Sünde entweder dadurch daß der Mensch ihr zustimmt und sonach zu Falle kommt oder dadurch daß sie ansteckt den, der geboren wird.“ In der ersten Stelle nämlich spricht Augustin von der Begierlichkeit „in den wiedergeborenen;“ also nicht von ihr als „Sünde der Natur;“ sondern allein in ihrem Verhältnisse zur Person oder zum Thätigsein. In der zweiten spricht er von ihr im allgemeinen. Diesen Unterschied beleuchtet Thomas: 1)

„Die Erbsünde wird durch die Taufe fortgenommen mit Rücksicht auf die Schuld, da die Seele wieder erlangt die Gnade, soweit es auf den vernünftigen Geist ankommt. Die Erbsünde aber bleibt der Thätigkeit nach mit Rücksicht auf den Fleischesstachel, den somes, der da ist die Regellosigkeit in den niederen Kräften der Seele und des Körpers selber, dem gemäß der Mensch zeugt; denn er zeugt nicht nach dem vernünftigen Geiste. Und eben deshalb pflanzen die getauften ebenfalls die Erbsünde fort. Denn die Eltern zeugen nicht als erneuert durch die Taufe, sondern insoweit sie etwas zurückbehalten von der alten Sünde.“

Was will das heißen, daß die Erbsünde actu, der Thatfächlichkeit nach, bleibt; reatu aber, der Schuld nach, wegfällt?

Dies bestätigt eben, was wir oben auseinandergesetzt haben über das Wesen der Erbsünde. Die Erbsünde ist nicht ihrem Wesen nach die Abwesenheit der Gnade; sie schließt ihrem Wesen nach die heiligmachende Gnade nicht aus. Es ist diese Abwesenheit das dem Wesen direkt und unmittelbar Folgende, wie das thatsächliche Sein folgt dem Wesen oder der Natur eines Dinges, nicht aber mit demselben identisch ist. Es ist die mit dem Wesen selbst gegebene und durch keine natürliche Kraft von ihm zu trennende Außerung desselben, sein Leben, sein Herrschen, um mit Paulus zu sprechen: „Die Sünde soll nicht herrschen in euerem sterblichen Leibe;“ „tot seid ihr und euer Leben ist mit Christo in Gott.“

Aber auch diese Folge, diese Wirkung ist nicht so zu verstehen, als ob nun etwas Positives von der Erbsünde in den persönlichen Willen flösse, wodurch der Eintritt der Gnade abgehalten würde. Es handelt sich um einen reinen, jedoch in Adam verschuldeten und durch die niederen Kräfte sich offenbarenden Mangel. Und dieser Mangel mit seiner Verschuldung in Adam bleibt im Menschen. Nicht so wird die Taufgnade gegeben, daß nun die Natur in Adam, soweit sie von da stammt, geheiligt und gereinigt würde, sondern die Folge dieses Mangels für den persönlichen Willen, die Schuld nämlich in der Person, wird auf Grund der Verdienste Christi aufgehalten. Trotz des in Adam verschuldeten Mangels der natürlichen Gerechtigkeit, sowie nämlich diese Gerechtigkeit mit dem Beistande Gottes in aller Vollendung von unten, von der sichtbaren Welt her, durch die Sinne zur leitenden Kraft im Menschen, zur Vernunft, gelangte, abgemessen durch die Urgerechtigkeit; — trotz dieses Mangels findet sich von Christo her im Willen die heiligmachende Gnade, getragen und vorbereitet von der Liebe zum Tode und zum Leiden als dem Antheile der Natur.

1) S. th. I., II. q. 81. art. 3.: „Peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent aliquid adhuc de vetustate primi peccati.“

Wird also die Begierlichkeit im Menschen genommen als rein in der menschlichen Natur befindlich mit ihrem thatsächlich wirkenden Princip, der Schuld Adams nämlich, so ist sie actu im Menschen; sie ist das Wesen oder die Natur der Erbsünde und begreift in sich für Vernunft, Willen und die Sinneskräfte den Mangel an der natürlichen Ordnung und Gerechtigkeit, wonach alle niederen Kräfte in der Vernunft ihre leitende Kraft anerkennen, — und die erwähnten Kräfte selbst. Der Mangel ist verschuldet in Adam und ist so das Formalprincip; die erwähnten Kräfte selbst an sich sind das Materialprincip, wie Thomas I, II. q. 82. art. 1. (vgl. oben) bemerkte. Die Begierlichkeit ist da actu Sünde, aber nur mit Rücksicht auf die Natur im Menschen und mit Rücksicht auf die Schuld Adams als das Princip. Augustin vergleicht diese Begierlichkeit mit der Geistesblindheit, insoweit durch diese Gott dem Herrn nicht geglaubt wird. Denn zur natürlichen Folge hat diese Begierlichkeit die Trennung von Gott, die endgültige Zuneigung zu beschränkten Gütern. Thomas nennt sie „peccatum originale actu“ in den getauften. Denn da jeder feste Zustand im Menschen von der Vernunft und dem Willen als den unvergänglichen Vermögen abhängt, so ist diese Erbsünde, der die heiligmachende Gnade im persönlichen Willen gegenübersteht und der Glaube in der Vernunft, kein dem getauften innewohnender Zustand mehr; sie ist als bloße Begierlichkeit, rein von außen her gelenkt, von der natürlichen Verbindung nämlich mit Adam; und steht so recht eigentlich als Zwang gegenüber dem in Christo geheiligten persönlichen Willen, in dem der Gnadenzustand als erstes Princip freier Thätigkeit im Menschen sich findet. Der Tod des Herrn ist der Tod dieser Sünde gewesen. Lebt Christus in uns, so ist die Begierlichkeit nur Strafe der Sünde; eine Strafe, welche der neuen Natur in Christo, der weit dieser sündigen überlegen, nur Stoff zu neuem und ausgedehnterem Leben giebt. Sie steht da als das beständige Zeugnis des Glanzes der Erlösungsgnade, ohne auch nur im geringsten der Seele einen Flecken zufügen zu können; der getaupte bringt gleich Maria, wenn auch nicht in so hoher Vollendung, die sündige Natur Gott dar und erkennt Gottes Barmherzigkeit als einzigen Halt für alles Geistesleben an.

Wird demgemäß der *lomes* oder die Begierlichkeit als Strafe der Sünde betrachtet, so ist sie zwar nicht losgelöst von Adam, sondern in ihm ist sie verdient; aber sie wird da betrachtet als von ihrer natürlichen Folge, der Trennung der Seele von Gott, losgelöst und als ein von dem persönlichen Willen des Menschen ausgeschlossener Gegenstand.

Stimmt der in Christo geheiligte Mensch jedoch ihr zu, fällt er also von Christo ab, um dem alten Adam anzuhängen, so ist die Begierlichkeit insoweit „Ursache der Sünde.“

Fassen wir diese drei verschiedenen Erscheinungen der Erbsünde in den getauften zusammen, so finden wir als das gemeinsame Moment und so recht als das, was dem Wesen in anderen Dingen entspricht: 1. den Ausgang von der zeugenden Kraft Adams, das Princip der Schuld; 2. den Mangel an der natürlichen, unter der Leitung der Vernunft befindlichen Ordnung der Seelenkräfte; 3. diese Kräfte selbst. Diese drei Elemente zusammen finden sich in allen Adamskindern und bilden, wenn wir so sagen wollen, das innere Wesen der Erbsünde. Wir nennen „Wesen“ das innere Vermögen für den wirklichen Sündenact; wie wir als Wesenheit des einzelnen Menschen bezeichnen das innere Vermögen für die Gattungsstufe „Mensch“ im einzelnen Menschen.

Die Erbsünde ist die einzige Sünde, die demgemäß als bloßes Vermögen besteht, ohne daß immer das wirkliche sündige Sein damit verbunden wäre. In allen anderen, nämlich den aktuellen, Sünden kommt wohl ebenfalls das Wesen allein der Sünde als inneres Vermögen oder innere Hinneigung vom Sünder selbst; die Wirklichkeit der Sünde, ihr eigentlicher Akt kommt von Gott, der damit erlaubt, daß die einzelne Sünde thatsächlich sei und erscheine; wie die staatliche Gerechtigkeit den Verbrecher als solchen nicht macht, sondern für alle erkennbar hinstellt. Jedoch kann da das innere Vermögen, was eigens dem Sünder zugehört und die eigentliche Sünde ausmacht, in keiner Weise Wirklichkeit haben rein als derartiges Vermögen; thatsächlich schuldig oder thatsächlich nicht schuldig ist der Sünder; ohne das thatsächliche Sein der Sünde existiert eine solche Wesenheit nicht. Es existiert kein Diebstahl, der nicht Wirklichkeit hätte; wie das Wesen „Mensch“ nur besteht vorausgesetzt den einzelnen Menschen; — ein reines Vermögen oder eine reine Hinneigung für das Stehlen hat keinen wirklichen Bestand und keine Wirksamkeit, mag auch in der Thätigkeit des Diebstahls nicht das Thatsächliche an sich strafbar sein, sondern nur die böse Hinneigung des Willens zu diesem bestimmten Unerlaubten, also an sich ein Vermögen und — vom Willen wenigstens aus — nichts Thatsächliches.

Dies existiert nur bei der Erbsünde, daß sie als Zustand allein, also als Princip, als Vermögen weiter verbreitet wird und dementsprechend wirkt. Denn bei ihr ist das Thatsächliche etwas Bleibendes, nämlich der böse aktuelle Wille Adams als einmal geschehen und die einigige Kraft des Zeugens. Bei der Erbsünde also erscheint es so recht, wie das Wesen der Sünde an sich nur Vermögen, nur Reigung ist; wie z. B. bei den allgemeinen Gattungsstufen erst im Bereiche der Wirksamkeit des vernünftig Erkennenden, erst in der Vernunft, es erscheint, daß sie allgemeine Vermögen für einzelnes thatsächliches Sein sind.

a) Dieses eben gekennzeichnete Wesen der Erbsünde als die mit der Natur gegebene, verborbene, in Adam schulbige Reigung wird wirkliche, thatsächliche Sünde, es macht die Person schuldig; wenn der *reatus* zu ihm tritt, d. h. wenn kein Hindernis sich dem entgegenstellt, daß gemäß dem Laufe der Natur der persönliche Wille angesteckt wird. Das ist das erste thatsächliche Sein oder Leben der Erbsünde. Es hat statt in allen nicht-getauften. Das Gift fließt da ohne weiteres in den geistigen, selbständigen Teil der Seele; denn dieser hat keine Kraft in sich, daselbe von sich zu weisen; das Gift schließt alle Kraft der fortgepflanzten Natur ein und über die Natur hinaus hat der Geist keinen Anspruch zu erheben.

b) Das nämliche Wesen der Erbsünde, nämlich immer die verborbene Reigung, also das entsprechende Vermögen der Natur wird zur thatsächlichen Strafe, hat also nicht zur Folge den schlechten freien Willen, sondern wird vielmehr etwas der Freiheit Entgegenstehendes, wird zum Zwange; wenn im Willen die Gnade sich findet. Es endet und schließt dann ab, um ein Bild zu gebrauchen, an und für sich, soweit es nämlich auf das Sündige ankommt, nach unten hin und nicht nach oben hin. Die Gnade macht aus dieser Strafe schließlich ein Heilmittel.

c) Das nämliche Wesen der Erbsünde wird Ursache der Sünde, wenn es endet in die freie Zustimmung des Menschen.

Das sind die drei thatsächlichen Zustände der Erbsünde. Dieses Gemeinsame, was wir eben „Wesen der Erbsünde“ nach dem Sprachgebrauche des heiligen Thomas genannt haben, heißt nun allgemein: die

Begierlichkeit und danach nennt Augustin (s. oben) die Begierlichkeit entweder peccatum oder poena peccati oder causa peccati. Die Begierlichkeit somit als „Sünde“ oder als das Wesen der Erbsünde in dem Sinne bezeichnen, daß mit ihr immer die thatsächliche wirkliche Sünde in der Person, der reatus, verbunden sein muß; — das heißt die Erlösungsgnade leugnen. Denn deren Kraft eben ist es, welche dem Fleische den verderblichsten Stachel, die dem actus der Erbsünde den reatus nimmt und die so für den von Natur aus ihr geschuldeten Fortgang der Erbsünde, nämlich für das Fallen des Willens, das gewaltige übernatürliche Hindernis ist.

Aber auch wenn die Begierlichkeit rein als Strafe der Sünde angesehen wird, also wenn sie mit der thatsächlichen Existenz der Gnade im Willen als dem abschließenden Momente verbunden erscheint; so ist sie doch nicht bloß die ungeordnete materielle Bewegung der Sinnlichkeit. Vielmehr sind diese Bewegungen nur ihr Material und der in Adam verschuldete Mangel der Ungerichtigkeit ist das bestimmende Formale. Sonst wäre die Begierlichkeit „reine Natur“ und nicht Strafe.

Als Ursache der Sünde aber mündet sie wieder in die persönliche Trennung von Gott als dem Ursprunge der heiligmachenden Gnade. Der Unterschied besteht nur darin, daß, nach der erstgenannten Auffassung, der reatus im Willen der fortpflanzenden Kraft Adams geschuldet ist, in der letztgenannten dem hoßhaftigen persönlichen Willen.

Der Name thut nicht so viel zur Sache. Die heiligen Väter nannten das, was wir nun „Begierlichkeit“ nennen, schlechthin die Erbsünde; wir haben es hier als das innere Wesen der Erbsünde nach dem Sprachgebrauche des heiligen Thomas gekennzeichnet. Später ward, um Irrungen und Zweideutigkeiten zu vermeiden, der Name „Erbsünde“ auf die Schuld in der Person selber, also den reatus miteingeschlossen, und nicht auf die bloße Schuld in der Natur beschränkt; letztere ward als „Begierlichkeit“ oder *lomes* bezeichnet. In der Sachlage selber ist vollständige Übereinstimmung. Alle Väter leugnen in den getauften die Schuld in der Person; die Taufe stellt die Person durchaus rein hin. Und ebenso leugnen sie in Maria, in welcher Kraft der unbesleckten Empfängnis die angestechte Natur in vollkommenster Weise von jeder Ansteckung des persönlichen Willens, des höheren Theiles, gehindert worden ist, jeden Flecken; die Gnadenkraft der unbesleckten Empfängnis war eben so gewaltig, daß das ganze Gewicht der in Adam schuldbigen Natur vor ihr sich nicht äußern durfte.

Was Thomas als Erbsünde bezeichnet, die *actu remanet* in baptizatis; das ist nichts Anderes wie das sich äußernde Wesen der Erbsünde als Wesen d. h. als verdorbenes Vermögen, als ungeordnete Neigung zur Sünde; also nichts Anderes wie der *lomes*. Das Leben, das thatsächliche, von solchem Wesen ausgehende und verursachte Sein, der reatus im Willen, ist fortgenommen. Es ist dies daselbe als wenn wir heute sagen, die Erbsünde sei verziehen durch die Taufe; denn wir verstehen da unter Erbsünde kein bloßes Vermögen, sondern thatsächliche, von Gott trennende Sünde.

Es verhält sich die Erbsünde, um ein Beispiel zu gebrauchen, wie eine vergiftete Pflanzennatur. Läßt der Gärtner ihr den Lauf, wenn er den Sprößling einpflanzt, so entsteht eine vergiftete Pflanze und vergiftete Früchte werden hervorgebracht. Macht er aber für die einzelnen Verhältnisse derartige Vorrichtungen, pflanzt er die einzelne Wurzel in solche Erde oder: inokuliert er so beschaffenen Saft in die entsprechende Pflanze, daß

das Vergiftete in der Natur der Pflanze paralytisch wird, so endet diese selbe giftige Natur, die sich selbst überlassen von sich aus in giftige Früchte und giftige einzelne Pflanzen mündete und damit in ihrer Thatsächlichkeit abschloß, nun in süße, gesunde Früchte und unverdorrene einzelne Pflanzen. Und zwar kommt diese letztere Thatsache von der speciellen zurechtweisenden Bestimmung der Einzelbedingungen und Einzelverhältnisse; vom Einzelprincip nämlich, was wir bei den vernünftigen Wesen „Person“ nennen.

Auch diese unverdorbenen einzelnen Pflanzen und Früchte werden, soweit ihre Natur in Betracht gezogen wird, auf ihren giftigen Ursprung zeigen; man wird sie danach als giftig bezeichnen. Aber dieser Ursprung und der von da stammende giftige Charakter der Pflanze wird um so mehr Zeugnis sein von der Geschicklichkeit des Gärtners und von der Kraft der Inokulierung, welche, selbst trotz eines in der Natur liegenden Widerstandes, gesunde Früchte zu Stande brachte. Diese Geschicklichkeit und diese Kraft aber wird um so mehr bewundert werden, wenn sie bis dahin gelangt, daß sie die Natur selber von ihrem giftigen Charakter heilt.

Wird also noch für die Begierlichkeit, als ob sie die wahre und eigentliche Erbsünde wäre, angeführt, daß sie nach Röm. 7. dem Gesetze zuwider und somit ihrem Wesen nach ein moralisches Uebel ist; daß sie nach Augustin zu Ps. 45.: *malitiam autem non odivit*, von Gott gehaßt wird, der doch nur die Sünde haßt; — so ist die Antwort bereits gegeben. Gott haßt die Begierlichkeit, und Paulus, erfüllt vom Geiste Gottes, schreibt (Röm. 7.): *Quod odi malum hoc facio*, nämlich die Begierlichkeit, insoweit das formale Moment der Begierlichkeit der in Adam verschuldete Mangel der Gerechtigkeit ist; nicht aber haßt Gott die Seelenkräfte selber, die unter solchem Mangel in der bestimmenden Form leiden. Und im selben Sinne ist der Gegensatz zum Gesetze zu verstehen. Wenn aber Augustin zu Joh. 1. (*sine ipso factum est nihil*) sagt, dieses „nihil“ sei die Sünde, so darf man daraus weder einfach folgern, daß die Begierlichkeit von Gott gemacht sei, weil sie eben nicht wesentlich Sünde wäre; noch daß sie Sünde sei, weil Gott sie nicht gemacht. Denn die Seelenkräfte hat wohl Gott gemacht, aber nicht den Mangel an Gerechtigkeit in denselben; dieser aber ist der Grund, daß die Seelenkräfte zur Sünde hintreiben, und somit ist die Begierlichkeit formell als solche, nämlich hinneigend zum Bösen, nicht von Gott.

2. Wir haben andere falsche Ansichten nur zu erwähnen; eine eigene Zurückweisung ergiebt sich bei den meisten von selbst.

So setzt Gregor Ariminensis und andere alte Theologen das Wesen der Erbsünde in eine „faulige Zuthat“ (*qualitas morbida*), welche vom Bisse der Schlange verursacht worden wäre.

Hierher gehört zudem die bereits erwähnte Ansicht des Albertus Pighius, des Ambrosius Catharinus und des Salmeron (zu Röm. 5., disp. 45, 46 et 47.), wonach die Erbsünde nichts in den Kindern wäre, sondern nur eine Benennung nach etwas von außen Kommenden; wie das Verbrechen eines Vaters auch die Kinder beslekt und man sie danach als Verbrecherkinder bezeichnet. Danach gäbe es nur eine Erbsünde, auch der Zahl nach; nicht allein der Gattung nach; — d. h. nur von Adam könne man sagen, er trage in sich die Erbsünde. Vasquez zählt diese Ansicht mit zu den Irrthümern des Pelagius (I., II. disp. 132. cap. 3.); und jedenfalls ist sie schwer mit dem rechten Glauben in Einklang zu bringen, zumal das Tridentinum sess. 5. can. 3. et sess. 6. cap. 3. sagt, „die Menschen zögen sich durch ihre Empfängnis eine ihnen eigens zugehörige Ungerechtig-

Zeit zu“ (cum concipiuntur propriam injustitiam contrahunt). Wir erwähnen diese Ansichten, obwohl sie wohl von niemandem mehr in der Kirche aufrechtgehalten werden, weil der Leser leicht finden wird, was für ein körrchen Wahrheit in ihnen ist und dieses herauschälen kann. In der That ist das Princip der Erbsünde, die Quelle, aus der sie fließt, außerhalb des Menschen; nicht so ist der Mensch empfangen, daß nun in ihm der erste Grund für die Verdammnis sei; er wird als verdammenswerth empfangen, weil er ein Glied an jenem Körper ist, dessen Haupt Adam vorstellt. Der Zustand, der aus diesem Princip folgt, ist aber innerhalb des Menschen und hat in der vernünftigen Seele seinen Sitz; er ist die sogenannte qualitas morbida, wenn hinter diesem Ausdruck überhaupt ein Verständnis liegen soll. Somit ist auch Röm. 5.: „Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi“ hinreichend erklärt. Soll nämlich das „per“ die wirkende Ursache vorstellen, so bedeutet es die aktuelle Sünde Adams an sich betrachtet; — wird durch das „per“ die formelle, also innerlich das Wesen bildende Ursache ausgedrückt, so bezeichnet es die Sünde Adams, insoweit dadurch auf den Zustand der Erbsünde, wie dieser in allen Menschen sich findet, die von Adam stammen, hingewiesen wird.

Wir fügen zu diesen Ansichten noch eine hinzu aus dem Grunde, weil Vasquez sie dem heiligen Augustin, freilich durchaus fälschlich, zuschreibt. Diese Ansicht, welche Rossensis art. 2. gegen Luther, Antistoborensis (tract. 28. c. 2.) und Durandus (2. dist. 30. q. 3.) aufstellen, will, das Wesen der Erbsünde solle in der verschuldeten Strafe bestehen. Die Ansicht selbst ist verlassen wegen der ganz offenbaren, gegen sie streitenden Gründe. Denn 1. wird durch eine solche Verschuldung von Strafe die innere Schuld ohne Zweifel vorausgesetzt; also dient eine derartige Ansicht zu keinerlei leichter sächlichen Erklärung, was sie doch bezwecken soll; — und 2. kann die Schuld bestehen bleiben und trotzdem die Verpflichtung für die Strafe wegfallen, wenn nämlich Gott die Strafe dem Sünder nachläßt; also kann darin nicht die Erbschuld bestehen, da eine eigentliche Schuld nicht berührt wird.

Wenn aber Dionysius sagt (4. de div. nom.), „das moralische Übel bestehe nicht darin, bestraft, sondern der Strafe wert zu werden,“ so heißt dies nur, die Schuld erheische ihrem bereits bestehenden und vorausgesetzten Wesen nach als eine Folge von sich aus Strafe; nicht aber, daß die Schuld gerade in der Verpflichtung zur Strafe bestehe; — wie nämlich der Tugend der Lohn folgt, nicht aber ihr moralisches Wesen bildet; so folgt auch der Sünde verbientermaßen die Strafe, bildet aber nicht deren Wesen.

Daß Vasquez jedoch dem heiligen Augustin diese Meinung zuschreibt, zeigt eine erstaunliche Unkenntnis der Ausdrucksweise Augustins. Allerdings sagt Augustin an vielen Stellen, so I. de nupt. 25 et 26., in den nichtgetauften sei die Begierlichkeit die Erbsünde, nicht auf Grund ihrer selbst, sondern auf Grund der damit verbundenen Verschuldung, des reatus; und es sei ganz das Nämliche, daß diese Verschuldung wegfallen wie daß die Sünde selber fortfalle, wenn auch die Begierlichkeit an sich bleibe. Aber niemals sagt Augustin, diese Verschuldung, dieser reatus, sei die Verschuldung der Strafe, der reatus poenae. Er versteht darunter, wie Thomas nach ihm (s. oben I., II. q. 81. art. 3. ad 2.), die nächste Folge des Wesens der Erbsünde, die Vostrennung des geistigen, höheren Theiles im Menschen von Gott als dem übernatürlichen Endzweck; das also, was so recht eigentlich vor Gott die einzelne Person schuldig macht und was durch die Taufe

weggenommen wird. Mit keinem Worte erwähnt Augustin jemals den *reatus poenae* als Wesen der Erbsünde; sondern die Verschuldung, wie sie dem Laufe der Natur entsprechend aus der in Adam verschuldeten Regellosgkeit in den natürlichen Seelenkräften für den einzelnen persönlichen Willen sich ergibt mit Rücksicht auf Gott.

Klagt also Vasquez mit Salas (disp. 11. sect. 2.) den heiligen Augustin an, er sei in Unkenntnis gewesen rücksichtlich des Wesens der Erbsünde und sei somit (Vasquez l. c. nr. 14.) in den Irrtum der Pelagianer gefallen, die ja nicht leugneten, die Sünde Adams hätte für die Kinder die Verpflichtung zu Strafen zur Folge, keinerlei Schuld aber anerkannt; — so zeigt Vasquez damit nur seine geringe Achtung vor dem christlichen Altertume und die wenige Mühe, die er sich giebt, um jenen Vater, der nach dem Zeugnisse der höchsten Autorität gerade gegen Pelagius die katholische Wahrheit befestigt hat, von dem ärgsten Vorwurfe, der ihn treffen kann, frei zu halten. Oder, was vielmehr der Wahrheit am nächsten kommt, Vasquez ist kein Freund der Gnadenlehre des heiligen Augustin, die mit der richtigen Auffassung des Wesens der Erbsünde durchaus verbunden ist.

3. Eine dritte Ansicht muß uns noch hier beschäftigen, die ihrem Wortlaute gemäß vielleicht von wenigen heute geteilt wird, deren Schlußfolgerungen aber um so mehr in vielen der heutigen Meinungen sich verbergen.

Diese Ansicht will das formale Wesen der Erbsünde, also gerade jenes Moment, welches die moralische Schuld begründet, in die Zuwendung zu den Kreaturen als letztem Endzwecke setzen oder in jenen Zustand, der zu den beschränkten Gütern hinneigt, soweit dieser Zustand von der Sünde Adams verursacht ist. So lehren Martinez (zu L., II. q. 82. art. 1. dub. 1. concl. 4.); Nunno (3 p. q. 86. art. 2. dub. 2.); Herrera (de conc. virg. c. 12.).

Offenbar scheint Thomas mit ausdrücklichen Worten gegen diese Ansicht zu sein. Denn 5. de malo art. 2. sagt er: „In der Erbsünde ist keine Zuwendung (*conversio*), sondern nur ein Abwenden (*sola aversio*) oder etwas diesem Abwenden Entsprechendes, nämlich der Abfall der Seele von der Ungerechtigkeit. Und deshalb ist der bloßen Erbsünde keine zu empfindende Strafe (*poena sensus*) geschuldet, sondern nur das Entbehren der seligen Anschauung (*carentia visionis divinae*).“

Die nämliche Wahrheit geht hervor aus der Unmöglichkeit, daß aus der Sünde Adams in uns ein Zustand sich ergeben kann, der da positiv hinneigte zum veränderlichen Guten als dem letzten Endzwecke. Diese Unmöglichkeit leuchtet bereits ein, wenn man das Wesen der aktuellen Sünde berücksichtigt. Das Wesen in der aktuellen Sünde, soweit diese positiv vom Menschen gewollt wird, bildet das beschränkte, vergängliche Gut; so ist z. B. die Speise der wesentliche Gegenstand der Gaumenlust und demnach die ungeordnete Hinneigung dazu das maßgebende Wesen der Gaumenlust. Das kann aber nur der aktuellen Sünde eigen sein; denn niemand kann für den anderen etwas in der Weise wollen, daß dadurch für den letzteren eine solche innere Schuld begründet würde, in Folge deren er sich zu ebendemselben zuwenden müßte. Der Willensakt, als Akt des Willens an sich, also als gerichtet auf ein positives Gut, ist eben seiner ganzen Natur nach nicht übertragbar; denn der Wille ist, wie kein anderes Vermögen, ein Ausfluß der Person und schließt somit den einen vom anderen ab.

Es bestände auch in der gemachten Voraussetzung die Erbsünde nicht in der Zuwendung zu einem beliebigen beschränkten Gute, sondern in der Zuwendung einzig zur Speise als letztem Endzwecke. Denn eben zur Speise wandte sich Adam in unregelter Weise und somit könnte dadurch keine weitere Zuwendung begründet werden.

Damit fällt aber auch — und das ist eine Schlussfolgerung z. B., die von vielen heutzutage verfochten wird, trotzdem sie die Hauptmeinung zurückweisen — die Annahme eines Kontraktes zwischen Gott und Adam, als ob Gott mit Adam abgeschlossen hätte, er solle für seine Nachkommenschaft die Ungerechtigkeit haben, wenn er nicht sündige; sündige er, so trete an die Stelle eine Erbschuld. Denn dann würde die Zuwendung Adams zu einem vergänglichen Gute direkt und unmittelbar die Ursache für diese nämliche Zuwendung in den Nachkommen sein; letztere würden sich kraft des Kontraktes zuständig zu vergänglichen Gütern wenden und die Schuld würde erst diesen Zustand begleiten, aus ihm folgen.

Es wird nur zu leicht die aktuelle Schuld in allen diesen Annahmen mit einer vererbten Schuld verwechselt. Letztere als vererbte beruht auf keinerlei positivem Wollen im Erben. Das ist die Eigentümlichkeit der aktuellen Schuld, die in der persönlichen Entschliesung ihr Princip hat. Für letztere macht das wesentlich gar keinen Unterschied, ob ich meinen Willen in den eines anderen stillschweigend oder ausdrücklich einschließe oder selber, allein für mich, will.

Die Erbschuld aber ist in keiner Weise aktuelle Schuld. Sie schließt keinerlei Freude oder Trost, wie dies beim Wollen eines positiven Gutes der Fall ist, ein, mag dieses Gute auch als beschränktes erscheinen. Sie ist nur Übel, nur Sünde. Sie ist wie der sündige Zustand im Willen selber, der da aus der aktuell begangenen Sünde folgt; wo die maßgebende Form nur der verschuldete Mangel ist und wo die Kräfte unter diesem Mangel leiden, zu Werkzeugen der Strafe werden, wo der Wille Gewissensbisse, die Vernunft Unkenntnis, die Sinne Verwirrung werden. In solcher Weise ist Adam physisch — wenn man das Wort gebrauchen will — nämlich als Urvater des Menschengeschlechtes, Princip der Erbsünde.

Infolge seiner aktuellen Sünde entstand in seinem persönlichen Willen die Abkehr von Gott. Und da vom Willen die Verfügung über alle anderen Seelenkräfte ausgeht, so wurden alle Seelenkräfte von Gott abgelehrt. Insoweit war es persönliche Sünde. Der positive Akt der Sünde hatte zur maßgebenden Richtschnur das positive beschränkte Gut; und dem folgte der Mangel an Vernunftgemäßheit. Die Sünde als Zustand im Willen hatte aber diesen Mangel zur formal maßgebenden Richtschnur und dem folgte die positive und deshalb unregelte Thätigkeit der anderen Seelenkräfte als Material.

Nun war unter diesen Seelenkräften auch die Fortpflanzungskraft und zwar die erstfortpflanzende Kraft, von der also die ganze Menschennatur, in allen Menschen, ausgehen sollte. Somit war diese ebenfalls unregelt und wurde demgemäß die Regellofigkeit, der Mangel an der natürlichen Gerechtigkeit, als formal maßgebende Richtschnur in die ganze Menschennatur, soweit sie von Adam stammte, übertragen. Danach ist das einzige Positive, die einzige *conversio*, in der Erbsünde: das Princip der Schuld, die erste aktuelle Sünde; und zwar ganz allein für sich, ohne daß etwas von ihr ausfloß; — fließt ja doch auch von der aktuellen Sünde nichts positiv irgendwie aus, um den Zustand der Abkehr von Gott im Willen zu ver-

ursachen; dieser ist mit der Sünde ihrer Natur nach gegeben, deren positive Zuwendung zu einem beschränkten Gute begleitet ist von dem Mangel an vernünftiger Richtschnur und somit vom Mangel am Einflusse des göttlichen Willens.

Fragen wir deshalb nach dem Positiven im Wesen der Erbsünde, so ist die Antwort, es gebe nichts direkt Positives im eigentlichen fortgepflanzten Mangel, es gebe im Wesen der Erbsünde keine eigentliche Materialursache. Die Taufe hilft bloß dem Mangel ab, sie nimmt nichts Positives fort. Und ebenso nahm die unbefleckte Empfängnis nichts positiv Bestehendes aus der Seele Marias fort; sondern füllte, wie dies der göttlichen Güte geziemt, nur an.

Das Positive beginnt in der Erbsünde erst, wenn nach dem Subjekte oder nach dem Träger gefragt wird. Als solches stellen sich die Seelenkräfte dar. Es besteht aber da ein Unterschied zwischen dem reinen Mangel, wie dies z. B. die Blindheit ist, und dem Zustande der Erbsünde. In dem gegebenen Beispiele herrscht reinster Mangel, weil das Auge nur Träger oder Subjekt der Blindheit ist und nichts Anderes thun kann als sehen. Die niederen Kräfte der Seele aber können auch ungeordneterweise thätig sein; einzig im Menschen ist es ihre Natur, der Vernunft unterthan zu sein, so aber ebenfalls, daß sie von sich aus auch nicht folgen und doch thätig sein können.

So ist also die Erbsünde ein positiver Zustand und nicht ein reiner Mangel auf Grund der niederen Kräfte. Aber deren weitere Thätigkeit, resp. die Zuwendung zu einem beschränkten Gute, kommt in keiner Weise direkt von der Erbsünde als von ihr verursacht oder irgendwie beabsichtigt. Nur daß sie nicht der Regel der Vernunft als der allem Thätigsein vorausgehenden Richtschnur folgen; ihre zuständige Regellosigkeit ist die wesentliche Folge der Sünde Adams und ist in allen Menschen. Somit kann auch eine geregelte Thätigkeit der genannten Kräfte eintreten, ohne dem Wesen der Erbsünde zu nahe zu treten; aber das Princip von solcher Thätigkeit ist dann nicht die natürliche Vernunft, sondern ein höheres; das Wesen der Erbsünde bleibt davon unberührt.

Deshalb nennt Thomas die *concupiscentia* als die Zuwendung zum vergänglichen Gute niemals direkt das Materialprincip in der Erbsünde. Er sagt (I, II. q. 82. art. 3.): „Die Regellosigkeit in den niederen Seelenkräften ist wie etwas *Materialis*;“ also präcis die Regellosigkeit in ihren Thätigkeiten, nicht diese Thätigkeiten d. h. die *conversio ad bonum commutabile* selber. Und gleich darauf: „Diese Regellosigkeit . . . heißt gemeinhin Begierlichkeit und ist das *Materialis*;“ also die Kräfte selber in ihrer Thätigkeit auf Grund der Regellosigkeit, nicht auf Grund positiver Zuwendung. Diese Regellosigkeit in den Kräften (also die Regellosigkeit mit den positiven Kräften, diese als regellos) kommt vom Mangel der Ungerechtigkeit als dem Formalprincip.

Und 3. de malo 7.: <sup>1)</sup> „Der Mangel an Kenntnis und der Fleischesstachel sind die *Materialien* in der Erbsünde, wie die Zuwendung dies ist zum veränderlichen Gute in der aktuellen Sünde.“ Da ist der Gegensatz recht deutlich. In der Erbsünde ist das *Materialis*: die Regellosigkeit zugleich

<sup>1)</sup> Ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali; sicut conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

mit den niederen Kräften, also die Neigung oder das positive Vermögen zur regellosen Thätigkeit; denn Kraft ist ja nur Vermögen, etwas zu thun, und nicht die Thätigkeit schon selber. Dieses Materiale ist nun in der aktuellen Sünde: die thatsächliche positive Zuwendung zum vergänglichem Gute; soweit nämlich die Sünde als Sünde und somit als unvernünftig in Betracht kommt und nicht als vom Sünder positiv gewollte Richtung auf etwas Gutes. Mit Rücksicht auf diese ist die Zuwendung zum vergänglichem Gute das formal den Willen Bestimmende, nicht das Materiale, was durch die begleitende Ungemäßheit mit Rücksicht auf die Vernunft hergestellt wird.

Von dieser Begierlichkeit, als dem Regellosen mit den positiven Kräften zugleich aufgefaßt, sagt dann Thomas l. c. q. 4. ad 11.: „Die Begierlichkeit kann erwogen werden als im Vater befindlich; und so wird sie zur Ursache der Erbsünde im Sohne und gehört nicht zu deren Wesen, sondern geht diesem vorher.“ Das ist also die positive, thatsächliche Zuwendung zu einem beschränkten Gute; sie ist nicht zum Wesen der Erbsünde gehörig. „Dann kann die Begierlichkeit erwogen werden als in ein und demselben befindlich; und so ist sie Ursache in der Weise der Materie (causa per modum materiae), welche zum Wesen des Dinges gehört; und sie geht gewissermaßen vorher in der Weise des Stoffes oder der Materie (praecedat quodammodo per modum materiae), wie der Leib vorhergeht im Bereiche der Material- b. h. der bestimmbaren Ursache.“ Bestimmbarkeit, was wesentlich der Stoff ist, ist nicht Thatsächlichkeit; sondern Neigung, Vermögen. Erst der persönliche Wille vollendet da den Akt durch Zustimmung.

In keinem Falle also kann die Wesenheit der Erbsünde bestehen in der thatsächlichen oder zuständigen Zuwendung zu vergänglichem Gütern; dies hat im Gegentheil statt bei der aktuellen Sünde und ist das Wesensmerkmal derselben. Das reine, eigentliche Wesen der Erbsünde ist nur Abkehr, *aversio*. Die *conversio* vollzieht sich erst nach Maßgabe des persönlichen b. h. vom Princip der Person kommenden Eingreifens.

b) Schwierigkeiten für die auseinandergesetzte Ansicht.

1. Thomas sagt: <sup>1)</sup> „Die Entziehung der Urgerechtigkeit hat den Charakter der Strafe; sowie auch die Entziehung der Gnade.“ Und wiederum: „Die der Erbsünde zutömmliche Strafe ist die Entziehung der Gnade und folgegemaß das Entbehren der Anschauung Gottes, wozu der Mensch durch die Gnade hingeeordnet wird.“ Also ist der Mangel der Urgerechtigkeit nicht das Wesen der Erbsünde, nicht die Erbsünde selber, da er ja deren Strafe ist.

Darauf erwidert Thomas selber: <sup>2)</sup> „Ein und dasselbe kann unter verschiedenen Gesichtspunkten Schuld zugleich und Strafe sein; nicht aber unter dem nämlichen Gesichtspunkte.“

Insofern nämlich der Mangel der Urgerechtigkeit in Adam verschuldet ist, also mit Beziehung auf Adam und dessen Sünde, ist derselbe wesentlich Schuld. Insofern der Vernunft Gott die regelnde Kraft entzogen hat,

<sup>1)</sup> S. th. I., II. q. 85. art. 5.: „Subtractio originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. 5. de malo art. 1.: Conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae, ad quam homo ordinatur per gratiam.“

<sup>2)</sup> I. de malo 4. ad 1.: „Idem secundum diversa potest esse culpa et poena, non tamen secundum idem.“

also mit Rücksicht auf Gott, ist der Mangel der Ungerechtigkeit Strafe; denn er bedeutet die Blindheit der Vernunft, die Unordnung in den Seelenkräften, Trübsal, Tod. Deshalb sagt Thomas: „Die Entziehung der Ungerechtigkeit,“ nämlich der Akt, wodurch Gott das Verleihen seiner Kraft verneint. Da übrigens der heilige Lehrer Beides voneinander trennt: die Entziehung der Ungerechtigkeit und die Entziehung der Gnade, so sehen wir von neuem ausdrücklich festgestellt, daß der Mangel der Ungerechtigkeit nicht dem Wesen nach dasselbe ist wie der Mangel der Gnade.

Oder man kann die gleiche Antwort noch anders ausdrücken: Wird nämlich der Mangel allein für sich betrachtet, so ist da nur und dem Wesen nach Schuld. Werden die Kräfte der Seele zugleich mitbetrachtet, die unter solchem Mangel und auf Grund desselben ungerichtet wirken, so ist da Strafe. Diese Antwort kommt, sagen wir, der Sache nach auf die zuerst gegebene hinaus. Denn darin ist eben das formale Moment der Schuld in der Erbsünde, daß der Mangel der Ungerechtigkeit da ist, der nicht da sein sollte; und dazu wirkt Gott nicht mit. Die Kräfte aber wirkt Gott; zu ihrem Thätigsein also trägt Gott bei, soweit sie positiv thätig sind, wie ja Gott überhaupt zum Materialen der Sünde mitwirkt. Dieses Materiale in der Erbsünde darf man nicht gerade die Wirkung derselben nennen, ebensowenig wie man die Entziehung der Gnade eine Wirkung nennen darf; denn es ist mit dem Wesen der Erbsünde zu enge verbunden und mehr dessen natürliche Folge oder Ergänzung. So wird auch das tatsächliche Sein der Existenz eines Menschen nicht als eine Wirkung von dessen innerem Wesen betrachtet, sondern vielmehr als eine Bethätigung desselben. Deshalb nennt Thomas die ungerichtete Thätigkeit selber des sinnlichen Teiles, die tatsächliche Unwissenheit, den Tod u. dgl. das quasi materiale der Erbsünde; während ihr wirkliches materiale im eigentlichen Sinne die positiven Kräfte selber sind zusammen mit dem Mangel der Ungerechtigkeit, abgesehen von allem wirklichen Thätigsein.

2. Wenn die Erbsünde dem Wesen nach im Mangel der Ungerechtigkeit bestände, so würde sie nicht durch die Taufe hinweggenommen werden; denn der besagte Mangel bleibt auch nach der Taufe. So lautet ein anderer Einwurf.

Darauf antwortet Thomas: <sup>1)</sup> „Die Ungerechtigkeit wird in der Taufe wiederhergestellt mit Rücksicht darauf, daß der höhere Teil der Seele mit Gott verbunden wird; denn der Mangel dieser Verbindung bildete die Verpflichtung zur Schuld. Sie wird aber nicht in der Taufe mit Rücksicht darauf wiederhergestellt, daß der Vernunft die niederen Kräfte unterworfen werden; und aus dem Fehlen dieser Unterwürfigkeit fließt die Begierlichkeit, welche nach der Taufe zurückbleibt.“

Hier bestätigt Thomas formell das Wesentlichste unserer Ausführungen. Das formale Wesen der Erbsünde ist nicht gleichbedeutend mit der Abwesenheit der Gnade, also mit der Schuld; diese ist erst inbegriffen, wenn man die Erbsünde schlecht hin nimmt, also mit ihrer wirkenden, formalen, materialen und Zweckursache. So ist ja auch die Seele nicht der Mensch,

<sup>1)</sup> 4. de malo art. 2. ad II.: „Justitia originalis restituitur in baptismo, quantum ad hoc quod superior pars animae conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpae; sed non quantum ad hoc quod rationi subduntur inferiores vires: ex hujusmodi enim defectu est concupiscentia, quae manet post baptismum.“

sondern das Formale im Menschen. Aus der Trennung des Willens in Adam von Gott auf Grund seiner persönlichen Sünde, also aus der Abwesenheit der heiligmachenden Gnade und somit aus der eigentlichen Schuld, floß vielmehr der Zustand der Erbsünde; in dieser Trennung war die Erbsünde als tatsächliche Schuld begründet und von da her wurde ihr Charakter als Schuld verursacht. Sie selbst aber war ihrem formalen Wesen nach der Mangel an der natürlichen, der Richtschnur der Vernunft folgenden Vollendung. Dieses formale Wesen nun kann auch zusammen mit der Gnade, also mit der Schuldlosigkeit, bestehen; das Gegenteil würde ja die Notwendigkeit eines wesentlich natürlichen Zustandes und somit der Natur für den Bestand der Gnade bedeuten; würde sonach der Gnade die Freiheit und folgegemäß ihren göttlichen Ursprung nehmen. Dieses selbe formale Wesen hat zudem zur Folge, wenn die Gnade es nicht hindert, die Schuld in den Nachkommen Adams. Es ist dies sein (des genannten Wesens) natürlicher Zweck, die Seele von Gott zu entfernen; denn diese Nachkommen bilden mit Adam mittelst der Fortpflanzungskraft ein Ganzes und nehmen somit an dessen Schuld teil, soweit die Natur wirkt.

In den getauften also wird dieser Charakter der Schuld aus der Seele der Nachkommen Adams hinweggenommen, sie werden durch die Gnade mit Gott vereint; und somit fällt in ihnen der beabsichtigte Zweck der Erbsünde (beabsichtigt in der Sünde als einer Sünde) fort, der reatus nämlich, oder die Verpflichtung zur Teilnahme an der Schuld, mangels einer Kraft, welche den Fortgang der Erbsünde bis zur Seele oder zum persönlichen Princip hin hindern könnte. Das wird fortgenommen den getauften durch die Anfügung an ein anderes, an ein heiliges Haupt. Aber das formale Wesen der Erbsünde, nämlich der Mangel an natürlicher Vollendung, bleibt; und wird, um Irrtum zu vermeiden, Begierlichkeit, d. h. Neigung zum Bösen hin, nun genannt: Neigung, sagen wir, denn vom Anfange oder von der wirkenden Ursache, und vom Ende oder von der Zweckursache, also von allem Tatsächlichen, ist jetzt dieses formale Wesen losgetrennt, so daß es den Namen „Sünde“ in dem gewöhnlich damit verbundenen Sinne als tatsächliche Trennung von Gott nicht mehr verdient.

Danach ist dieser Einwand gerade eine Bestätigung der von uns vertretenen Ansicht vom formalen Wesen der Erbsünde. Weil die Taufe eben den Mangel der Ungerechtigkeit nicht fortnimmt, ist dieser Mangel seinem Wesen nach nicht tatsächlich Sünde; denn alles Sündhafte nimmt die Taufe fort. Und somit bleibt das formale Wesen der Erbsünde bestehen; nicht aber dessen unmittelbare natürliche Folge: die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade.

3. Wie weit etwas von dem einen äußersten Ende sich entfernt, so weit nähert es sich dem entgegengesetzten. Ist also die Abkehr von Gott als dem letzten Endzweck in der Erbsünde eingeschlossen, so auch die ungeordnete Zuwendung zu den Kreaturen; und danach ist letztere, also etwas Positives, mit der Erbsünde von vornherein gegeben, was oben gelehrt wurde.

Dieser Einwurf übersieht, daß das Wesen der Erbsünde nicht einfach schlechtthin Abkehr von Gott ist, sondern Abkehr von der natürlichen Vollendung und erst mittelst dessen Abkehr von Gott als dem letzten Endzweck. Die natürliche Vollendung des Menschen aber besteht in nichts Anderem als im Ausdruck der allseitigen Bestimmtheit der ganzen Natur Gott gegenüber. Also gerade der Mangel dieser allseitigen Bestimmtheit

ist das formale Wesen der Erbsünde. Und deshalb ist die Begierlichkeit in uns nicht von vornherein die Zuwendung zu einem bestimmten vergänglichem Gute; sondern die Neigung, von jedem beschränkten Gute her als letztem Endzwecke bestimmt zu werden. Die Zuwendung zu einem einzelnen vergänglichem Gute kann erst eine Folge des genannten Mangels sein, herbeigeführt durch das Dazwischentreten des persönlichen Willens, d. h. der aktuellen Sünde.

Wir denken, uns der Anführung weiterer Einwände enthalten zu können; der Leser selber wird sie aus dem Gesagten beantworten. Im allgemeinen wird er finden, daß alle Einwände gegen die Erbsünde erst eine zwingende Widerlegung erhalten, wenn die hier vorgetragene Ansicht, welche wir als die des heiligen Thomas nachgewiesen zu haben glauben, zu Grunde gelegt wird. Das Positive in den Einwänden trägt vielmehr, wenn recht zugehört wird, zur Stütze unserer Ansicht bei.

Zählen wir nun noch, um diesen Paragraphen abzuschließen, die Früchte der unbefleckten Empfängnis in Maria gemäß dem Psalmisten auf; sie bilden zugleich den von diesem Gnadenakte geschaffenen Zustand in der Jungfrau.

## Nr. 60.

### Die Früchte der unbefleckten Empfängnis in Maria.

„Ein außenstehender bin ich geworden meinen Brüdern: und ein fremder den Söhnen meiner Mutter.“ (Ps. 68.)

Die unbefleckte Empfängnis gab der seligsten Jungfrau eine ganz eigengeartete Ausnahmestellung unter den Menschen und unter den Engeln; es war ein Gnadenvorrecht, demzufolge sie erhoben ward über alle Kreatur und diese ihr Gefolgschaft leisten mußte. Niemals ist ihr darin jemand ähnlich geworden. „Rein Geschöpf ist erfunden worden,“ wie die Kirche an den Festtagen der Mutter Gottes singt, „welchem sie hätte als einem Muster und Beispiel nachfolgen können, und keines, welches ihr in dieser Gnade nachgefolgt wäre.“ Maria ist der heilige Berg des Propheten, „das Haus des Herrn, welches seine Grundlage hat auf dem Gipfel der Berge.“

Oder kann jemals ein Mensch dazu gelangen, daß er keinerlei, auch nicht den leisesten Widerspruch in sich fühlt. Wer soll heiliger sein wie Paulus, der den Stachel des Fleisches fühlte und deshalb „zum Herrn schrie, Er möge ihn wegnehmen!“ Wer möchte sich höher erleuchtet wähnen wie der königliche Prophet es war, der mit Schmerz ausruft: „An der Erde haftet mein Bauch,“ d. i. meine niedere Natur. Mag aber auch ein Heiliger es durch fortgesetzte Kämpfe, unterstützt durch die Gnade, es dazu bringen, daß er endlich den Stachel des Fleisches nicht mehr empfindet; so ist doch der Weg, auf dem er dazu gelangt ist, gar nicht zu vergleichen mit der Gnade, die in Maria vom Beginne an alle Auferung des Fleisches siegreich unterdrückt hat. Es ist da ein ähnliches Verhältnis wie zwischen einem Baume, in welchem durch fortgesetzte Inokulierung von außen her der Einfluß der vergifteten Natur gemäßigt und endlich bemeistert wird; und einem Baume, bis zu dessen Wurzel der Gärtner unmittelbar vorzudringen und da das Heilmittel anzubringen weiß. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen den anderen Heiligen und Maria rücksichtlich der Überwin-

bung der verdorbenen Natur wie zwischen einem wegen seiner schwachen Fundamente haufälligen Hause, welches durch zahlreiche und in immer steigender Proportion vermehrte Stützen vor dem Umsturze bewahrt werden muß; und einem ähnlichen Hause, bei dem man die Schwäche des Fundamentes selber übergenuß zu stärken weiß.

Die eine, einzige unbesleckte Empfängnis gilt nach dieser Seite hin so viel und undenkbar mehr als alle anderen so zahlreichen Gnaden, die den Menschen stärken gegen die Angriffe, die der Feind vermittelt der im Menschen selbst befindlichen menschlichen Natur macht. Steht die Mutter Gottes so, bereits kraft der unbesleckten Empfängnis, höher und zwar unerreichbar höher da wie alle Heiligen unter den Menschen; wie ist sie dann nicht erst eine „außenstehende, fremde“ für die sündigen Glieder ihrer, nämlich der von Adam abstammenden Menschenfamilie!

Aber auch unter den Engeln findet sich keiner so hoch, daß er nicht die der Mutter Gottes verliehene Gnade der unbesleckten Empfängnis wie ein Wunder, wie etwas durchaus Fremdes, ihm Unverständliches anstaunte! Denn jeder dieser Engel kann seiner Natur nach mit Rücksicht auf den Stoff nur wirken, niemals leiden; und er hat seinen letzten Endzweck nur erreicht mit Hilfe der natürlichen Kräfte. Diese wurden unmittelbar geheiligt durch die Gnade; diese wendet er an, um die stofflichen Naturen zu leiten; die Kräfte der Natur außerhalb setzt er ebenso voraus, damit er seine Thätigkeit entfalte. Marias „Haupt aber war gestützt durch die Linke Gottes“ (Cant. 2, 6.; 8, 3.); die Schwäche, welche der Natur Gott gelassen, war der einzige Anteil, den Maria von der Natur aus mitbrachte; der Tod war das Werkzeug ihrer Herrschaft, der Schmerz der Gegenstand ihrer Liebe. O, wie stark mußte da „die Rechte Gottes sein, welche sie umfaßt hielt.“ Wie über die Maßen glanzvoll, wie über alle Natur und Gnade aller Engel erhaben, mußte die Gnade in ihr sein, die nichts in der Natur Marias vorfand als Ohnmacht und zwar schrankenlose Ohnmacht! Von ihr gilt, was Isaias sagt (54.): „Auf Saphirsteinen will ich sie gründen.“ Heiteres Himmelblau ist die Farbe des Saphir. Keine Sehnsucht nach dem Himmel, die durch nichts gestört und aufgehalten wurde; Himmelsfriede, der in nichts von der Welt war; Gerechtigkeit des Himmels, die in keiner Weise erschüttert werden konnte; Himmlisches und nur Himmlisches bildete für Maria den Beginn der Erdenlaufbahn. Sie wird mit Recht als jenes Werk bezeichnet, von dem (Exodus 24.) gesagt wird: „Unter den Füßen des Herrn ist ein Werk aus Saphirstein; es strahlt, wie wenn der heitere Himmel leuchtet.“ Dies war das erste Gnadenvorrecht, welches aus der unbesleckten Empfängnis floß: Maria hatte unter allen Geschöpfen eine ganz und gar ihr allein eigene Stellung; „außenstehend war sie“ für ihre Brüder, die Engel; „fremd war sie“ den Kindern ihrer Mutter Eva, den Menschen; kein Geschöpf konnte ihre Erhabenheit und ihren Glanz begreifen und danach in sich aufnehmen. Sie ward zudem kraft der unbesleckten Empfängnis zur Braut Gottes geweiht. Dies drückt der folgende Vers aus:

„Denn der Eifer für die Ehre Deines Hauses verzehrte mich: und die Schmähungen, die Dir galten, betrachtete ich als gegen mich gerichtet.“

Wie könnte die Weihe Marias als Gottesbraut, als freiwilliges Eigen Gottes treffender ausgedrückt werden! Die heilige Katharina von Siena erzählt in ihren Briefen, wie der Herr begann, sie zu belehren. „Meine

Tochter," sprach Er, „fortdan denke nur an mich und ich will für Dich sorgen.“ Ich bin Dein und Du bist mein; so läßt sich das Verhältnis der heiligen Jungfrau zu Gott bezeichnen. Der heilige Thomas setzt darein die Feierlichkeit der Gelübde, die man Gott gegenüber macht, daß man sich in feierlicher, öffentlicher Weise Gott hingebt mit Allem, was man ist und hat. Von allem Übrigen kann dispensiert werden durch die gesetzliche Auctorität, sogar von dem Gelübde der Keuschheit; denn solche einzelne Gelübde sind nur ein äußerlicher Ausdruck der eigentlichen Hingabe der ganzen Person an Gott. Aber von dieser letzteren, ist sie einmal in feierlich verpflichtender Weise geschehen, giebt es keine Dispens; der Ausdruck der Hingabe an Gott kann sich je nach den Umständen ändern, aber nicht der positive Inhalt dieser Hingabe.

So war die Weiße Marias für Gott im Augenblicke der unbefleckten Empfängnis. Denn wie sollte da etwas an der gänglichen Hingabe an Gott fehlen, wo die Gnade ganz und gar aller und jeder Außerung der Natur zuvorkam und diese vielmehr vom ersten Augenblicke an völlig durchbrang! Maria ward „verzehrt vom Eifer für die Ehre Gottes.“ Nicht mehr war es da die Vollendung der Natur vermitteltst der natürlichen Kräfte derselben, welche die heilige Jungfrau zum Preise Gottes veranlaßte und sie so mit Gott einte; die Natur hat es ja einmal in sich, daß sie das Vermögen behält, etwas zu thun oder nicht zu thun; die Natur kann immer, so weit ihr Wesen reicht, fallen. Nein; in Maria band die heiligste Liebesglut die Seele an Gott; — jene Liebe, von der es heißt: „Stark ist wie der Tod,“ dem nichts in der sichtbaren Natur widersteht, „die Liebe; es widersteht wie die Hölle der Eifer.“ Entweder zieht die Liebe zum geliebten Gegenstande hin oder sie besteht gar nicht. Eine Liebe, die gleichgültig ist, wenn es sich um das geliebte Gut handelt, die da vermag, zu diesem hinzuziehen oder auch von ihm abzugehen, ist keine Liebe. Unfehlbar verbindet die Liebe mit dem Gegenstande ihres Eifers.

Dieses Zeichen der Liebe drückt der Psalmist sogleich aus in den Worten: „Die Schmähungen, die auf Dich fielen, betrachtete ich als die meinigen.“ Der liebende wird ja nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas das geliebte Gut: „Sie sind geworden wie das, was sie geliebt haben,“ heißt es in der Schrift. Marias Sorge war allein die Ehre Gottes; und Gottes Sorge war die Erhöhung seiner geliebten Braut. Maria ward durch die unbefleckte Empfängnis untrennbar Gott geweiht vor allen heiligen Heerscharen: „Mit meinen Erbarmungen bin ich dir zuvorgekommen; deshalb habe ich erbarmend dich an mich gezogen;“ diese Worte des Propheten gelten besonders von Maria. Und sie, die überfelige Gottesbraut, überließ es ganz und gar ihrem geliebten Gotte, wie diese Gottesweih in ihrem Leben zum Ausdrucke kommen sollte. Darüber klären uns die folgenden Verse auf:

„Und ich bedeckte im Fasten meine Seele.“

Maria erhielt, aber in einer weit erhabeneren und zuverlässigeren Weise, wieder die Herrschaft über die Natur; denn sie beherrschte die Natur, indem sie deren Schwäche, die der aus dem Nichts stammenden Natur nie fehlen kann, zum Werkzeuge ihrer Liebe machte. Die erste Gottesbraut auf Erden ergriff mit ihrer durch die reinste Liebe gefestigten Hand unbeugsam als ihre erste Waffe die Abtötung des Körpers, die heilige Mäßigkeit, und beherrschte damit, ohne der geringsten Gefahr zu unterliegen, unwandelbar die niederen körperlichen Begierden. Oder wie soll die Gaumen-

lust an eine Seele, auch nur von ferne, sich wagen, die mit allem Eifer jeglichen Wohlgeschmack der Speise flieht und ihre Lust daran hat, sich der Nahrung zu enthalten! Wie soll die Trägheit dem nahen, der den notwendigen Schlaf selber als Bitterkeit betrachtet! Wie soll die Weichlichkeit jenem Gefahr bringen, der an nichts Anderes denkt als daran, in welcher Weise, ohne der heiligen Selbstliebe zu schaden, er seinen Körper mit Härte behandeln kann!

Diese Herrschaft übte Maria in hervorstechendstem Maße aus, wie keiner unter den reinen Adamskindern jemals es thun konnte oder thun wird können; eben weil die göttliche Liebe ihre Seele mehr durchglühte und sie an Gottes Herrschergewalt in höherem Grade teilnehmen ließ, wie die Seelen aller anderen Menschen zusammen. „Rein Zeitunterschied,“ schreibt Ambrosius (2. de Virgin.), „unterbrach jemals die Vereinigung Marias mit Gott. Nicht die Begierde verlangte nach dem Schlafe, sondern die Notwendigkeit allein bedingte denselben; so aber immer, daß, während der Leib schlief, die Seele wachte.“ Und dasselbe gilt von der Speise. In keinem dieser körperlichen Bedürfnisse ging die Begierde dem Befehle der Gnade voran, sondern die Gnade heiligte die natürliche Notwendigkeit. „Schwarz bin ich,“ sagt die Jungfrau von sich selber; „aber schön.“ Gerade in der Ohnmacht, in der Abtötung des Körpers zeigte sich die wunderbare Schönheit der gnadenreichen Liebe. Der Psalmist aber spricht mit unnaheahmlich treffendem Ausdruck: „In dem Fasten bedeckte ich,“ d. h. umhüllte ich, „meine Seele.“ Die Seele Marias war ganz eingehüllt in die Liebe zur körperlichen Abtötung; und dadurch eben, wodurch sie unansehnlich war vor den Augen der Welt, ward sie unumschränkte Herrscherin über alle körperlichen Begierden. Die heilige Liebe hatte sie zur Jungfrau geweiht; und diese Jungfrau zeigte, daß, wo die Jungfräulichkeit von Gott wirklich eingegeben ist, sie allsogleich zur größten Behutsamkeit in der Benützung des Körperlichen und im Allgemeinen dessen, was erscheint, antreibt.

„Und dies ward mir als Schande angerechnet.“

Maria war keine Jungfrau aus der Zahl jener thörichten, deren Dampfen bei der Ankunft des Bräutigams kein Öl mehr hielten; weil eben diese Jungfrauen nur vom Beifalle der Welt lebten und darin die Kraft fanden für die Bewahrung der Jungfrauschaft. Maria hatte im hervorstechendsten Maße als Ausfluß und Frucht der unbefleckten Empfängnis die heilige Klugheit. Wenn Adam sich selbst frei leitete und bestimmte, weil vermittelst der Ungererechtigkeit die niederen Seelenkräfte ungefördert gleichsam seiner Vernunft das Material vorhielten, nämlich die Ordnung der Natur, welche er „behüten und bewahren“ sollte; — so erkannte Maria in jedem einzelnen Falle und mitten unter den verschiedensten und mannigfachsten Verhältnissen stets die dem Zwecke angemessenen Mittel und wählte sie nach freiestem Ermessen, weil dieser Zweck selber, Gott, ihre einzige Liebe, kraft der ihr im Beginne gegebenen Gnade der unbefleckten Empfängnis sie vor aller Störung seitens der niederen Natur bewahrte. Nicht gezwungen, nicht durch äußere Rücksichten veranlaßt wählte sie zu ihrem Antheile die Abtötung des Körpers; sondern geführt durch die reinste Liebe Gottes, der durch sie beginnen wollte, die Ohnmacht stark zu machen, die Armut zu beseligen.

Nochte deshalb Maria für ihre Liebe zu körperlichen Entbehrungen auch Spott und Hohn ernten, anstatt Achtung und Anerkennung; sie hatte in heiliger Klugheit die Schwäche des Leibes nicht erwählt, um durch er-

staunliches Fasten und ähnliche Abtötungen zu glänzen, sondern einzig um der Liebe Gottes willen. Es konnte deshalb auch keine von außen kommende Mißachtung sie dem entfremden, was sie als wahre Herrscherin über ihre niederen Kräfte frei aus sich erwählt hatte. Auf diesem Fundamente nun, auf der Beherrschung des Körpers und aller niederen Kräfte durch die Mäßigkeit und die heilige Klugheit breitete sich in Maria die wahre christliche, der in Adam gefallenen Natur allein zukömmliche Gerechtigkeit in so hervorragender Weise aus, daß dieselbe wie ein Kleid sie ganz umgab und alle ihre Beziehungen zu Gott, zu den Nächsten, zu sich selbst regelte.

Deshalb fährt der Prophet fort:

„Zu meinem Gewande nahm ich das Bußkleid.“

Das ist der Panzer, von dem Paulus spricht (Ephes. 6.): „Stehet also, euere Lenden umgürtet in der Wahrheit, angethan mit dem Panzer der Gerechtigkeit.“ Maria hat zuerst diesen Panzer unter allen Menschen getragen; und nur wer auf Maria blickt, versteht den Wert desselben. Dies fasten so viele Heilige auf, welche, obgleich mit keiner persönlichen Sünde beslekt, die sie selbst gethan hätten, dennoch „zu ihrem Gewande das Bußkleid nahmen.“ In unserer Natur liegt ja die Schuld; mit unserer Abstammung nehmen wir die traurige Ablehr der gesamten natürlichen Kräfte von Gott in uns auf; wir tragen mit uns beständig herum das lebendige Zeugnis der Sünde des ersten Menschen und damit den stetigen Zusammenhang mit dem Urverderben. O, daß wir doch gerade dadurch einen heilsamen Schrecken uns einflößen ließen vor aller Anmaßung, vor aller Selbstüberhebung, vor allem Anspruche! Daß wir doch wie eine giftige Schlange allezeit nur und einzig die Sünde fürchten möchten, die uns von Gott trennt! Daß wir doch aus dem, was diese Welt in sich enthält, nur dessen uns würdig erachteten, was das Niedrigste, das Verächtlichste, das am meisten Schmerz Verursachende ist!

Dies wäre wahre Gerechtigkeit, wie sie jenem ansteht, der eine zum Tode verurteilte Natur mit sich herum trägt. Diese Gerechtigkeit pflegte Maria in sich selber; und von ihr kam es, daß sie den Schmerz, die Armut, die Abtötung, „das Fasten,“ wie der Psalmist dies Alles zusammenfaßt, erwählte wie etwas ihr Gebührendes; daß sie niemals meinte, sie hätte die geringste Auszeichnung, den geringsten Vorzug verdient. In dieser Gerechtigkeit wurzelte die Fülle ihrer Demut. In welcher unvergleichlicher Gnadenhülle sah Maria die Armlichkeit, die Schuldbelastung, das Elend ihrer vom gemeinsamen Stammvater ererbten Natur! Sie sah, wie auch sie in ihrer Natur Alles in sich trug, was an und für sich den Zorn Gottes und die Trennung von Ihm, ihrem einzigen Gute, verdiente. Und mit ungemessener Dankbarkeit blickte sie deshalb auf zum Urquell aller Barmherzigkeit. Sie bot sich unzählig oft und jedesmal mit innerlicherer Überzeugung Gott an als Schlachtopfer für die Sünden der Welt. Sie wollte als die ärmste Kreatur betrachtet werden, alle Leiden mit unsagbarer Inbrunst umarmen, Gegenstand des Hohnes und Spottes aller Menschen sein. O, wie sie Mitleid hatte mit den Sündern, wie sie für dieselben ihre Gebete Tag und Nacht aufopferte, alle von ihnen verdienten Strafen mit höchstem Liebesverlangen auf sich nehmen wollte; damit nur die Sünder erleuchtet würden, damit sie umkehrten von ihren Pfaden und jenen Gott erkannten, der, die reinste Liebe selber und die wönigste Freude, alle Geschöpfe an sich zieht mit den unzerreißbaren Ketten der Liebe und mit Verheißungen der höchsten Bönne.

So bereitete sie in ihrer Gerechtigkeit durch stündlich heißere Sehnsucht Seele und Leib vor, um den Weltenheiland, „die Gerechtigkeit für die Sünder,“ wie Paulus den Herrn nennt, in sich zu empfangen und die Mutter dieser „Gerechtigkeit“ selber zu werden. Wahrhaft und im eigentlichen Sinne „Mutter der Gerechtigkeit;“ denn Maria bildete in sich selbst durch die unbeschränkte Hingabe an Gott und die tiefe Überzeugung von der Schuld der Natur in ihr kraft der unbesleckten Empfängnis jenen Stoff, von dem der Ungerechte, der Weltenrichter, Fleisch annehmen und darin aus Liebe alle Sündenstrafen ohne Sünde tragen, die Gerechtigkeit in Barmherzigkeit verwandeln sollte.

Dies war „das Argerniß für die Juden, die Thorheit für die Heiden.“ Maria steht am Beginne dieses hochheiligen Argernisses, dieser weisheitsvollen Thorheit. Sie ist der überaus starke Thron, auf dem ihr göttlicher Sohn, wie der Psalmist sagt, „die Gerechtigkeiten richten,“ nämlich den Beginn und den Abschluß aller Gerechtigkeit in der Liebe zeigen wird. Von diesem Argernisse spricht der Psalmist, wenn er fortfährt:

„Und ich bin ihnen zum Sprichworte geworden.“

Sie glich ihrem göttlichen Sohne. Als dieser am Kreuze hing, riefen die Judenfürsten spottend: „Steige herab vom Kreuze und wir wollen Dir glauben; Er soll seinen Gott anrufen, den Er seinen Vater nennt, daß Er Ihn befreie aus unseren Händen.“ „Und sie schüttelten das Haupt und lästerten gegen den Heiligen Israels.“ Dieser aber hielt mit unerschütterlicher Kraft aus am Kreuze. Diese Stärke, welche Christo die Ihm persönlich verbundene Gottheit mittheilte, erhielt Maria durch die unbesleckte Empfängnis. Niemals vermochte der Spott und Hohn der Sünder sie zu erschüttern, daß sie schwankend geworden wäre in ihrer himmlischen Klugheit, in ihrer übernatürlichen Gerechtigkeit, in ihrem weisen Maßhalten. Sie war kraft der unbesleckten Empfängnis jener unerschütterliche Thron des wahren Salomo, der ewigen Weisheit, von dem der Psalmist im Psalme 88. spricht: „Und sein Thron wird bleiben in Ewigkeit.“ Wie beschaffen war dieser Thron?

„Einen Thron machte sich Salomo, der König, aus den Hölzern des Libanon: die Säulen desselben stellte er her aus Silber, die Lehne aus Gold, der Aufstieg war purpurn; der Sitz in der Mitte bildete die Liebe“ und: „Salomo machte einen großen Thron aus Elfenbein und bekleidete ihn mit überaus helleuchtendem Golde; sechs Stufen hatte der Thron. Die Spitze des Thrones war rund am hinteren Teile und zwei Hände hielten von beiden Seiten her den Sitz; zwei Löwen standen neben je einer Hand. Und zwölf junge Löwen standen je sechs an einer Seite auf den Stufen.“ Solch ein unerschütterlicher Thron war Maria. Die Hölzer des Libanon, die Cedern, zeichnen sich aus durch ihre Schönheit, ihre Größe, und sind unzugänglich der Fäulnis. Wen anders also bildeten diese Hölzer am Throne Salomos vor wie Maria, „den Sitz der ewigen Weisheit!“ Von ihr heißt es: „Wie eine Cedar rage ich empor auf dem Libanon, wie eine Cypresse auf dem Berge Sion, wie eine Palme erhebe ich mich auf Gades.“ Bis in den Himmel nämlich steigt die Seele der Mutter Gottes empor auf dem Berge Libanon, d. i. auf dem Berge des „reinen Glanzes“, auf dem Berge der heiligen Jungfräulichkeit. Der Sitz ist die Liebe der seltsamen Jungfrau, die Gott in sie gepflanzt und die von allen ihren Tugenden der tiefste Quell ist. Von Elfenbein ist dieser Thron; denn Elfenbein ist das Bild der Reinheit. Zwei Hände halten den Sitz. Die Hand bedeutet die Thätigkeit. Die Wirksamkeit

der Mutter Gottes wird umschlossen durch die Dhnmacht und das Glend in ihrer Natur einerseits und die Gnade, in welcher die Natur geheiligt ist, auf der anderen Seite. Leuchtendes Gold umkleidete den Thron. Denn Weisheit durchdrang die Seele Marias; und dieses Gold leuchtete über die Nasen hell, weil die Weisheit in Maria durchdrang bis zur völligen Überwindung des Fleischesstachels. Danach steht von Maria geschrieben als von dem „Weibe, das mit der Sonne umkleidet ist und unter dessen Füßen der Mond sich findet“: Säulen von Silber umgeben diesen Thron; denn die Lehrer der Kirche umgeben Maria und stellen ihre Tugenden und ihre Macht dem Volke vor; sagt ja doch Paulus (Gal. 2.): „Jakobus, Johannes und Kephas, welche Säulen zu sein schienen“ und Ps. 11. heißt es von den Worten, die aus dem Munde solcher Säulen fließen: „Die Aussprüche des Herrn sind keusche Reden, Silber sind sie durch das Feuer erprobt, siebenfach gereinigt, das Heil der Erde.“ Die Lehne ist von Gold; denn wer auf Maria sich stützt und bei ihr seine Zuflucht sucht, der findet Ruhe und Frieden in der Liebe Gottes; Maria führt unfehlbar zur Ruhe in Gott, in ihr ist nichts Dankelmütiges, nichts Irdisches. Und der Aufstieg zum Sitze ist purpurn. Denn mag auch Maria nicht dem Leibe nach Märtyrer gewesen sein, dem Herzen und der Sehnsucht nach war sie es; da von ihr geschrieben steht: „Deine Seele wird ein Schwert des Schmerzes durchbringen.“ Sechs Stufen führen zu dem Sitze, weil die ganze Natur, wie sie in den sechs Tagen geschaffen worden, Maria unterworfen ist und zu ihrem Preise dient. Löwen bewachen die Stufen und die Hände. Denn „der Löwe vom Stamme Juda“ wacht vermittelt seiner Heiligen eifersüchtig über die Ehre und die Herrlichkeit seiner hochheiligen Mutter. Er hat mit seiner Gnade ihre Wirksamkeit beschützt und zu seiner heiligen Menschwerdung hingeleitet als Er noch nicht auf Erden erschienen war; und als Er von ihr Fleisch angenommen, da wurde Er auch sichtbar ihr Schutz und Schirm. Er beschützt ebenso jene, die durch Maria ihre eigene Seligkeit suchen und zumal jene, welche andere hinaufführen wollen zum Throne Salomos, zum Throne der Gnade, zur Verherrlichung Marias.

Von diesem Throne aus streitet und überwindet Maria an der Spitze der Auserwählten als Heerführerin im großen Kampfe um das Seelenheil siegreich alle Feinde, sowohl diejenigen, welche an der Pforte selber der menschlichen Natur, an ihrem Ursprunge nämlich, sitzen; als auch jene, welche, trunken vom berausenden Weine irdischer Freuden, von außen her mit Übermut die Seele bekämpfen. Als sieggekronte Heerführerin preist deshalb der Psalmist Maria mit den Worten:

„Gegen mich sprachen, die da an der Pforte saßen: und gegen mich jubelten mit Sang und Klang, die da Wein tranken.“

Ehe wir jedoch weiter prüfen, welch zuverlässige Waffen die Gnadenkraft der unbesleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau gegen diese Feinde in die Hand gab, sehen wir zuerst uns diese nämlichen Feinde am allerersten Beispiele des Kampfes um die menschliche Seele in etwa an und lernen wir daraus, in welcher Weise nicht gelämpft werden solle. Das erste Beispiel ist: die Sünde im Paradiese. Wir erwägen zuerst an ihr die Grundlage und den ersten Beginn, nämlich, wie sie eine Sünde des Stolzes war; und dann welch andere Sünden aus dieser schmutzigen Quelle hervorflossen.

§. 2.

Die Sünde im Paradiese.

Nr. 61.

Die Sünde des Hochmutes hat die Voreltern aus dem Paradiese getrieben.

Dies sagt mit ausdrücklichen Worten Augustin:<sup>1)</sup> „Den Worten der Schlange würde das Weib nicht geglaubt haben, daß Gott sie hindere, eine gute und nützliche Sache zu genießen; wenn nicht bereits sich ihres Geistes bemächtigt hätte die Liebe zur eigenen Macht und eine gewisse hochmütige Vermessenheit.“

Zu diesem Ergebnisse führt nämlich die Charaktereigentümlichkeit der Urgerechtigkeit. Denn offenbar hat bei einer jeden Sünde diejenige Bewegung oder Thätigkeit den Charakter des ersten Sündhaften, in welcher zuerst Regellosigkeit gefunden wird. Nun ergibt die Betrachtung der Urgerechtigkeit, daß die erste Regellosigkeit in der Sünde der Voreltern im Begehren eines geistigen Gutes bestehen mußte. Zuvörderst nämlich konnte die erste Regellosigkeit nicht sein die unregelte Bewegung oder Thätigkeit des Körpers; da diese von der inneren Regellosigkeit der Seele abhängt, wie Augustin sagt:<sup>2)</sup> „Des Körpers Heiligkeit wird nicht verloren, so lange die Heiligkeit der Seele bleibt.“ Unter den inneren Bewegungen der Seele aber sieht an der Spitze jene, welche dem Zwecke zugewandt ist und von dieser hängt ab die dem Zweckdienlichen zugewandte Bewegung. Wo also an erster Stelle ein durch die Vernunft nicht geregelter Zweck erstrebt wird, da ist an erster Stelle Sündhaftes.

Nun war es im Stande der Urgerechtigkeit unmöglich, daß ein sinnlich wahrnehmbares Gut in einer durch die Vernunft nicht geregelten Weise erstrebt wurde; denn das Fleisch mit allen sinnlichen Kräften war der Vernunft durchaus unterworfen. Also konnte das an erster Stelle Sündhafte nur darin bestehen, daß ein geistiges, d. h. durch die Vernunft allein wahrnehmbares, Gut unregelt erstrebt wurde. Dies aber ist gerade das Wesen des Hochmutes, daß ein geistiges Gut erstrebt wird unter Vernachlässigung der von der göttlichen Weisheit gezogenen Regel.

Das stimmt auch mit der Schrift selber. Ekkli. 10. nämlich heißt es: „Der Anfang aller Sünde ist der Hochmut;“ wozu Gregor der Große bemerkt:<sup>3)</sup> „Denn durch seinen Hochmut ist der Teufel unterlegen; durch

<sup>1)</sup> 11. sup. Gen. ad litt. 30.: „Verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se esse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio.“

<sup>2)</sup> Non amittitur corporis sanctitas, manente animae sanctitate (1. de civ. Dei 18).

<sup>3)</sup> 34. moral. 17.: „Scriptum est enim: Initium omnis peccati est superbia; per hanc enim diabolus succubuit; per hanc se sequentem hominem stravit; eodem telo salutem nostrae immortalitatis impetiit, quo vitam suae beatitudinis extinxit.“

den Hochmut hat er den ihm nachahmenden Menschen niedergestreckt; dasselbe Geschick hat der Teufel auf das Wohl unserer Unsterblichkeit gerichtet, mit dem er seine eigene Seligkeit vernichtet hat."

Wird dem das Wort des Apostels entgegengehalten: „Durch den Ungehorsam des ersten Menschen wurden viele zu Sündern“ (Röm. 5.), so daß also der Ungehorsam das an erster Stelle Sündhafte in der Sünde der Voreltern gewesen wäre; — so erwidert darauf Augustin: „Durch den Hochmut über sich selbst erhoben, folgte der Mensch den überredenden Worten der Schlange und verachtete die Gebote Gottes“ (Qq. 65. q. 4.). Denn den Ungehorsam an sich zu wollen, war für den Menschen nur möglich unter der Voraussetzung, daß sein Wille bereits sündhaft oder ungerichtet sei. Er hat also ungehorsam sein wollen um etwas Anderes willen, nämlich auf Grund dessen daß sein Wille sich ungerichtet auf den eigenen Vorrang richtete.

In der That führt uns die heilige Schrift selber zu dem, was an erster Stelle den Menschen zur Sünde veranlaßte: nämlich der eigene Vorrang oder das ungerichtete Verlangen nach Gottähnlichkeit war dies. Denn die Schlange sagte zu Eva: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend das Gute und das Böse.“ Und daraufhin „sah Eva, daß die Frucht gut sei zu essen und schön anzuschauen.“ Nicht freilich wollten sie sein ihrer Natur nach, wie Gott ist seiner Natur nach; eine solche Ähnlichkeit kann gar nicht aufgefaßt werden, zumal nicht von einem weisen Menschen. Es wäre dies ebenso thöricht als wenn jemand ernstlich danach verlangte, ein Vogel zu sein oder eine Pflanze; es kann eben ein jeder nur gemäß seiner Natur nach Vollendung verlangen.

Aber der Mensch wollte Gott ähnlich sein in der Weise wie dies einem Geschöpfe möglich ist, insoweit es gemäß seiner Seinsweise teilnimmt an der Gottähnlichkeit. Und dieses Wollen ward erst dann sündhaft, da der Mensch über seine Seinsweise hinaus Gott ähnlich sein wollte, nämlich nicht nach dem Maße, was Gott ihm zugemessen.

Und zwar giebt die heilige Schrift wieder selbst den deutlichsten Fingerzeig, in welcher Weise über sein Maß hinaus der Mensch Gott ähnlich sein wollte; sie fügt hinzu: „wissend das Gute und Böse.“ Adam nämlich besaß eine vollkommene Wissenschaft, soweit solche in der sichtbaren Natur ihren Ausgangspunkt hat und aus derselben geschöpft werden kann. Er hatte freilich nicht, wie wir, solche Wissenschaft mit Mühe und Arbeit sich aus der Natur heraus erworben; sondern sie war ihm eingepreßt worden im Augenblicke seiner Erschaffung. Jedoch waren die ihm eingepreßten Ideen der gleichen Natur, sie waren gerade so beschaffen wie die unsrigen, die wir mit Hilfe der Phantasiebilder uns erst herausbilden; wie etwa, wenn Gott einem blindgeborenen das Augenlicht gäbe, Er dasselbe so gestalten würde wie dasjenige, welches von der Natur in uns herrührt. Adam mußte danach ebenfalls, um thatsächlich zu erkennen, sich zu den Phantasiebildern und somit zur sichtbaren, ihn umgebenden Welt wenden.

Nun sind aber die Naturen innerhalb der Dinge in so beschaffener Weise, daß nicht in Allem durchweg von ihnen das Einzelne abhängt. Nicht z. B. hängt es von der inneren Natur der Pflanze ab, daß sie gerade an diesem Orte und nicht einen Fuß weiter sich entwickelt oder daß gerade so viele Exemplare von ihr vorhanden sind und nicht eines mehr oder weniger. Also leiten auch vermittelt der Ideen diese Naturen nicht so zur Kenntnis des Einzelnen die menschliche Vernunft, daß letztere, allein auf Grund ihrer allgemeinen Ideen, von allen Einzelheiten den letztentscheidenden

vernünftigen Grund angeben oder erkennen könnte; sie erkennt vielmehr nur insoweit das Einzelne, als solches seinen Grund in der ihm innewohnenden Gattungsnatur hat, demnach Pflanze, Stein, Tier ist.

Nun hängt aber gerade der Wesenscharakter des Guten und Bösen vom Wirklichen, Einzelnen als solchem ab; „nichts ist etwas Gutes, als insoweit es etwas Wirkliches, einzeln Bestehendes ist; während das Wahre die Allgemeinheit mit sich bringt.“ sagt sehr oft Thomas. Gerade also zur Erkenntnis dessen, was im einzelnen für ihn gut oder schlecht war, genügte die natürliche Wissenschaft Adams nicht. Die Kraft seiner eigenen Natur war nicht hinreichend, um für sich allein zu bestimmen, was ihm gut oder was ihm schlecht sei; er konnte nicht von vornherein erkennen, was für die Zukunft ihm gut oder schlecht sein werde. Das Naturgesetz kannte er vollkommen, wie kein Mensch mehr nach ihm, nämlich vermöge natürlicher Erkenntnisprincipien. Aber dieses Naturgesetz enthielt nur allgemeine Grundsätze, deren Anwendung auf einzelne Fälle einem positiv bestimmenden Gesetze überlassen war. Somit war der Mensch kraft seiner Erschaffung, auch zusammen mit der Ungerechtigkeit, nur im Stande des Vermögens, wie Thomas sagt (II, II. q. 163. art. 2.), nur in potentia, für die vollständige Bethätigung der Vernunft nach der Seite der Einzelverhältnisse hin, also gerade mit Rücksicht auf das eigentlich Moralische.

Deshalb erhielt der Mensch ein positives Gebot und in diesem Gebote lag die Entscheidung: im „Wissen des Guten und Bösen.“ Beobachtet der Mensch dieses Gebot, so erkennt er die Ohnmacht seiner Natur nach der genannten Seite hin an; er unterwirft sich der Bestimmung Gottes für seine einzelnen Akte. Beobachtet er das Gebot nicht, so will er eine Ähnlichkeit mit Gott in seiner Natur, welche über das dieser zugemessene Maß hinausgeht.

Der Engel war nicht abhängig in seinem Erkennen von den Phantasiebildern und somit nicht von der äußerlichen Welt; er leitete diese letztere vielmehr gemäß dem seiner Natur von Gott selber im einzelnen zugewiesenen Anteiile. Nicht von der stofflichen Natur her und nicht deren Beschaffenheit gemäß empfing er die Ideen, sondern rein und ohne weitere Vermittlung durch die Kraft Gottes. Er erkennt deshalb immer in thatsächlicher Weise, ist niemals im Vermögen für den Erkenntnisakt wie wir, die wir bald erkennend thätig sind bald nicht. Gottes Kraft aber macht und bewirkt gerade vorzugsweise das Einzelne oder Wirkliche, als Einzelnes oder Wirkliches; nachdem sie die Vermögen, Wirklichkeit zu empfangen, in den verschiedenen Naturen der Dinge begründet und allgemeine Kräfte als solche, die das wirkliche Sein in den Dingen vorbereiten, aufgestellt hat. Diese Kraft Gottes also, die da unmittelbar den Engeln die Kenntnis einflößt und nicht erst vermittelst der Abhängigkeit derselben von sichtbaren Dingen; diese Kraft, die als reinste Vernunft den letzten, maßgebenden Grund für alles Einzelne-Wirkliche in sich enthält; flößt den Engeln auch die entsprechende vernünftige Kenntnis des Einzelnen zugleich mit den allgemeinen Ideen, in dem Maße wie sie will ein. Und somit ist in den Engeln nicht jene natürliche Lücke in der Kenntnis, die sich in den Menschen kraft deren Natur vorfindet.

Die Engel haben ganz gleicherweise wie die Menschen von Natur in sich das Bild des Dreieinigen, nämlich die Möglichkeit der Anschauung des Wesens Gottes; deshalb wird Ezech. 28. gesagt vom Engel: „Du, das Siegel der Ähnlichkeit mit Gott,“ wie vom Menschen: „Er machte ihn nach seinem Bilde und nach seiner Ähnlichkeit.“

Mit Rücksicht auf das Wissen aber steht der Engel seiner Natur nach höher. Von ihm heißt es l. c.: „Du, das Siegel der Ähnlichkeit, voll der Weisheit;“ dem Menschen aber wird versprochen: „Du wirst sein wie Gott,“ d. h. du wirst ebenfalls in der Weise an der Ähnlichkeit mit Gott teilnehmen, daß „du wissen wirst das Gute und das Böse.“

Wird endlich die Kraft in Betracht gezogen, Verdienstliches zu wirken, also den von Natur gesetzten Endzweck der göttlichen Anschauung zu erreichen, so teilt der Engel das Los des Menschen. Er muß 1. noch thätig sein, um das übernatürliche Gut seiner Seligkeit zu erreichen; — und 2. hat er in seiner Natur nicht die Kraft für solche Thätigkeit. In dieser Weise nun trachtete der verkehrte Engel unregelmäßig nach seiner Seligkeit; nämlich als nach etwas in seiner Natur bereits Liegendem oder durch natürliche Kraft zu Erreichendem; in dieser Weise wollte er Gott ähnlich sein: „Er wollte,“ sagt Augustin, „lieber an seiner Macht sich freuen wie an der Gottes (magis voluit a se potentia frui quam Deo).“

Wird dieser Auffassung entgegengehalten, daß es ja für den Menschen etwas seiner Natur Entsprechendes ist, nach Wissen zu streben, so wird erwidert, daß Adam und Eva nicht durch ihr Verlangen nach Wissen im allgemeinen sündigten, sondern durch ihr unregelmäßiges Verlangen. Neugierde war ihr Verlangen nach Wissen; sie wollten im einzelnen Falle nur erfahren, wie denn die betreffende Frucht schmecke. Das durch die Natur getragene Verlangen nach Wissen aber ist Wißbegierde; nämlich die Sehnsucht, den vernünftigen, zugänglichen Grund für eine einzelne Erscheinung oder Thatsache zu kennen. Diesen Grund aber mußten sie, soweit er zugänglich war; denn Eva antwortete: „Gott hat verboten, daß wir von der Frucht des Baumes essen, der in der Mitte des Paradieses ist.“ Weiter schauen wollen, warum Gott gerade diese Frucht verboten hatte und nicht eine andere, hieß den Willen Gottes in seinem Innern, also das Wesen Gottes schauen wollen; und da dies geschehen sollte durch den Genuß einer Frucht, welchen die Natur bot, so hieß dies zugleich ebensoviel wie Gott schauen wollen auf Grund der Natur. Darin also wurden die Menschen durch die Sünde dem Teufel ähnlich. Sie ersehnten Gottähnlichkeit, nämlich Gott zu schauen „wie Er ist“, vermittelt ihrer natürlichen Kräfte. Es war der Pelagianismus im Paradiese.

Der heilige Augustin faßt dies zusammen in den Worten: <sup>1)</sup> „Wer da will, daß er von und für sich selbst sei, wie Gott von keinem ist, der will in verkehrter Weise Gott ähnlich sein; wie der Teufel, der nicht unter Gott sein wollte; oder wie der Mensch, der nicht wie ein Knecht an das Gebot gebunden sein wollte.“

<sup>1)</sup> In ps. 70.: „Qui per se vult esse, ut Deus a nullo est, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri praecepto.“

Nr. 62.

Das andere Sündhafte in der ersten Sünde.

1) „Adam und Eva wollten sich Göttliches anmaßen und verloren dabei ihr Glück,“ sagt Augustin. Es schmeichelte ihnen, daß gesagt wurde, sie würden wie Gott sein; und die überaus schöne Ordnung in ihren Kräften, vermöge deren eine so ruhige, sanfte Harmonie, ohne Störung und ohne mühevollen Ringen in ihnen waltete, ging verloren. Sie mußten erfahren, was der Prophet sagt: „Das Öl des Sünders möge dein Haupt nicht salben.“ Der Hochmut hatte die Sünde auf Erden begonnen; und alle Kräfte der Natur werden im Menschen diesem Beginne sich anschließen, um die Menschennatur von Grund aus zu verderben. Schon diese erste Sünde schloß die Verlehrtheit in den übrigen Kräften in sich ein als ihre nächste Folge. „Die Sünde des Stolzes ist die letzte, welche in den zu Gott zurückkehrenden übrig bleibt,“ schreibt Augustin zu Ps. 18., „und sie ist die erste in denen, die von Gott sich entfernen.“

Zuvörderst folgte aus der ersten Sünde des Hochmutes die Sünde des Ungehorsams, wie wir oben gesehen, nach Röm. 5.: „Durch den Ungehorsam eines einzigen wurden viele zu Sündern.“ Der Hochmut brachte zuerst hervor die Verachtung des göttlichen Gebotes. Gott hatte gesprochen: „Ihr sollt nicht essen, sonst werdet ihr sterben;“ nur also aus Liebe zu den Menschen hatte Er das Gebot gegeben, damit sie ihr seliges Wohl, noch mitten in der Natur befindlich, nicht verlören. Der Teufel aber sprach: „Ihr werdet nicht sterben;“ und das Gebot Gottes ward hinten angelehrt der trügerischen Verheißung einer Schlange, durch die der böse Geist sprach. Gott hatte seine Güte und Macht bewiesen durch Alles, was Er den Menschen bereits gegeben. Der Teufel kommt das erste Mal und verheißt, ohne die mindeste Sicherheit für die Verwirklichung seiner Verheißung zu geben; er schmeichelt nur; — und der Mensch verläßt seinen Gott, er folgt der Schlange. Das war die erste Frucht des Hochmutes.

An zweiter Stelle folgte die Sünde der Gaumenlust: „Es sah das Weib, daß die Frucht am Baume gut war zu essen und schön anzuschauen, von ergötlicher Gestalt; — und sie nahm davon und aß.“ Von Adam aber sagt der Herr: „Weil du gehört hast auf die Stimme des Weibes und gegessen hast von der Frucht, von der ich dir geboten hatte, daß du nicht essen solltest, deshalb sei die Erde verflucht in deinem Thun.“ Also diesen erhabenen Herrscher der Erde, der mit den Engeln des Himmels gleichsam um die Wette geübt war in der Betrachtung der höchsten Wahrheiten und göttlichen Vollkommenheiten, dessen Ergötzen darin bestand, das allen Sinn und alle sinnliche Freude überragende geistig zu schauen; — dieser selbe Mensch fiel durch Hochmut so tief, daß er Slave der Lust an niedriger Speise wurde. Adam hätte durch seine höhere Wissenschaft und Tugenden Eva von ihrem Irrtume zurückführen sollen; der Hochmut erniedrigte ihn dergestalt, daß er dem Beispiele des Weibes folgte und auch der Gaumenlust pflegte.

1) In ps. 68.: „Rapere voluerunt divinitatem et perdidierunt felicitatem.“

Sobann folgte aus dem Hochmuth die Sünde der ungeordneten Liebe zur Frau. Adam wollte sie nicht betrüben; wollte, selbst um den Preis des Mißfallens Gottes, seinem Weibe gefallen; er wollte, um mit den Worten Pauli zu reden, nicht mehr Knecht Gottes sein und Ihm gefallen, sondern Sklave einer menschlichen Person und ihr wollte er gefallen. „Infolge eines gewissen freundschaftlichen Wohlwollens,“ sagt Augustin, „geschieht es nur gar zu häufig, daß Gott beleidigt wird, damit nicht ein Mensch aus einem Freunde ein Feind werde.“

Endlich folgte aus dem Hochmuth die Sünde sträflicher Neugierde. Voll Selbstüberhebung, aufgebläht von den Worten der Schlange, glaubte zumal das Weib, bereits „wie Gott“ zu sein; da sie ja hatte thun können, was sie wollte, gegen das Gebot Gottes und keinerlei Übel, um so weniger der Tod, dem sündhaften Essen gefolgt war. Sie meinte, wie der Teufel das angedeutet, in weiblicher Eitelkeit, Gott habe diese bestimmte Frucht verboten, damit sie nicht die Vollkommenheit göttlichen Wissens erlangte.

Deshalb glaubt Thomas, die Sünde des Weibes sei an sich betrachtet größer gewesen wie die des Mannes. Denn 1. glaubte das Weib wirklich, es sei wahr, was die Schlange sagte, und wollte also ausdrücklich etwas gegen den Willen Gottes erlangen; während der Mann nicht an die Wahrheit des von der Schlange Versprochenen glaubte und somit nicht die Gottähnlichkeit erreichen wollte direkt gegen den Willen Gottes, sondern darin übermütig war, daß er sie aus eigenen Kräften besitzen wollte; — 2. leitete das Weib den Mann zur Sünde an und beging sonach eine Sünde gegen Gott und den Nächsten; — und 3. sündigte der Mann nicht so schwer, weil er, freilich wie „der gerechte Ausgang erklärte, gegen den Willen Gottes,“ als Beweggrund seiner Nachgiebigkeit hatte ein gewisses freundliches Wohlwollen. (Aug. l. c.)

War so die Sünde Evas an und für sich größer, so vermehrte der Umstand, daß Adam als thätig bewegendes Princip der Fortpflanzung die leitende Spitze des Menschengeschlechtes war und demnach seine Sünde, soweit sie mit dem Entstehen der stofflich-natürlichen Kräfte und deren naturnotwendigen Verbindung mit der Vernunft zusammenhing, auf alle Nachkommen verpflanzt werden mußte. Wegen des letzteren Umstandes war die erste Sünde auch die schwerste von allen nachfolgenden; denn ihr Verderben verbreitete sich am weitesten. Gemäß ihrer Gattung allein als Hochmuthsünde waren andere schwerer; wie z. B. es eine schwerere Sünde ist, wenn jemand Gott leugnet oder Ihn lästert.

Die abschreckende Schwere dieser ersten Sünde geht ebenso aus den infolge derselben verfügten Strafen hervor. Es kommen an dieser Stelle nur die persönlichen, die nämlich, welche die Personen der beiden ersten Menschen betreffen, in Betracht.

### Nr. 63.

#### Die persönlichen Strafen der ersten Menschen und die unbefleckte Empfängnis.

Es kommt für unseren Zweck darauf an, daß wir das rein Persönliche in der Strafe der Erbsünde recht genau und deutlich nach allen Seiten hin scheidend von dem Natürlichen, also von dem der Fortpflanzung, nach Art der Natur, Unterliegenden.

Stellen wir da zwei Principien an die Spitze, die wir aus Thomas bereits kennen. Das erste ist folgendes: Das Übel teilt sich in zwei Arten, in das der Strafe und in das der Schuld. Das Übel der Schuld besteht im Mangel beim Thätigsein; das Übel der Strafe ist der Verlust irgendwelchen Gutes, welches dem Geschöpfe zu eigen ist oder zu eigen werden kann.\*) Die Strafe besteht im verminderten Vermögen zu wirken; die Schuld als Quelle der Strafe in dem Mangel bei der Bethätigung des Willens, die nicht dem Willen Gottes, wie er in der Vernunft sich offenbart, thatsächlich entspricht. „Die Schuld als etwas Thatsächliches ist dem ungeschaffenen Gute, der Liebe, mit der Gott Sich selbst als das göttliche Gut liebt, entgegengesetzt.“ (L. c. I. q. 49.) Die Strafe, welche in der Schuld eingeschlossen ist, steht im Gegensatz zum Vermögen, welches die Vollenbung nicht besitzt, die es besitzen könnte und müßte. Die Schuld also als Zustand, der im Vermögen bleibt, ist die nächste, wesentlich aus der schulbigen Thätigkeit fließende Strafe des thatsächlich Sündhaften.

Es besteht da ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Übel in den rein natürlichen Ursachen und in den frei wirkenden. Die ersteren bringen ihre Wirkung hervor so, wie sie selber sind, wenn sie nicht von außen her gehindert werden; und daß sie gehindert werden können, ist ein Mangel in ihnen (vgl. Thom. l. c. art. I. ad III.). Deshalb folgt hier kein Übel im Gewirkten, wenn nicht ein anderes Übel bereits vorher existiert, sei es im wirkenden sei es im Stoffe.

In den freiwilligen Ursachen aber geht der Mangel im Thätigsein rein und ganz vom Willen aus, der in seiner Thätigkeit schwach wird, insofern er sich nicht der ordnenden Regel unterwirft. Ein solcher Mangel oder ein solches Fehlen aber ist noch nicht die Schuld; sondern diese folgt daraus, wenn der Wille nun thatsächlich, mit solchem Mangel behaftet, wirkt. (So l. c.)

Also in der thatsächlichen Schuld oder im sündigen Akte, ist das Moment des Sündhaften, d. h. der Mangel oder das Fehlen, nicht das Thatsächliche, nicht das Wirken selber, sondern es ist dieses Moment im Vermögen als einem Vermögen, das der ordnenden Regel ermangelt; und der Akt macht nur, daß dieser Mangel nun als ein offenbarer, ein wirklicher dasteht. Die Sünde an sich also ist nicht die thatsächliche Abwesenheit der Gnade; sie ist im Vermögen des Willens die Schuld von dieser Abwesenheit, das Verdienen dieser Abwesenheit; und die wirkliche Abwesenheit der Gnade macht nur, daß diese Schuld eine offenbare, eine thatsächliche wird. Die wirkliche Abwesenheit der Gnade ist zum schulbigen Akte als einem Akte zugehörig; — mit Rücksicht auf die Schuld im Vermögen des Willens aber ist sie die Folge derselben; denn die Schuld ist dadurch eine in Wirklichkeit bestehende, daß im Willensvermögen ein Mangel an der ordnenden Richtschnur sich findet. Die Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit im sündigen Akte ist von Gott. Aber daß dies ein sündiger Akt ist, das hat seine alleinige unabhängige Ursache im Willensvermögen; davon existiert keine vorherbestehende Ursache, wie Thomas früher sagte, und ist sonach keine vorherzusehen möglich; das Gegenteil behaupten hieße den freien Willen als Ursache des Thätigseins zu einer natürlich-stofflichen, mit Notwendigkeit wirkenden Ursache herabwürdigen, zu einer Ursache z. B. wie das Feuer, welches,

\*) Vgl. „Die kath. Wahrheit“, 755b1g. III., S. 57, Kap. 49, Überleit.

wenn es einen Fehler vorfindet in dem Stoffe, wo es brennt, unvollkommene Verbrennung zur notwendigen Folge hat.

Das zweite hier maßgebende Princip drückt Thomas (II, II. q. 164. art. 1.) aus mit den Worten: <sup>1)</sup> „Wenn jemand auf Grund seiner Schuld einer ihm verliehenen Gabe beraubt wird; so ist der Mangel an jener Gabe die Strafe für die bestehende Schuld.“ Und ad IV: <sup>2)</sup> „Aus einer Sünde folgt in doppelter Weise ein Mangel (im Vermögen): einmal in der Weise wie der Richter die Strafe taxiert; und solcher Mangel muß auf gleiche Weise treffen alle jene, auf welche die Sünde sich erstreckt. Ein anderer Mangel ist jener, der aus solcher Strafe auf Grund äußerlicher Umstände folgt, wie wenn jemand, der nach Richterspruche geblendet worden, auf dem Wege fällt; und ein dertartiger Mangel braucht nicht den Verhältnissen der Schuld zu entsprechen, und wird nicht berücksichtigt vom menschlichen Richter, der da zufällig eintretende Begebnisse nicht vorhersehen kann. In dieser Weise war für die erste Sünde die gemäß derselben taxierte Strafe die Entziehung jener göttlichen Gabe, wodurch die Geradheit und Unversehrtheit der menschlichen Natur aufrecht gehalten wurde. Die Mängel aber, welche die Entziehung einer solchen Gabe begleiten, sind der Tod und andere Strafen des gegenwärtigen Lebens. Und deshalb ist es nicht erfordert, daß dertartige Strafen gleich seien in denen, auf welche in gleichem Maße sich die erste Sünde erstreckt. Weil aber Gott die zukünftigen Begebnisse vorherweiß, ist dies die Folge des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens, daß in dertartigen Strafen sich in den verschiedenen ein Unterschied geltend macht. Nicht als ob etwa diese Verschiedenheit begründet wäre in den dem gegenwärtigen Leben vorausgehenden Verdiensten oder Mißverdiensten, wie Origenes annahm; denn das wäre gegen Röm. 9.: Als sie noch nichts Gutes oder Böses gethan hatten; und auch gegen die oben bewiesene Lehre, daß die Seele nicht vor dem Körper geschaffen sei. Vielmehr herrscht in den genannten als Strafe verhängten Mängeligkeiten eine Verschiedenheit; entweder insoweit der Sohn zum Vater gehört und als eine Einheit mit ihm betrachtet wird, somit auch häufig die Sünden der Eltern bestraft

<sup>1)</sup> Si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpae illius.

<sup>2)</sup> Aliquis defectus ex peccato sequitur dupliciter: Uno modo per modum poenae taxatae a iudice: et talis defectus aequalis debet esse in his, ad quos aequaliter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi poena per accidens sequitur, sicut quod aliquis pro culpa sua excaecatus cadat in via: et talis defectus culpae non proportionaliter, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus praecognoscere. Sic ergo poena taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo recitudo et integritas humanae naturae conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huiusmodi beneficii sunt mors et aliae poenaltates praesentis vitae. Et ideo non oportet, huiusmodi poenas aequales esse in his, ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus praescius est futurorum eventuum, ex dispositione divinae praescientiae et providentiae, huiusmodi poenaltates diversimode inveniuntur in diversis; non quidem propter aliqua merita vel demerita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit; hoc enim est contra Rom. 9.: Cum nondum aliquid boni aut mali egissent, et etiam est contra hoc quod anima non est creata ante corpus; — sed vel in poenam paternorum peccatorum, in quantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis ejus, qui huiusmodi poenaltibus subditur, ut scil. per hoc a peccatis arceatur, ut etiam de virtutibus non sperniat et per patientiam coronetur.

werden in den Kindern; — oder insoweit solche Strafen als Heilmittel in Betracht kommen und der von denselben betroffene dadurch abgehalten wird, auf seine Tugenden sich etwas einzubilden, und bestimmt ist, auf Grund seiner Gebuld gekrönt zu werden.“

Diese Stelle sowie die unmittelbar vorher angeführte bestätigt ausdrücklich unsere im vorigen Paragraph auseinandergesetzte Auffassung vom Verhältnisse der Gnade zur Urgerechtigkeit und von dem Charakter der Schuld in der Urgerechtigkeit; in welcher Weise letztere nämlich Schuld und in welcher Weise sie Strafe ist. Sie zieht zu gleicher Zeit scharf die Grenze zwischen der Strafe der Erbsünde als einer persönlichen Strafe und als einer der Fortpflanzung unterliegenden.

Das Entbehren der Urgerechtigkeit, soweit es auf der persönlichen Schuld Adams beruht, also auf der Abwesenheit der heiligmachenden Gnade, ist persönliche Strafe Adams; sie ist bemessen nach der von Adam begangenen Schuld. Strafe ist ja, wie Thomas oben bemerkte, eine Verminderung, Schwächung des Vermögens; Schuld ein Mangel im Thätigsein. Die Strafe also, welche der „Person“ Adams in ganz gleichmäßigem Verhältnisse entspricht, betrifft das Vermögen des Willens; und danach ist im Willen die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade als Zustand, und im sündigen thatfächlichen Akte selber ist die Abwesenheit der Gnade eine Folge der Schuld, des Sündhaften im Willensvermögen. Diese Abwesenheit ist ein positives Ergebnis des göttlichen Ratschlusses, vermittelt dessen erlaubt wird, daß der im Vermögen befindliche und vom Vermögen allein ausgehende Mangel, die eigentliche Schuld nämlich, thatfächlich etwas Wirkliches werde, im Bereiche des Wirklichen seine Erscheinung mache.

Die Strafe entspricht a) der Person Adams, insoweit die in ihm befindliche Natur mit den in ihr enthaltenen Vermögen thatfächlich eine schuldige wird und somit als eine geschwächte offenbar dasteht; wir bemerken ausdrücklich, insoweit sie schuldig ist, denn diesen Charakter hat sie nur durch und in Adam. In den übrigen ist die Schuld der Natur der maßgebende Grund für die in den menschlichen Vermögen bestehende Schwäche; aber nicht ist die Person in ihnen der maßgebende Grund der schuldigen Natur.

Daraus folgt zweierlei: a) daß in Maria wie in allen Menschen notwendig der Wesenscharakter der Erbsünde war, soweit diese der Fortpflanzung unterliegt; — b) daß die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade in keinem Falle fortgepflanzt wird.

Das Erste folgt aus dem erstgenannten Princip, wonach die Schuld als Mangel im Thätigsein des Willens nicht auf etwas Vorhergehendes sich stützt oder von selbst verursacht wird; wie etwa ein schwaches Feuer vorhergeht und der Grund des unvollkommenen Verbrennens ist. Nein; die Schuld geht rein vom Willen aus und auf einmal. Soll deshalb die Erbsünde eine wahre Schuld in der Natur sein, so darf die Sünde Adams nicht als etwas Vorhergehendes betrachtet werden mit Bezug auf den Charakter des Sündhaften in der fortgepflanzten menschlichen Natur. Nicht die Sünde Adams ist so der Grund und das Princip für die Erbsünde als solche, wie ein schwaches Feuer der Grund ist für ein schwaches Verbrennen. Nein; mit der Schuld Adams ist von vornherein es gegeben — und insoweit ist die Sünde in der Natur aller Menschen notwendig in ihm eingeschlossen —, daß wer aus ihm entsteht, die Schuld trägt; nicht diese wird fortgepflanzt, sondern die eine Natur, die in Adam die Schuld trägt, wird fortgepflanzt; — und weil z. B. tausend an dieser Natur teilnehmen, stehen

taufend als Sünder da. Es ist selbst für Gottes Allmacht unmöglich, jemanden als Kind Adams zu bilden und ihn ohne Sünde herzustellen. Er kann die Schwächen, die aus der Naturfünde folgen, nehmen; aber Er kann nicht machen, daß jemand an der menschlichen Natur in Adam theilnehme und die Schuld, welche die Natur in Adam trägt, nicht trage; sowie Er nicht machen kann, daß jemand menschlichen Willen trage, aber nicht die Freiheit, die mit diesem Willen verbunden ist. Die Erbschuld ist der sprechendste Beweis für die menschliche Freiheit. Adam hat frei gewollt die Trennung von Gott und hat damit Alles, was ihm zur Verfügung stand, angesteckt. Also bleibt die Wirkung des freien Willens in Adam, soweit ihm etwas zur Verfügung steht. Ihm stand durch die Fortpflanzungskraft zur Verfügung die menschliche Natur in allen Menschen, die von ihm abstammen. Also bleibt die Schuld in der Natur aller von ihm abstammenden Menschen. Ihm stand nicht zur Verfügung der freie Wille der Nachkommen, außer insoweit er seine Stütze in der sinnlichen Natur hat. Also ist im freien Willen der Nachkommen nur Mangel an Gnade, ein Mangel, der auf der Natur und deren Schuld gründet; kein positives Hindernis der Gnade. Damit ist die zweite Folgerung gegeben.

Die rein persönliche Strafe kann nicht fortgepflanzt werden. Die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade, als etwas durch den eigenen Willen Verschuldetes, ist in keinem Menschen kraft der Fortpflanzung. Wir haben ja oben gesehen, wie selbst im Stande der Ungeredrigkeit die Gnade nicht der Fortpflanzung geschuldet gewesen wäre, sondern der frei verleihenden Barmherzigkeit Gottes. Da aber die heiligmachende Gnade nur durch persönliche Schuld verloren werden kann und der Verlust der Gnade in Adam die Ursache für die Verschuldung der Natur ist, so wird auch von dieser Seite dargethan, wie der Grund für die Sünde der Natur nur in der aktuellen Sünde Adams liegt; wie also im Willen des einzelnen kein Hindernis dafür besteht, daß Gottes Barmherzigkeit gegenüber dieser Forderung eine andere aufstellen kann, welche der ersten in der Natur gleich- oder überwertig gegenübersteht und die heiligmachende Gnade zur Folge hat, insoweit diese der Quell rein übernatürlichen Lebens ist. Eine solche Forderung, welche der in der Erbsünde begründeten Forderung oder dem, was die Erbsünde verdiente, die Wage hielt, war die heilige unbefleckte Empfängnis, der von Gott selber hineingelegte Untergrund gleichsam in der menschlichen Natur Marias; der in ähnlicher Weise, wie die Sacramente jetzt, unfehlbar die heiligmachende Gnade zur Folge hatte.

In ähnlichem Verhältnisse stehen die anderen persönlichen Strafen Adams, über deren Zusammenhang bereits oben gesprochen wurde. „Und Gott jagte ihn aus dem Paradiese,“ damit er nicht vom Lebensbaume nehme. Die ersten Menschen wurden aus dem Paradiese entfernt; das ist ihre persönliche Strafe. Wir werden zuständlich außerhalb des Paradieses geboren und bleiben somit beständig außerhalb desselben; das ist die Strafe der Naturfünde.

Sodann wurde das Weib persönlich bestraft mit Rücksicht auf die beiden Aufgaben, wegen deren sie mit dem Manne verbunden wird: nämlich wegen der Zeugung und der Theilnahme an häuslichen Arbeiten. „Vervielfältigen will ich deine Kummernisse auf Grund deines Empfangens; und in Schmerzen sollst du gebären,“ heißt es bezüglich des ersten Punktes; — „unter der Gewalt des Mannes wirst du sein,“ bezüglich des zweiten. Dem Manne aber kommt es zu, das zum Leben Notwendige zu besorgen, und deshalb

wird er in dreifacher Weise gestraft: 1. durch die Unfruchtbarkeit des Erdbodens: „die Erde soll verflucht sein in deinem Werke;“ — 2. durch die angstvolle Mühe der Arbeit: „in Mühe und Arbeit sollst du dein Brot essen alle Tage deines Lebens;“ — 3. durch die Hindernisse, die denen erwachsen, welche den Boden bebauen: „Dornen und Disteln wird sie dir tragen.“

Ferner werden Adam und Eva in der Seele gestraft; und zwar 1. durch die Beschämung über die Empörung des Fleisches gegen den Geist; weshalb gesagt ist: „Geöffnet wurden beider Augen und sie sahen, daß sie nackt waren,“ wozu Augustin bemerkt (11. sup. Gen. 31.): „Man muß nicht glauben, die ersten Ätern seien mit geschlossenen Augen zur Welt gekommen; wird ja doch zumal von dem Weibe gesagt, sie hätte den Baum gesehen, daß er schön war und gut die Frucht zu essen. Geöffnet also sind worden ihre Augen, um etwas zu sehen und um etwas zu denken, was sie früher niemals beachtet hatten; nämlich daß sie einander bekehrten, was vorher nicht der Fall gewesen.“

Adam und Eva wurden 2. bestraft an der Seele dadurch, daß Gott ihnen ihre Schuld zum Vorwurfe machte, indem Er sagte: „Siehe; Adam ist geworden wie einer aus uns;“ wozu Augustin (l. c. c. 39.) bemerkt: „Diese Worte sprach Gott nicht, als ob Er der Stammeltern spottete, sondern damit Er die übrigen abschreke, um berentwillen dies Alles aufgeschrieben ward . . .; weil nämlich Adam nicht nur nicht geworden ist was er werden wollte, sondern auch das, wozu er geworden war, nicht bewahrte.“

Endlich wurden 3. Adam und Eva an der Seele bestraft durch die Erinnerung an den kommenden Tod: „Vom Staube bist du und zu Staub wirst du werden;“ wozu Augustin (2. sup. Gen. ad litt. 32.) sagt: „Dieser Tod traf ein, als das geschehen war, was Gott verboten hatte; denn damals trat in thatsächliche Erscheinung die Eigenschaft der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, welche dem Körper für sich allein innewohnte;“ oder (1. de peccator. remiss. et meritis 16.): „Mögen auch die Stammeltern noch jahrelang nachher gelebt haben; sie begannen doch, an jenem Tage zu sterben, wo sie das Gesetz des Todes, bei dem sie alt werden sollten, empfingen.“

Der Wechsel in allen diesen Strafen vom zeitlichen ungestörten Glücke zum Unglücke war persönliche Strafe für die Stammeltern. Bleibender Zustand ward all diese Strafe für die Nachkommen. Hier tritt aber die Erwägung ein, die Thomas oben zu betrachten giebt. Diese Mäßseligkeiten gestatteten bei den Nachkommen ein Mehr oder Minder im Verhältnisse des einen zum andern, je nach der Voraussicht und Vorherbestimmung Gottes. Die seligste Jungfrau unterlag keiner dieser Mäßseligkeiten gegen ihren Willen; sie heiligte, als durch und durch und von vornherein geheiligt kraft der Gnade, auch die Natur selber, welche in Adam diese Strafen verdient hatte, durch die Liebe; und ward so die würdige Mutter des Erlösers, der da alle Gerechtigkeit in Liebe verklärte. Vielen der erwähnten Leiden unterlag sie niemals.

#### Nr. 64.

Die weiteren Früchte der unbefleckten Empfängnis.

„Ich aber richte mein Gebet zu Dir, o Herr: die Zeit Deines Wohlgefallens, o Gott.“

Mit Gnade vor allen Geschöpfen ausgezeichnet, von glühendster Gottes-

liebe erfüllt, Herrscherin über den Körper, voll heiliger Klugheit, Leiterin auf dem Wege der neuen Gerechtigkeit, kraftvoller wie alle Engel zusammen, Siegesfürstin; — so steht Maria, geschmückt mit den erhabensten Vorrechten, in ihrer hochheiligen unbesleckten Empfängnis vor uns. Aber höher als alle diese in ihre Seele vom Beginne an gesenkten Gaben, mit denen sie die menschliche Natur in sich heiligte und zu Gott erhob, steht ihre Andachtsglut im Gebete. Maria ist durch die unbesleckte Empfängnis wahrhaft der Leitstern und erste Lehrerin für unser, für aller Gebet geworden.

Und warum gerade ist die unbesleckte Empfängnis die reine Quelle der Liebe Marias zum Gebete? Weil eben durch diesen hehren Gnadenakt dem von Adam überkommenen Elende in der Natur, die Maria hatte, das Gegengewicht bereitet wurde. Die Schwäche dieser Natur ward da mit himmlischer Kraft durchbrungen; das Gewicht, mit dem diese Natur nach unten zog, welches die Ungnade Gottes verdient, ward überwunden; der Tod ward hier das erste Mal durch die Gewalt persönlicher Liebe gekräftigt. Hören wir den Psalmisten, wie er dies (Ps. 26.) beschreibt: „Steht gegen mich der Kampf auf: das wird meine Hoffnung sein. Umringen mich die Läger der Feinde: mein Herz wird nicht fürchten. Die mich quälen, meine Feinde: sie sind schwach geworden und dahingesunken.“

Warum sind sie denn schwach geworden? Ihre Waffe war die Furcht des Menschen vor dem Tode; ihre Waffe war die Furcht des Menschen vor Leid und Trübsal; ihre Waffe war die Scheu vor der Armut. Nun eben die in Adam verschulbete Schwäche der menschlichen Natur war, weit entfernt für Maria ein Gegenstand der Furcht und des Fliehens zu sein, kraft der heiligen unbesleckten Empfängnis der Gegenstand der innigsten Liebe. Nicht daß sie diese Folgen der Sünde an sich geliebt oder in ihnen etwas Begehrtenwerthes erblickt hätte; aber sie sah darin einen Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes. Ihren Gott liebte sie darin und verehrte alles dies als die gerechte Strafe, welche der in der Natur liegenden Schuld einerseits gebührte, die aber andererseits wieder die Größe der Schuld zeigte und so die Liebe Gottes offenbarte, von dem man sich durch die Schuld entfernte. In der That; was könnte mehr zeigen für die sichtbare Natur, wie es „schlecht und bitter ist, seinen Gott zu verlassen,“ als der Tod, der von allem sichtbaren Gute trennt!

Aber die über die Natur ausgegossene Schande konnte nur geliebt werden und in dieser Weise ein Gegengewicht bilden gegen die Liebe zur Sünde, wenn Gottes Kraft die Seele leitete; war ja doch in allen einzelnen Theilen dieser Schande nichts, weder im Tode noch in der Arbeit noch im Schmerze, was den Geist anziehen konnte. Also nur daß Gott die Seele anleitete und kräftigte, den Ausdruck und die Zeichen seiner Gerechtigkeit zu lieben, konnte der Grund sein, wenn die Seele Maria Alles, was die Sünde für die Person des Menschen verdient hatte, liebte; ohne daß sie diejenige Folge dieses Verdienens in ihrer Person besaß, welche in der Trennung des Willens von Gott bestand. Die verdienten Strafen richteten in Maria durch die Liebe zu Gott eben deshalb die Seele selbst von der Natur her, soweit sie der Natur innewohnten, auf, weil das Verdienst der Erbsünde, soweit es die Seele betraf, niemals in Maria sich geltend machte, weil niemals in Maria die Schuld war, welche der heiligmachenden Gnade, also des eigentlichsten Ausflusses der göttlichen Warmherzigkeit beraubt.

Der Psalmist malt dies so schön! „Während sie von oben her mir nahen, die mir schaden: damit sie mein Fleisch essen.“ Es nahte von

der eigenen Natur her in Maria so gut wie in uns „von oben her“ die Schande. Vom Stammvater her, von der durch ihn beleidigten göttlichen Güte her, die so viele Wohlthaten dem Menschen verliehen und die trotzdem verachtet worden, nähete in der Natur Maria die verdiente Abwesenheit der göttlichen Gnade ihrer Seele; der einzige Feind, der wahrhaft schadet, der das Fleisch, d. h. alle Kräfte des Menschen verzehrt. Maria aber stöh vor diesem Feinde, sie zeigte sich diesem Feinde gegenüber, wie „ein wohlgeordnetes Schlachtlager,“ geordnet durch die erhabene Gnade der unbesleckten Empfängnis, indem sie jene anderen Folgen der Sünde, die sonst von den Menschen geflohen werden, nicht nur nicht fürchtete, sondern ihre Hoffnung darauf setzte; — indem sie ihre Hoffnung setzte auf den Tod, ihre Hoffnung setzte auf die Armut, ihre Hoffnung setzte auf den Schmerz: „Steht die Schlachtreihe (all dieser Übel) gegen mich auf: darein setze ich eben meine Hoffnung.“ Komme, Tod, du bist nicht mein Feind, magst du mich auch mein ganzes Leben hindurch bekämpfen; — du bist meine Hoffnung. Komme, Verlassenheit; komme, Schmerz; komme, Armut; ihr kämpfet gegen den armen Staubgeborenen, aber für mich seid ihr in meinem Gotte Waffen, die mich Ihm näher bringen; so sprach Maria.

„Der Herr ist meine Erleuchtung; Er, der Herr allein, ist mein Heil: wen soll ich fürchten! Der Herr ist mein Schützer, der allgewaltige Schutz meines Lebens: vor wem soll ich zittern!“

Nur das Gebet, nur das stehentliche, stets innigere Gebet zu Gott konnte Maria Kraft geben; da eben ihre Kraft darin bestand, mitten in den natürlichen Schwächen stark zu sein. Nur dadurch daß Kraft des Gnadenvorrechtes der unbesleckten Empfängnis die Natur selber gleichsam sie trieb, zu Gott ihre Zuflucht zu nehmen, war der Anteil der Natur in Maria, der sonst Ausgangspunkt des Fallens ist, die Quelle neuen Erlebens zu Gott. Von Maria zuerst ward jener Geist in die Natur versenkt und der letzteren trotz ihrer Ohnmacht damit ein Anteil gegeben, eine Mitwirkung am übernatürlichen Heile, jener Geist, von dem der Prophet spricht (Jach. 12.): „Und ich will ausgießen über das Haus David und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade, den Geist des Gebetes.“ Die unbesleckte Empfängnis, welche den Ursprung der Hochgebenebenen begleitete, machte aus der Natur in ihr ein beständiges Gebet, ein unbeschränktes Eingestehen der eigenen Schwäche und der unendlichen Liebe Gottes; und sie that dies, indem sie durch die Liebe zur Ohnmacht der Natur in ihrer Person ertödete das Ausleben jenes Verbienstes der schuldigen Natur, wodurch die Seele der Gnade Gottes ermangelte.

„Ich aber nahm meine Zuflucht zum Gebete, zum Gebete zu Dir, Herr: die Zeit Deines Wohlgefallens, o Gott.“

O, hätte Eva es verstanden, diese Zuflucht zu finden. Sie hätte zu allererst geschwiegen, als die Schlange zu ihr sprach; und entweder in stiller Andacht zu Gott gerufen oder ihren Mann als den naturgemäß ihr Vorgesetzten gefragt. Sie hätte abgewartet „die Zeit des Wohlgefallens Gottes.“ Gott wollte ja dem Menschen die schließliche Vollendung nicht vorenthalten; nur zu der von Ihm gesetzten Zeit wollte Er sie geben, damit dadurch eben der höchste Vorzug dieser Vollendung erklärt werde, daß sie nämlich einzig der göttlichen Liebe gebant sei und in nichts von der Natur bedingt werde. Die Menschen sollten nur erst durch die Betrachtung der bereits verliehenen Wohlthaten, durch „die Beschützung des Paradieses“ ihrer natürlichen Seligkeit, ihr Herz recht erweitern zur Sehnsucht nach innigster Vereinigung mit dem gütigen Geber all dieser Herrlichkeiten. „Wie Gott sollten sie sein;“

denn sie sollten „sehen Gott, wie Er in seinem Wesen ist“ und sonach Ihm ähnlich werden, da nur durch Ähnliches das Ähnliche gesehen werden kann; — aber zur Zeit „des Wohlgefallens Gottes,“ wann es Gott gefallen würde.

Eva aber übersieht in Ungebuld die Stimme ihrer eigenen Natur, die Stimme ihrer Vernunft, die Stimme der Gnade, die Stimme Gottes; — und bricht sogleich, bereits vom Hochmuth befallen, in ungeziemende Worte aus.

Maria hatte bereits seit ihrer unbesleckten Empfängnis gelernt, ihre ganze Natur zu Gott zu lehren im Gebete. Als der Engel ihr naht mit einem Gruße, der alle Größe im Himmel und auf Erden einschließt, da ist sie erhaben über alle solche Größe und will nur Gott; nur wissen will sie, ob dies „die Zeit des Wohlgefallens Gottes ist.“

Sie betet, als der Engel sie grüßt, und schweigt; die Furcht Gottes erfüllt sie. Sie wird antworten, wenn sie im Gebete gestärkt, es erkennt, daß so dem Willen Gottes es gefällt.

„Ich aber richte mein Gebet zu Dir, Herr: die Zeit Deines Wohlgefallens, o Gott.“

„In der Menge Deiner Barmherzigkeit erhöre mich: in der Wahrheit Deines Heiles.“

Hier liegt vor uns die unversiegliche Quelle der Kraft Marias; hier liegt vor uns die süßeste Frucht der heiligen unbesleckten Empfängnis; die Natur selber in Maria, durchflutet von Strömen der Gnade, wird Gebet; sie zieht von oben her, von der Allgewalt herab für alles Dunkel Licht, für allen Haß Liebe, für alle Tiefe Erhebung, für alle Schwäche Stärkung.

Und wie groß ist das Licht der Wahrheit des Heiles in Maria, das auf ihr Gebet von oben in sie strömt! Sie wird die Königin des Glaubens. „Selig bist Du, weil Du geglaubt hast,“ rief ihr Elisabeth zu. O wunderbarer Ersatz für das natürliche Wissen Adams, das aus der Natur aufstieg und seinen Geist vermittelst der Sinne erhellte! Adam wollte wissen; er wollte in seinem Wissen die unabhängige Richtschnur des Handelns haben; und sündigte, weil er dies in ungeordneter Weise aus eigener Kraft wollte. Und siehe; Maria betet und das Licht des Glaubens steigt in solcher Fülle in sie hinab, daß es die völlig unabhängige Leuchte abgiebt nicht nur für ihr Handeln, sondern auch für das Handeln aller jener Geschlechter, die es sich zur höchsten Ehre anrechnen, ihre Kinder zu sein. Der Glaube führt sie, daß sie aus ihrem eigenen Innern schöpft, wie sie in der wie nichts wichtigsten Angelegenheit dem Engel antwortete. Der Glaube führt sie in ihrem ganzen Leben, so daß sie nie auch nur die geringste Sünde begeht. Der Glaube führt sie, daß sie fest steht am Kreuze. Der Glaube führt sie, als man ihr den toten Leib ihres göttlichen Sohnes in den Schoß legt. Der Glaube führt sie, da die Apostel sie nach dem Tode ihres Meisters in der Leitung der Kirche um Rat fragen. Der Glaube ist für sie Leben und zwar so allseitiges Leben, daß sie Königin der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel, der Märtyrer, der Befenner, der Jungfrauen wird, die Vollkommenheiten aller Stände und aller Tugenden in ihrer alleinigen Person einschließt.

„Maria,“ sagt der heilige Bernard, „wird geschildert als mit der Sonne umkleidet, weil sie über alles Denken hinaus die tiefsten Tiefen der Weisheit Gottes durchdrungen, so daß sie, soweit es ohne die persönliche Einheit geschehen kann, in das unzugängliche Licht eingetaucht erscheint.“ Und Damascenus nennt sie (orat. 1. de Nativ.) „ein neues Buch, das geschrieben worden von Gott dem Vater, dessen Lehre das Wort der gött-

lichen Weisheit ist; und der Griffel, mit dem geschrieben worden, war der heilige Geist“ (liber novus, ejus auctor sit Deus Pater, ejus doctrina sit Verbum sapientiae Dei, ejus calamus Spiritus sanctus est). Diese Weisheit des Glaubens kommt in Maria von der Liebe zur Bitterkeit in der schuldigen Natur und hat zur Folge die Herrschaft über das Meer der Zeitlichkeit. Deshalb bedeutet der Name Maria: „die bittere Myrrhe des Meeres, der Meeresstern, die Herrin des Meeres.“

In dieser Weisheit des Glaubens flehte sie, — denn der Glaube flieht vom Gebete und hat zur Folge wieder Gebet.

„Reiße mich heraus aus dem Schmutze, daß ich darin nicht haften bleibe: befreie mich von denen, die mich hassen und von der Tiefe der Wasser.“

Licht strahlte sie im Glauben hinein in das Dunkel; Liebe stieß aus von ihr mitten in den Haß. Was will der Schmutz, von dem der Prophet hier spricht, anders besagen, wie die Leidenschaft, die mit der menschlichen Natur gegeben ist und deren Unordnung von der Sünde Adams sich ableitet. Diese Leidenschaften hassen als in der Sünde gewurzelt die Regel der Vernunft; kraft ihrer „thut der Mensch nicht das, was er will, das Gute; sondern das, was er nicht will, das Böse.“ Sie hassen die vernünftige Seele, soweit von dieser ihnen ein Jügel angelegt werden soll; aber sie nehmen aus ihr die Tiefe ihrer Wirksamkeit, weil die vernünftige Natur stärker und dauernder ist als die rein sinnliche und somit der zur natürlichen Einheit mit ihr verbundenen Sinnlichkeit von ihrer Stärke mittheilt. Ohne Ende, grenzenlos stark kann der Haß des Menschen sein, wie er es mit Rücksicht auf die Sinnlichkeit allein, die ja der Natur nach in ihrer Thätigkeit immer begrenzt erscheint, niemals hätte sein können. Alle Arten Kreaturen zieht er zu sich hinab und ohne Maß äußert er sich, weil die Natur des Menschen die Tiefe der Vernünftigkeit in sich schließt; aus dieser Tiefe zieht die Leidenschaft des Hasses ihre Kraft und ihren verheerenden Einfluß.

Kein Tier kann so der Gaumenlust nachgehen und sich gewissermaßen dermaßen als wahres Tier zeigen wie der Mensch; denn die Tiefen der Vernunft dienen der Leidenschaft und reichen ihr die Mittel zu ihrer Befriedigung. Und so verhält es sich mit allen diesen Leidenschaften. Sie werden ohne Ende tief im Menschen; sie können selbst in der Meinung des Menschen an die Stelle des letzten Endzweckes treten und als solche ohne Grenzen vom Willen des Menschen aus begehrt werden; weil sie aus den tiefen Wassern der Vernünftigkeit in der menschlichen Natur ihre kostbare Nahrung schöpfen.

Sie hassen die Vernunft und nähren sich an ihr. Sie hassen sich untereinander und haben sich doch einander notwendig; Zerrissenheit, Widerspruch, Streit ist ihre Lösung; endlose Dual ihr Ergebnis. Die Unmäßigkeit haßt den Geiz; denn sie bedarf Geld, um sich zu befriedigen; — und doch muß wieder von irgendetwas einer Seite her gespart werden, soll die Unmäßigkeit überhaupt in etwa gesättigt werden können. Es haßt die Unzucht der Stolz; denn schmählige Niedrigkeit begleitet die Unzucht und geehrt will sein der Stolz; — und doch endet wieder wie mit natürlicher Notwendigkeit der Stolz mit der Unzucht als seiner angemessenen Strafe. Pilatus und Herodes haßten sich; — und doch schlossen sie Freundschaft, weil sie einander bei Christi Verurteilung notwendig hatten.

Was anders sind die Feindschaften unter den Menschen, ihr Streit und ihr Kampf als der sichtbare Ausdruck dieser genannten sinnlichen Leiden-

schaften, von denen die eine die andere ausschließt: der Schmerz die Freude, die Furcht das Hoffen, der Haß die Liebe! In diesen Haß, wie er notwendig mit den sinnlichen Leidenschaften, welche die Vernunft nicht zügelt, verbunden ist, leuchtete hinein das Glaubenslicht Marias; — und all der Schmutz ward von vornherein gereinigt, so daß nie im Thätigsein er sich zeigen durfte. Ihr Gebet war der ganzen Natur in der unbefleckten Empfängnis zuvorgekommen; die Natur Marias war, von übernatürlichem Lichte strahlend, vom Beginne an auf Gott gerichtet; nichts war da thätig, was nicht zuvor den Strahlen himmlischen Lichtes unterlegen hätte. Und deshalb ward dieses Gebet auch in vollkommenster Weise erhört. Friede strömte aus der unbefleckten Empfängnisgnade in alle sinnlichen Kräfte; — und sie, die Schmutz waren in ihrer Verbindung mit Adam; sie, die da haßten von dieser Seite her die vernünftige Regelung und Zügelung; sie, die da unwillkürlich eine ihnen unangemessene Stärke erlangt hatten aus der Verbindung mit den Wassertiefen der endlosen vernünftigen Seele; sie erhielten Frieden in sich selbst und Frieden mit der Vernunft durch die von oben strömende Glaubenskraft. Sowie U die wilden Wasservogel sänftigt, wenn es auf dieselben gegossen wird, so floß Frieden und Liebe aus Marias unbefleckter Empfängnis in die Welt der Leidenschaften: soweit sie in ihr selbst waren auf Grund ihrer Verbindung mit Adam; und in die Welt der Leidenschaften, soweit sie in den Kindern Marias sich findet, in jenen, die in reinster Liebe ihr anhängen.

O, flehe zu Maria oder flehe mit ihr, so tief du stehen magst und selbst wenn du schon untergesunken bist durch schwere Sünde in diesen stürmischen Wassern der Leidenschaften:

„Es soll mich nicht begraben in den Wassern der Sturm; und die Tiefe soll mich nicht verschlingen: der Abgrund soll nicht wider mich öffnen seinen Schlund.“

„Was auch in Maria sich vollendet hat,“ so Sophronius von Assisi, „das war Alles Reinheit und Einfachheit, Alles war Gnade und Wahrheit, Alles Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; ein wahrer Garten der Sonne ist sie, in welchem gepflanzt sind alle Arten Blüten, alle Wohlgerüche der Tugenden.“ Dies ist das Paradies des Friedens; es ist das Paradies, in welchem deine Natur, so tief sie durch deine Schuld gesunken sein mag, wieder sich aufrichten und an guten Früchten sich nähren kann; Maria ist die Erhebung aller in die Tiefen der Sünde gestürzten Menschen, eben weil sie selber ohne Sünde ist und doch an unserer Natur, genau wie sie in uns sich findet, teilnimmt. Erfasse, Sünder, die Hand Marias, flehe zu ihr; dein Flehen wird eintreten in das Flehen unserer Natur in Maria, es wird, mächtig an diesem wunderbaren Lebensbaume, hinansteigen zum Throne Gottes und Ruhe und Frieden wird in deine Seele einkehren. Die Wasser, in denen du eingetaucht warst, werden sich teilen unter der segnenden Hand Marias; aus der Tiefe, in die du gesunken, wirst du aufsteigen zum hellen Tageslichte der heiligen Gnade; der Abgrund wird seinen Schlund öffnen, nicht mehr um zu verschlingen, sondern um seine Beute zurückzugeben. Deine Augen werden sich öffnen; und nun erst wirst du die Tiefe des vielfachen Glends erkennen, unter dem du geseufzt hast und noch seufzest. Und du wirst nun mit noch weit größerer Innigkeit sehen:

„Erhöre mich, Herr, denn voll Güte ist Deine Barmherzigkeit: nach der Menge Deiner Erbarmungen blicke auf mich.“

Da kommt der Mensch zu der nämlichen Quelle, geleitet durch Maria,

aus welcher Maria all ihre hohen Gaben und Gnaben geschöpft hat: zur Allbarmherzigkeit Gottes. Das Fundament ist fest, auf das die Gnadenkraft der unbesleckten Empfängnis die Seele Marias gestellt. Einzig war zuerst die Stellung der Seele der Mutter Gottes; außerhalb des Verständnisses der Engel und fremd für die verborbene Menschennatur. Aber nachdem die genannte Gnade die eigene Natur der seligsten Jungfrau in überaus erhabener Weise vollendet, flossen Ströme derselben auf die ganze Menschheit und vermittelst deren auf die Engelwelt. In neuem Lichte strahlte kraft der unbesleckten Empfängnis die Schöpfung und wird erleuchtet mitten im Dunkel, das die Sünde verursacht hat. Neue Kraft eint, was früher durch die Sünde getrennt worden war. Aus der Tiefe erheben sich die Geschöpfe, in welche die Sünde und deren Folgen sie gestürzt, und nehmen teil an der Erhebung in Maria. Alles Glend sieht in Maria das Offenbarwerden der göttlichen Barmherzigkeit und freut sich seiner Befreiung. Und worin bestand das Einzige in der Stellung der Seele Marias?

Sie freute sich an ihrer Niedrigkeit, an der Niedrigkeit ihrer Natur; das war der Anfang all ihres Glanzes, die erste Bedeutung des Wesens der unbesleckten Empfängnis. In ihr ward geheiligt, was die Natur nimmer verlieren kann; ihre Vergänglichkeit, ihr Fallen zum Nichts. Und deshalb bildet die unbesleckte Empfängnis den Beginn unseres Heiles, das Fundament unserer Erhebung, den Quell jener Gnade, kraft deren dem Menschen es verliehen werden wird, nicht mehr fallen zu können, und somit die unfehlbarste Vorbereitung für die ewige unverrückbare Herrlichkeit. Auf diesem Fundamente streckte Maria aus, gestärkt durch alle Tugenden, ihre Hände zu Gott „mitten in der Nacht“ des Dunkels der Sünde (*manus meas nocte contra eum*), „und sie ward nicht getäuscht.“ „Ihr Gebet zog herab den Regen des Himmels.“ „Der Himmel taute (endlich) den gerechten und die Wolken regneten Ihn herab.“

Das war die wunderbarste Frucht ihrer unbesleckten Empfängnis, die wunderbarste Frucht ihrer Demut, ihrer Liebe zur Niedrigkeit; daß nicht allein Licht, Kraft, Friede in die menschliche Natur strömte, sondern daß dieser Strom auch nach Weise einer Natur gefestigt, daß aus ihr den Ursprung nahm: die neue Natur der Gnade in Christo. In Maria begann gebildet zu werden das neue Leben der Sakramente. Diese, die letzte Frucht, zeigt der Prophet, indem er fortfährt:

„Und wende Dein Ansehen nicht ab von Deinem Sohne: ich bin in Drangsal, erhöre mich.“

Um des Eingeborenen willen, damit Er Mensch werde, war Maria so hoch erhöht worden; die Erlösung, welche eben die Niedrigkeit, den Lob nämlich aus Liebe, zum Ausgangs- und Mittelpunkt haben sollte, nahm in Maria ihren glänzenden Anfang; das Gebet Marias um die Herabkunft des Heilandes war die strahlende Morgenröte, welche den hellen Mittag der „Sonne der Gerechtigkeit“ verbürgte. Doch darüber noch und somit über die Natur der unbesleckten Empfängnis mit Beziehung auf den Erlöser und die Sakramente am Ende des nächsten Paragraphen.

Wir wollen diesen nicht schließen, ohne die schönen Worte des heiligen Bernarb über das feste Fundament in Maria, das von der unbesleckten Empfängnis gelegt worden, angeführt zu haben: <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Hom. 1. et 4. sup. Missus est: „Quae est haec tam sublimis humilitas, quae cedere non novit honoribus, insolescere gloria nescit? Non magnum

„Was ist das für eine so sehr erhabene Demut, die den Ehren nicht nachgegeben hat, welche der Ruhm und die Herrlichkeit nicht aufzulassen weiß? Es ist nichts Großes, demütig zu sein mitten in der Mißachtung. Eine große und seltene Tugend aber ist es wahrhaft, demütig zu sein mitten unter den Ehrenbezeugungen. Eine schöne Vermengung der Jungfräulichkeit und der Demut, in welcher die Demut empfiehlt die Jungfräulichkeit und die Jungfräulichkeit ist ein Schmutz der Demut. Aber welcher Verehrung ist jene wert, in welcher die Fruchtbarkeit erhöht die Demut und das Gebären die Weihe ist für die Jungfräulichkeit? Du hörst von einer Jungfrau, du hörst von einer Demütigen. Ohne jungfräulich zu sein, kannst du dein Heil finden; nicht aber, ohne demütig zu sein. Es kann wohlgefallen die Demut, welche weint über den Verlust der Jungfräulichkeit: wohlgefällig aber (so wage ich zu behaupten) wäre selbst in Maria die Jungfräulichkeit nicht gewesen ohne die Demut.“

### §. 3.

#### Der Stand der gefallenen Natur.

Dieser Stand offenbart sich mit Rücksicht auf die Natur der unbesleckten Empfängnis zumal in zwei Thatsachen: 1. im Lose der unmündigen Kinder, die sterben; 2. in den sogenannten Wunden der Natur.

Mit Bezug auf den ersten Punkt werden wir a) die verschiedenen Meinungen mit ihren Gründen anführen; b) unsere Ansicht darlegen; c) die erstgenannten Meinungen zurückweisen.

Mit Bezug auf den zweiten Punkt werden wir hier nur im Allgemeinen feststellen, worin die Wunden der Natur bestehen; das Einzelne behalten wir uns für die zweite Unterabteilung vor.

### Nr. 65.

#### Das Los der unmündigen Kinder, die sterben.

Dieser Teil im Stande der gefallenen Natur stützt sich auf den in Adam verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade. Der zweitgenannte Teil stützt sich auf die Unordnung in den niederen Kräften. Der erste also entspricht der nächsten mit dem Wesen selbst gegebenen, aber nicht mit selbem gleichbedeutenden Folge der eigentlichen Erbsünde; der zweite entspricht genau dem eigensten Wesen der Erbsünde, nämlich der Abwesenheit der Ungerechtigkeit, welche die niederen Kräfte den höheren und zumal der Vernunft unterordnete und so in geeigneter Harmonie hielt. In der Natur

---

est esse humilem in objectione. Magna prorsus et rara virtus humilitas honorata. Pœlera permixtio humilitatis et virginittatis, in qua et humilitas commendat virginittatem et virginittas exornat humilitatem. Sed quanta putas veneratione digna est, in qua humilitatem exaltat foecunditas, et partus consecrat virginittatem? Audis virginem, audis humilem. Potes sine virginittate salvari, sine humilitate non potes. Potest placere humilitas quae virginittatem deplorat amissam: sine humilitate autem (audeo dicere) nec virginittas Mariae placuisset.“

der unbefleckten Empfängnis entspricht daher dem ersten Teile die allem Einflusse der Natur zuvorkommende Kindchaft Gottes als Urprincip der Heiligung; dem zweiten die der menschlichen und überhaupt der sichtbaren Natur zugeteilte neue Ordnung und übernatürliche Teilnahme am Heilswerke, soweit diese im Leibe Christi und den von diesem getragenen Sakramenten begründet ist, nämlich in der Kräftigung der natürlichen Dhnmacht und zumal in der Aufnahme der höchsten Dhnmacht, der des Todes, als maßgebenden Faktors, in die Heilsordnung. Was nun speciell das Los der unmündigen Kinder betrifft, die sterben, so kommt hier offenbar nur der Mangel der heiligmachenden Gnade in Frage. Was steht davon für alle fest? Welche verschiedene Ansichten bestehen unter den Theologen rüchichtlich des Abigen? Beantworten wir diese beiden Fragen in der vorliegenden Nummer.

a) Die Erbsünde in den unmündigen Kindern wird, falls sie sterben, mit dem Mangel der seligen Anschauung thatsächlich bestraft.

Das wird zweifellos in der Schrift gelehrt, nach Joh. 3.: „Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, der kann nicht eintreten in das Himmelreich.“ Und 1. Kor. 2.: „Wie alle in Adam sterben, so werden alle in Christo belebt werden.“ Das will heißen: Niemand wird befreit von dem in Adam verschuldeten Tode, der nicht mit Christus als dem Haupte verbunden ist; und diese Verbindung geschieht einzig durch die Taufe, wodurch wir Glieder Christi werden. Dasselbe definierte ausdrüchlich die Synode von Diospolis, nach Augustin (de gestis Pelagii 81. et ep. 106); ebenso nach ep. 90 et 92. das Konzil von Karthago und das Milevanum. Das Tridentinum erklärt (sess. 5. can. 4.): „Wenn jemand behauptet, die neugeborenen Kinder . . . hätten nichts in sich von der Erbsünde Adams, was durch die Abwaschung der Wiedergeburt gesühnt werden müßte, damit sie in das ewige Leben eingingen; . . . der sei im Banne.“ Das Nämliche hatte erklärt das Konzil von Lyon 1274: „Die Seelen derer, die mit der Erbsünde allein sterben, steigen in die Hölle hinab;“ ebenso das Konzil von Florenz („Laetentur coeli“), Eugen IV.; desgleichen die professio fidei, welche Gregor XIII. den Griechen vorschrieb, und die professio fidei, welche Benedikt XIV. („Nuper ad nos“) herausgab.

Die heiligen Väter sind in diesem Punkte, wie wir bereits oft zu sehen Gelegenheit hatten, gegen Pelagius derselben Meinung; sie alle bekämpfen die Lehre dieses Ketzers, welcher behauptete, die Kinder, obgleich ungetauft, könnten in das ewige Leben eingehen. Der Grund ist klar: „Gnade Gottes ist das ewige Leben,“ sagt Paulus. Das ewige Leben also können nur jene erreichen, welche mit übernatürlicher Kraft ausgestattet sind. Letztere haben die Kinder weder auf Grund der Ungerechtigkeit, die sie in Adam verloren; noch auf Grund der Erlösungsgnade Christi, die ihren Seelen ohne die Taufe nicht zu gute kommt. Also können sie das ewige Leben, d. i. die Anschauung Gottes, nicht besitzen. Darin sind alle einig.

b) Aber haben die kleinen noch andere Peinen? Darin bestehen vier verschiedene Meinungen.

1. Diese kleinen werden wie alle anderen verdammt mit fühlbaren Peinen bestraft, so sagt die erste Meinung; wenn sie auch zugiebt, daß sie weniger leiden wie die anderen verdammt, die noch aktuelle Sünden haben. Dies lehren Gregor Ariminensis (2. d. 30 et 31.), Driedo (l. de gratia et lib. arb. tract. 3. c. 2.), und für wahrscheinlich hält es Albertus der Große (summa tract. 18.).

Die Gründe für diese Meinung sind folgende:

a) Matth. 25.: „Geht, ihr verfluchten, in das ewige Feuer“ gilt für alle verdammte, also auch für die Kinder. Das Feuer aber schließt in sich fühlbare Pein. Also leiden die Kinder nicht bloß den Verlust der seligen Anschauung, sondern auch fühlbare Pein.

Dieses selbe wird ausgedrückt Apok. 20.: „Und die Bücher wurden geöffnet; und das Lebensbuch ward offen gelegt, und wer nicht darin gefunden wurde, ist in den Feuerpfuhl geworfen worden.“ Die Kinder aber, welche nicht getauft sind, enthält das Buch des Lebens nicht. Ebenso ist Matth. 15. die Scheuer, in welche der Weizen gesammelt wird, figürlich der Himmel. Die ungetauften Kinder aber kommen nicht in den Himmel. Also werden sie als Unkraut ins Feuer geworfen. Ferner sind diese kleinen ohne Zweifel „Kinder des Zornes“ sicut irae. Solcher Zorn aber ist nicht ein bloßer Mangel an einem Gute, sondern bedeutet positive Strafe.

β) Augustin (14. de verb. apost.) behauptet nach Matth. 25., daß die ohne Taufe sterbenden Kinder ins Feuer gehen. Fulgentius (de fide ad Petrum c. 17.; can. Firmissimo, de consecr. dist. 4.) spricht ebenso: „Glaube mit unerrückbarer Festigkeit und zweifle nicht im mindesten daran, daß nicht allein die Menschen, welche den Gebrauch der Vernunft haben; sondern daß auch die kleinen Kinder, wenn sie ohne das Sakrament der Taufe aus der Welt scheiden, mit dem ewigen Feuer bestraft werden. Gregor der Große endlich (8. moral.) sagt von den nämlichen kleinen: „Obgleich sie Nichts von sich selbst aus gethan haben, sie kommen doch dahin (in die Hölle) zu den Qualen“ (sicut nihil ex proprio egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt), und lib. 9.: „Jener gestrenge Richter schlägt ebenso wie er mit seiner Bächtigung quält, die da eigene Schuld (culpa propriae actionis damnat) verurteilt, auch jene in Ewigkeit, welche freigewählte Schuld nicht dahin führt.“

γ) Die Analogie dieses Lebens spricht für die nämliche Meinung. Denn solche kleinen leiden in diesem Leben die durch die Sünde Adams verbienten fühlbaren Strafen, wie Schmerz und Tod. Sie können aber es nicht besser haben in diesem Leben wie nach dem Tode. Also leiden sie auch nach dem Tode fühlbare Strafen (poena sensus).

δ) Die läßliche Sünde ist leichter wie die Erbsünde, hat aber fühlbare Strafen im Jenseits zur Folge.

2. Die zweite Meinung hält dafür, die genannten kleinen hätten zwar nicht die sogenannte poena sensus, also fühlbare Qualen, jedoch seien sie traurig wegen des Verlustes der ewigen Seligkeit. Diese Meinung halten fest Abulensis (sup. cap. 25. Matth. q. 666 et 671.); Bellarmin (tom. 1. lib. 6. de amissione gratiae et statu peccati c. 6 et 7.); Valentia (tom. 2. disp. 6. q. 17. puncto 4.); für wahrscheinlich erachten sie Soto, Zumel, Curiel u. a. Sie wird folgendermaßen begründet:

a) Solche Kinder standen in einer gewissen Beziehung zur Seligkeit ihrer Natur nach, soweit letztere in Adam war. Denn dieser enthielt ihre Willenskräfte und vertrat sie in seiner freien Thätigkeit. Dies aber genügt dazu, auf daß sie über den Verlust der ewigen Seligkeit Schmerz empfinden.

β) Mag auch jemand wegen der Schuld des Vaters seines angestammten Erbtheiles verlustig gehen, so macht ihm dies doch ebenso Schmerz, wie wenn aus eigener Schuld dieser Verlust erfolgte. Also regt

der Verlust eines Gutes zum Schmerze an, wenn auch dieses Gut nicht mehr in der Gewalt des betreffenden ist.

3. Die dritte Meinung ist die des Catharinus, der mit seinen Anhängern annimmt, die Kleinen genönnen die natürliche Seligkeit, nämlich die da besteht in der Kenntniß und Liebe Gottes als des Schöpfers der Natur; sie würden nach dem letzten Gerichte fröhlich auf der erneuerten Erde wohnen wie in einem irdischen Paradiese, voll natürlicher Weisheit und Tugenden; und erfreut durch die Gesellschaft und das Spielen mit Engeln. So Catharinus (de statu parvulorum sine baptismo deoedentium); Albertus Campensis (controv. I. de pecc. orig.); Hieron. Savonarola (de triumpho crucis); für wahrscheinlich erachtet diese Meinung Salmaron (zu 5. ad Rom. disp. 48.); Salas u. a.

Die Gründe für diese Meinung sind folgende:

a) Die Kleinen haben keinerlei Trauer, wie bald gezeigt werden wird. Sie müßten aber eine solche haben, wenn sie der natürlichen Glückseligkeit entbehrten.

ß) Bei der Auferstehung wird Gott den Kleinen viele gänzlich über die Natur hinaus gehende Gaben verleihen, trotz der in ihnen vorhandenen Erbsünde; wie die Unsterblichkeit, Leidensunfähigkeit zc. Also wird Er ihnen nicht die natürliche Seligkeit versagen.

γ) Würden die Kleinen im sogenannten limbus beständig bleiben, auch nach dem letzten Weltgerichte; so müßten sie empfindliche, fühlbare Leiden erfahren. Dies zeigt das Beispiel der Teufel und der vom Leibe getrennten Seelen, die vom Feuer nicht wie wir durch den positiven Einfluß leiden, sondern weil sie daran gefesselt sind; wie dies, als von der Strafe der Teufel gehandelt wurde, bewiesen worden. Also schon der Umstand, daß die Kleinen an den limbus gefesselt sind, würde fühlbare Pein und eben die Feuerpein sein, wie die vom Leibe getrennten Seelen der verdamnten sie erfahren. Dies aber würde mit der ersten Meinung zusammenfallen.

4. Die vierte Meinung hält fest mit Thomas, Petrus Lomb. und dem größten Teile aller Scholastiker, daß die Kleinen nur die Strafe des Verlustes, poena damni, haben; und keinerlei Trauer oder sonst eine fühlbare Strafe, poena sensus. Diese letztere Ansicht folgt aus dem über das Wesen der Erbsünde Gesagten.

## Nr. 66.

Die unmündigen Kinder haben einzig und allein den Verlust der seligen Anschauung, die poena damni.

Legen wir für den zuverlässigen Beweis dieser Behauptung die feste Grundlage.

a) Zweierlei muß hier unterschieden werden: 1. Es ist eine Schuld vorhanden; 2. diese Schuld hat ihre Quelle nicht in den Kindern. Aus dem ersten Punkte folgt, daß in den Kindern, um welche es sich handelt, eine Strafe ist; aus dem zweiten, daß in denselben keine Zuwendung zu einem vergänglichen Gute sich findet und somit keine fühlbare, einer solchen Zuwendung entsprechende Strafe. Wie allein aber kann in den Kindern, die persönlich nicht gesündigt, eine Schuld sich finden? Es liegt hier die offenbarste Bestätigung dafür vor, daß Thomas recht hat, wenn er die selige

Anschauung als den „natürlichen Zweck des Menschen“ bezeichnet, nämlich als den Zweck, ohne den in keiner Weise die vernünftige Kreatur glücklich sein kann.

Denn es wird doch nur die Natur fortgepflanzt. Wie könnte nun kraft der Fortpflanzung eine Schuld in der Natur sein, wenn diese als Natur keinerlei Beziehung hat zur seligen Anschauung! Nur aber, wie alle eingestehen, kraft der Fortpflanzung wird die Schuld der Erbsünde weiter verbreitet. Ist die sogenannte Erhebung der Natur, in der ein rein natürlicher, aparter Endzweck für die reine Natur eingeschlossen ist, der freilich nie Wirklichkeit gewinnen soll, Gnade seitens Gottes oder Natur? Wird das Erste gesagt, so wird also direkt und unmittelbar Gnade fortgepflanzt, was widerfönnig ist. Wird das Zweite gesagt, so kann von Übernatürlichem nicht die Rede sein; und noch dazu wird dann die Gnade am Ende Natur d. h. sie wird einer der Natur als Natur mitgetheilten Kraft geschuldet oder doch etwas ihr Folgendes.

Es kann zudem doch Gott unmöglich einerseits die Erhebung der Natur, also etwas dieser aus reiner Liebe Verliehenes, fortpflanzen lassen; und dann andererseits auf Grund gerade dieses außerhalb der Natur stehenden Momentes die Natur selber strafen. Das wäre ebensoviel, wie wenn die weiße Farbe an einer Wand verborgen worden ist und ich deshalb die ganze Mauer umreißen lasse, anstatt bloß von neuem sie weiß zu lassen. Die Natur bleibt ja an sich unberührt von solcher Zugabe; sie kann wegen deren weder gelobt noch getadelt werden, außer insoweit die Zugabe in Betracht kommt. Nicht die Mauer wird gelobt als Mauer, wenn ich mit Wohlgefallen von einer blendend weißen Mauer spreche; sondern nur insoweit sie die weiße Farbe trägt. Ähnlich ist in der gedachten Voraussetzung nicht die Natur erlöst oder gereinigt und ebenso nicht beschmutzt oder gefesselt, sondern bloß in der ihr von außen zukommenden That der sogenannten Erhebung; es ist da sowohl Erbsünde wie Gnade Christi nur etwas Außerliches: Es wird rein angerechnet von außen her die Gnade der Erlösung und nur angerechnet wird die Sünde.

Hier liegt der eigentliche Grund für die Wichtigkeit, welche der Frage nach dem Schicksale der Kinder die Väter beimessen; und demgemäß der Grund für die Rolle, die sie bei Augustin spielt. Es kann gar nicht der Charakter der Schuld in der reinen, also mit keiner aktuellen verquidten Erbsünde, wie sie ja in den Kindern sich findet, von demjenigen nachgewiesen werden, der nicht für die Natur selber, wie sie da ist, ohne weiteres einen Zweck annimmt, für welchen keinerlei Anfang des Strebens nach ihm, keinerlei wirksame Kraft in dieser selben Natur existiert. Das ist die reine nackte Frage in der Streitigkeit gegen den Pelagianismus; das ist der Schwerpunkt, aus dem alle Nebenpunkte fließen. Man sucht immer wieder von neuem und je in anderer Weise einen Anfang des Heiles, der sich von seiten der Natur hält; mag dieser Anfang „Erhebung der Natur“ genannt werden, wonach die Natur selbst nicht mit sich brächte die Unmöglichkeit für den Bestand eines anderen ihr gerechtfertigenden Zweckes, sondern bereits auf Grund der reinen Güte Gottes in sich und über sich erhoben wäre; oder mag dieser Anfang „Glaube“ oder anders genannt werden. Der innere Inhalt bleibt derselbe: Nicht alle Kraft, womit die menschliche Natur für ihren letzten Endzweck thätig ist, kommt von der Gnade; die letztere findet bereits einen Anhalt auf seiten der Natur. Die Natur ist für die Gnade nicht reines, ohne Ende bestimmbares Vermögen; sondern es besteht ein

einzelnes übernatürliches Moment in ihr — mit welchem Ausdrucke das eigentlich bezeichnet werden soll, dies kann niemals und von keinem näher definiert werden weder als Zustand noch als Eigenschaft zc., ohne in den offenen Pelagianismus zu fallen — es besteht auf seiten der Natur ein übernatürliches Moment, wollen wir also sagen, welches die Erreichung des übernatürlichen Zweckes von sich allein aus fordert; während, wenn die Natur rein selbst es mit sich bringt, ohne den übernatürlichen Zweck niemals vollendet sein zu können, damit eben, schon kraft des Wesens der indifferenteren Natur, reine endlose Bestimmbarkeit und keinerlei Forderung verbunden ist.

In diesem letzteren Falle ist nicht deshalb eine Schuld in den Kindern, weil die Natur ohne solchen Zweck nicht sein kann; denn es ist keinerlei Kraft in ihr, welcher der Besitz des übernatürlichen Endzweckes geschuldet würde; sie weiß vielmehr als reine Bestimmbarkeit jede solche Kraft von sich ab. Nein; eine Schuld ist nur von dieser Seite her in der Natur bei den Kindern, weil in Adam eine solche Kraft, welche, ohne mit der Gnade verbunden zu sein, nicht bestehen kann, sich befunden hatte und dieselbe auf Grund der Fortpflanzung nicht mehr in den Kindern ist.

Man bemerke hier den Unterschied im Fortgepflanzten. Nicht die sogenannte Erhebung der Natur wird fortgepflanzt, also etwas positiv Übernatürliches; sondern der Mangel der Gnade, soweit in Adam dieser Mangel verschuldet ist, also etwas rein Negatives. Aus der heiligmachenden Gnade nämlich in Adam floß die Ungerechtigkeit; nicht als ob dieselbe mit dem Wesen der Gnade notwendig verbunden gewesen wäre, sondern als Wirkung für die Natur, die in Adam ganz, soweit dies auf die Fortpflanzungskraft sich bezieht, enthalten war. Würde die Erhebung der Natur im Sinne der Gegner fortgepflanzt, so beruhte die Schuld in den Kindern rein auf etwas, was Gott selbst gegeben, was auch die Sünde nicht fortgenommen hätte, was also unverrückt bestehen geblieben ist; wozu die Natur selber zudem nicht die mindeste Beziehung hat. Wird aber die Ungerechtigkeit in der Weise aufgefaßt, wie es im Obigen geschehen, so ist in den Kindern wahrhaft der Charakter der Schuld und zwar so, wie er ihnen angemessen ist; nämlich daß in ihnen nicht die Quelle derselben ist, also er nur als reinsten Mangel auftritt.

Es ist wahre Schuld in den Kindern. Denn die menschliche Natur in sich, nicht als erhobene, die menschliche Natur also als fortzupflanzende hatte im persönlichen Willen ihres ersten Inhabers die heiligmachende Gnade und damit jene Kraft erhalten, welche ein Anrecht auf den schließlichen Endzweck gewährt, so daß letzterer auf Grund derselben geschuldet wird; deren Verlust also eine wirkliche Schuld der betreffenden Person gegenüber der eigenen Natur, die nur in diesem Endzwecke ihren Frieden erhalten kann, einschließt. Der Mangel an dieser Kraft war nun in der menschlichen Natur eine Folge eigener Schuld; während ohne dieses Moment, d. h. ohne die Verleihung der heiligmachenden Gnade an Adam, die Abwesenheit solchen positiven Anrechtes an den Besitz des Endzweckes keine Schuld gewesen wäre, sondern ein rein natürlicher Mangel.

Durch die heiligmachende Gnade in Adam war nämlich die ganze Natur des Menschen eine „gerechte“ geworden, wie ja die Natur rein an sich der Gnadenkraft keinen Widerstand entgegensetzen kann; nur die Schuld kann dies. Alle Kräfte in der Natur, auch die Fortpflanzungskraft, waren „gerechte“ d. h. der Vernunft unterworfenen geworden. Und somit wäre auch die Natur auf Grund dieser Folge aus der Gnade in der

Natur, nicht auf Grund der Gnade unmittelbar selber, als eine gerechte fortgepflanzt worden. Gott hätte der so fortgepflanzten Natur bei Erschaffung der vernünftigen Seele frei aus sich heraus, war ja doch in der Natur kein Hindernis für das Einfließen der göttlichen Barmherzigkeit, die heiligmachende Gnade verliehen. Bis dahin wäre die fortgepflanzte Ungerichtigkeit als übernatürlich rein begründet gewesen in der Adam verliehenen heiligmachenden Gnade.

Nun verlor Adam die heiligmachende Gnade durch eigene Schuld. Also ist ganz ebenso der Mangel der heiligmachenden Gnade, daß nämlich Gott bei der Erschaffung sie nicht giebt, jetzt nicht mehr etwas bloß Natürliches, sondern Schuld. Auf Grund eines Hindernisses in der Natur verleiht Gott nicht die heiligmachende Gnade; dieses Hindernis hat seinen bestimmenden Grund einzig und allein in Adam, aber es besteht in den Kindern ebensogut wie die Ungerichtigkeit bestanden hätte und damit die Freiheit von Hindernissen, die reinste Bestimmbarkeit der Natur Gott gegenüber.

Daß also in den Kindern kraft der in sie fortgepflanzten Natur wirkliche Schuld ist, hat seinen Grund 1. in der Beschaffenheit der Natur selber, die von sich aus ohne den Besitz der seligen Anschauung nicht schlechthin vollendet sein kann; — 2. in dem von Adam verschuldeten Verluste der göttlichen Gnade; — 3. in der Einheit mit der fortplantzenden Kraft Adams. Daß aber in den Kindern diese Schuld nicht ihr erstes Princip hat, ist darin begründet, weil nicht die Natur das erste Princip der Sünde ist, sondern der persönliche Wille und dieser in Adam die ganze Natur verbarb.

Daraus folgt wie von selbst, daß in den Kindern nur „Mangel am letzten Endzweck“ der seligen Anschauung sein kann und keinerlei positiv zu empfindende Strafe. Denn sie haben kraft ihrer Person sich zu keinem vergänglichem Gute wie zu ihrem leztbestimmenden Gute gewendet; und in der menschlichen fortgepflanzten Natur existiert keinerlei Kraft, zum lezten Endzweck zu gelangen, keinerlei mitfortgepflanzte Erhebung, deren Widerspruch oder Gegensatz in der Vernunft oder im Willen Pein verursachen könnte. „Der Erbsünde gebührt sich die ewige Strafe,“ so Thomas (I., II. q. 87. art. 5.), „nicht auf Grund ihrer Schwere, sondern auf Grund der Beschaffenheit des Subjektes, das sich ohne Gnade findet;“ und diese Abwesenheit ist rein verschuldet in Adam und nicht in den Kindern.

Stürben demnach Kinder ohne Sünde und ohne Gnade, in rein natürlichen Verhältnissen, so würde deren Lage derjenigen der Kinder, die in der Erbsünde sterben, durchaus gleich sein, soweit es den materiellen, thatsächlichen Bestand angeht. Der Unterschied wäre nur in der Schuld; daß nämlich die in der Erbsünde sterbenden Kinder den Mangel der seligen Anschauung verdient haben, die anderen nicht. So hatte ja oben bei Besprechung der reinen Natur Augustin bestimmt und auf die Einrede des Pelagius erwidert, es sei hier kein Unrecht von Seiten Gottes, daß die Natur in diesen Kindern nicht zu ihrem Endzweck, dem Besitze Gottes, gelange; denn einerseits sei dieser Besitz reine Gnade — *gratia Dei vita aeterna* — und dies sage die vernünftige Natur selber, die in keinem der natürlichen, ihr zugänglichen Güter ihre schließliche Vollendung finde; und andererseits sei die vernünftige Natur als solche in derartigen Kindern nicht voll entwickelt, da sie zu den Jahren vernünftiger Unterscheidung nicht gelangt wären; — zudem aber hätten diese Kinder doch sonst auch viele

Gaben aus der Hand des barmherzigen Gottes erhalten, wie ihr Sein, ihr Leben, ihre Vernünftigkeit.

Wir bemerken jedoch bereits hier, daß nur nach dieser Seite hin, nur bei solchen Kindern, die Erbsünde den reinen Mangel an der seligen Anschauung zur Folge hat und somit mit der reinen Natur auf der nämlichen Stufe steht; daß also nur in diesem Falle, bei den Kindern, der Unterschrieb rein in der Schuld besteht und die materielle oder tatsächliche Lage die gleiche ist. Deshalb haben wir das Fundament für die Bestimmung des Schicksals der Kinder etwas breiter gelegt. Nur hier tritt die Erbsünde in ihrer wesentlichsten Folge, im Mangel der Gnade allein, auf. Wo die Wunden derselben sich bemerklich machen können, da ist nicht mehr reiner Mangel die Folge der Erbsünde, sondern etwas Positives schließen diese Wunden ein.

Jetzt können die Beweise dafür, daß die Erbsünde in den unmündigen Kindern, die sterben, nur die poena damni zur Folge hat und keinerlei Trauer, keinerlei Pein, keinerlei poena sensus; — und daß diese poena damni wahrhaft poena ist, d. h. Schuld voraussetzt, in Kürze zusammengefaßt und doch leicht verstanden werden.

b) Beweisgründe für die aufgestellte Behauptung.

a) Die Strafe muß der Schuld entsprechen.

Nur aber der Mangel der seligen Anschauung entspricht in den Kindern der Schuld der Erbsünde; und nicht eine wie immer fühlbare Trauer oder Pein. Also ist in den Kindern keine solche Pein oder Trauer.

Der Unteratz wird bewiesen.

Die Strafe, welche in fühlbarer Pein oder Trauer besteht, gebührt der Schuld, insoweit diese eine freiwillige Zuwendung zu vergänglichem Gütern als letztem Endzweck auf Grund eigener Entschließung bedeutet. Die Strafe, welche im Mangel besteht, gebührt der Schuld, insoweit diese eine Abkehr von Gott, also ein Mangel des göttlichen Bestandes ist.

Nun ist in den Kindern keine auf freier Entschließung beruhende Zuwendung zu vergänglichem Gütern, sondern nur die in Adam begründete Abkehr von Gott.

Also gebührt ihnen nur die Strafe des Mangels der seligen Anschauung.

Dem entspricht Apol. 18.: „Wie viel er sich rühmt und in Freuden war, so viel gebet ihm Dual und Strafe.“ In der Erbsünde ist keine Freude eingeschlossen, also auch keine fühlbare Strafe.

β) Die nämliche Wahrheit beweist Thomas (5. de malo art. 2.) folgendermaßen:

Daß jemand die Kräfte und Fähigkeiten hat, vermitteltst deren er das, was seine Natur erfordert oder wozu sie positiv hinneigt, thun kann, ist naturgemäß; und darin darf er gerechterweise keinen Mangel leiden auf Grund der Sünde eines anderen. Daß er aber Kräfte und Fähigkeiten auf Grund der Sünde eines anderen nicht hat, welche über alle Forderung und über alles Verhältnis der Natur hinausgehen; das ist nicht ungerecht. Denn solche Kräfte sind seiner Natur gar nicht geschuldet.

Brennen aber im Feuer oder überhaupt fühlbar leiden ist gegen die Natur selber und ihre natürliche Vollendung; nicht aber ist dies der Mangel an der seligen Anschauung, welche über alles Verhältnis hinausgeht.

Also haben die Kinder wohl den letztgenannten Mangel, nicht aber positives Leid.

Damit zeigt Thomas von neuem, wie der „Stand“ der reinen Natur, wo in Weise eines Zustandes und ohne irgend welche Verschuldung der Tod, die Trübsal, die Unkenntnis u. s. sein würde, etwas Unmögliches sei. Jeder einzelne nämlich hätte da den Tod und die übrigen Übel durch seine persönliche Sünde verdient oder er hätte die Gnade erhalten und wäre thatsächlich nicht gestorben. Die Strafe des Todes aber, wie sie jetzt ist, richtet sich gegen die ganze menschliche Natur und zwar von vornherein; und als solche; als ein dauernder Zustand, ist sie nichts rein Natürliches, sondern etwas Verschuldetes; gerade so wie auch die Ungerechtigkeit als von vornherein gegebener Zustand, als natürliche Vollendung schlechthin, über die Kräfte der Natur hinausgeht, und der sichtbare Ausdruck solcher zuständlichen Vollendung, das Sakrament der Ungerechtigkeit, nach Augustin, die leibliche Unsterblichkeit war.

γ) Tadel und fühlbare Strafe verdient nur jener, der aus eigenem schlechten Willen eine Schuld begangen. Wer nicht gethan, was er nicht thun konnte, verdient keinen Vorwurf; wie dies nach den Worten Augustins „herfagen die Hirten auf den Bergen und absingen die Poeten auf den Theatern; die ungelehrten in den Gesellschaften und die gelehrten in den Hörsälen; die Lehrer in den Bibliotheken und die Bischöfe in den Kirchen; und im ganzen Erdbreite weiß dies das Menschengeschlecht“ (de duabus animabus c. 11.).

Die Kinder aber haben die Erbsünde, so daß sie dieselbe nicht vermeiden können. Also verdienen sie deshalb nichts positiv Betrübenbes. Niemand macht ihnen deshalb einen Vorwurf.

δ) Die heilige Kirche ahmt die göttliche Gerechtigkeit nach im Auflegen von Strafen. Niemals aber hat die Kirche eine positiv fühlbare Strafe aufgelegt für die Erbsünde. Also thut dies auch nicht die göttliche Gerechtigkeit.

Im Gegentheil werden solche Kinder nach Thomas auf Grund der göttlichen Barmherzigkeit innerhalb der Schranken der Natur Wissen und Tugenden, Freude und Vergnügen haben mehr als jetzt irgend einem Menschen die Erde bieten kann. Sie werden sein wie blindgeborene, welche die Schönheit der Farben nicht kennen und deshalb auch nicht traurig sind, weil sie dieselben nicht sehen; die aber doch großes Mitleid bei den anderen Menschen verdientermaßen erregen, trotzdem sie sonst Freude und Vergnügen haben. So etwa wird fehlen diesen Kindern das Licht der seligen Anschauung; aber es wird nur ihrer Natur fehlen. Mit ihren Kräften werden sie und können sie diesen Verlust in keiner Weise erreichen; weder wahrnehmen nämlich, noch fühlen. Trotzdem aber ist ein solcher Verlust ein unerfetzlicher.

## Nr. 67.

### Widerlegung der anderen Ansichten.

1. Die Kleinen werden nicht in der Hölle Feuerqualen erleiden.

Dafür wird angeführt Apok. 18., wo von Babylon die Rede ist, das in den Feuerumpf gestürzt werden wird: „Wie viel sie sich gerühmt hat und in Freuden war; so viel gebet ihr Qual und Weh.“ Die Kleinen aber waren nie stolz und nie in schuldigen Freuden. Also gehören sie nicht

zu diesem Babylon. Ebenso wird angeführt Mark. 9.: „Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nie erlöschen.“ Die Kleinen aber haben nicht den Wurm, d. h. die Gewissensbisse; also auch nicht das Feuer.

Ferner sagt Innocenz III. (cap. Majorem extra. de bapt. et ejus effectu): „Die Strafe der Erbsünde ist der Mangel der seligen Anschauung (caerentia visionis Dei); die Strafe der aktuellen die ewige Höllenpein (gehennae perpetuae cruciatus).“ Ebenso unterscheidet, wie schon citirt, Eugen IV. im Einigungsdekret mit den Griechen die Verschiedenheit der Strafen rüchlich der Erbsünde und rüchlich der aktuellen Sünde (descendere mox in infernum, poenis disparibus tamen puniendos). Nennt der Paps den Aufenthaltort derer, die mit der alleinigen Erbsünde dahinsterven, ebenfalls Hölle, infernum, so ist dies gemäß Thomas (in 3. dist. 22. q. 2. art. 1. ad II. q.) zu verstehen: „Eine vierfache Hölle ist zu unterscheiden: 1. der Platz, wo Finsternisse sind sowohl mit Rücksicht auf den Mangel der seligen Anschauung als auch mit Rücksicht auf den Mangel der Gnade, und wo zudem fühlbare Qualen sind; das ist der Ort der verdammten; — 2. der Platz über diesem tiefsten, wo Finsternisse sind sowohl mit Rücksicht auf das Entbehren der seligen Anschauung als auch mit Rücksicht auf das Entbehren der Gnade, wo aber keine fühlbaren Qualen sind; das ist die Vorhölle ober der limbus der Kleinen; — 3. der Platz über diesem, wo die göttliche Anschauung mangelt, aber nicht die heiligmachende Gnade, wo aber fühlbare Peinen sind; das ist das Fegfeuer; — 4. der noch höhere Platz, wo Finsternis ist bezüglich des Entbehrens der seligen Anschauung, nicht aber bezüglich der Gnade; wo keine fühlbare Pein sich findet; das ist die Vorhölle ober der limbus der Altväter. In diesem Sinne sagt ja auch Jakob (Gen. 37.), da er den Tod Josephs beweinete: „Ich will in Trauer hinabsteigen in die Grube — in infernum — zu meinem Sohne Joseph.“

Dazu kommen die Stimmen der heiligen Väter.

Gregor von Nazianz sagt mit ausdrücklichen Worten (orat. 40. in a. lavaerum): „Die Kinder, welche ohne die Taufe sterben, werden weder die ewige Herrlichkeit haben noch Peinen als Strafen“ (neque gloriam neque supplicia). Man bemerke, wie Augustin selbst vom heiligen Gregor von Nazianz sagt, seine Autorität sei so groß, daß man dafürhalten soll, die Kirche selbst habe durch seinen Mund gesprochen. Diese Stelle aber ist so klar, daß der alte Kommentator Nicetas davon sagt, aus den Worten des heiligen Gregor gehe ganz offenbar hervor, daß dergleichen Kinder mit keinerlei Strafen werden gequält werden.

Gregor von Nyssa (orat. de infantibus) schreibt: „Der vorzeitige Tod der Kinder zeigt, daß jene, die in dieser Weise starben weder in Trauer noch in Schmerzen sein werden“ (neque in doloribus neque moestitia futuros esse qui sic vivere desierant). Ebenso spricht sich Chrysostomus aus in Panoplii Euthymii, welche fast ganz aus Texten des heiligen Lehrers besteht (lib. 2. cap. 22.), daß nämlich die erwähnten Kinder kein Feuer leiden werden. Im selben Sinne sagt Bernardus (serm. 3. de resur.): „Nimm den eigenen Willen fort, und es besteht keine Hölle; nichts wird in der Hölle brennen wie der eigene Wille.“

Die Gründe, welche für die Gegenansicht beigebracht werden, sind nicht stichhaltig.

Zu  $\alpha$ ) bemerkt Thomas (4. dist. 47. q. 1. art. 3. ad III.): „Die Kinder, welche vor der Zeit sterben, werden im Gerichte erscheinen; nicht

um gerichtet zu werden, sondern um die Herrlichkeit des Richters zu schauen.“ Danach würden die Worte: „Gehet in das höllische Feuer“ nur an die erwachsenen auf der linken Seite gerichtet sein; wie ja auch was da gesagt werden wird: „Ich habe gehungert und ihr habt mich nicht gespeist“ zc. nicht an die kleinen Kinder gerichtet sein können. Will man aber, zumal mit Rücksicht auf 2. Kor. 5. lect. 5., jene Worte nicht in dieser Weise erklären, so bedeutet hier der Ausdruck „das ewige Feuer“ nur eben die Strafe überhaupt, also die poena damni; wie die Gewohnheit der Schrift, mit „Feuer“ jegliche beliebige Strafe zu bezeichnen, sogleich festgestellt werden wird.

Die Stelle aus Apof. 20. ist verstümmelt; denn es heißt da im vollständigen Texte: „Und gerichtet sind worden die toten aus dem, was in den Büchern geschrieben stand, gemäß ihren Werken; und wer nicht gefunden ward im Buche des Lebens ward in den Feuerpfuhl gestürzt.“ Also ist da nur von erwachsenen die Rede. Und steht dabei: „Große und kleine.“ so bezieht sich das „Kleine“ (pusillos) nach Cornelius a Lapide nicht auf das Alter oder die Gestalt, sondern auf die Würde oder die Stufe, so daß es heißt: „Verachtete, niedrige, also Knechte, ungebildete u. dgl.“

Das „Unkraut“ ferner war ein derartiges, daß „es wachsen sollte bis zur Ernte“; also bedeutet es die bösen, welche Schlechtes gethan haben bis zum Tode. Somit sind die Kinder nicht inbegriffen, die gar nichts Böses gethan haben.

Auch das zuletzt Bemerkte bedingt nicht, daß die kleinen fühlbare Strafen leiden. Denn „Kind des Jornes“ ist auch jener, der von der Anschauung der göttlichen Majestät ausgeschlossen wird. So zeigte ja David darin am meisten seinen Jorn gegen Abfalom (2. Kön. 14.), daß er ihn vom Hofe verbannte; sagt doch Abfalom selber: „Warum bin ich von Gessur gekommen? Besser war es, dort zu sein. Ich beschwöre dich also, daß ich das Antlitz des Königs sehen kann; denkt er aber immer noch an meine Sünde, so ziehe ich vor, daß er mich töte.“ Also ist die Entbehrung der seligen Anschauung eben auch eine Strafe; und braucht der Ausdruck „Kind des Jornes“ nicht notwendig fühlbare Leiden vorauszusetzen.

Zu β) Auf die angeführten Väterstellen ist zu erwidern, daß nach Schrift und Väter der Ausdruck „Feuer“ jegliche beliebige Strafe bedeute; wie Augustin lehrt (q. 9. in Josue) und wie aus Psalm 65. hervorgeht: „Wir sind durchgegangen durch Feuer und Wasser; und Du hast uns hinausgeführt zu der Erquickung.“ Wo also Augustin und andere Väter lehren, die in Frage stehenden Kinder würden durch das Feuer oder sonstwie gequält, so wollen sie damit den Verlust der seligen Anschauung bezeichnen, die poena damni. So erklärt Thomas (5. de malo art. 2. ad 1.; et 2. dist. 33. q. 2. art. 1. ad 1.); ebenso die Glosse zu cap. Nulla de consecrat. dist. 4.: „Dieser Verlust ist die Strafe des Feuers (haec conserentia est poena ignis); und so muß man den (oben citierten) Kanon Firmissimo verstehen, der aus Fulgentius genommen ist.“

Wie aber die Väter und zumal Augustin dazu gekommen sind, zu behaupten, das „ewige Feuer“ sei auch für die Kinder, ist leicht zu erklären aus dem Streite gegen die Pelagianer. Sie thaten dar, wie die Schrift nur zwei Orte kennt in der Ewigkeit: den Himmel und die Hölle (vgl. für die Abstufungen der Hölle oben den Text des heiligen Thomas); und zwar nennt die Schrift, wie sie den Himmel als vita aeterna, als regnum Dei

kennzeichnet, ebenso die Hölle vorzugsweise „*ignis aeternus*“, das ewige Feuer. Damit also keine Zweideutigkeit und Verwirrung entstehe im Hauptpunkte, daß nämlich ohne die Taufe niemand in das ewige Leben eintrete, folgen die Väter dem Sprachgebrauche der Schrift und bezeichnen als „ewiges Feuer“ den Aufenthaltsort der Kinder, freilich mit der Gefahr, einen untergeordneten Punkt ohne zweifellose Aufklärung zu lassen. Daß sie aber in diesem untergeordneten Punkte so dachten, wie unsere Meinung und wie Thomas verlangt, geht, zumal bei Augustin, aus anderen Stellen hervor. Wo nämlich keine Gefahr bestand, den Hauptstreitpunkt zu verdunkeln, läßt Augustin keinen Zweifel, daß er unter dem „ewigen Feuer“ die Hölle an sich versteht; d. h. für die Kinder die *poena damnii* allein, die Trennung von Gott, und nicht die *poena sensus*, annimmt.

Dazu kommt, daß die Väter, wie z. B. Fulgentius (in cap. Firmissime), lehren, die Bestrafung der Kleinen sei Glaubenssaz. Niemand aber noch hat behauptet, es gehöre zum Glauben, daß diese Kleinen im Feuer brennen oder wirkliche empfindbare Dual hätten. Also verstehen die Väter unter dem *ignis aeternus* einfach den Verlust der seligen Anschauung.

Es muß ferner noch bei Augustin bemerkt werden, daß er mit Rücksicht auf die genaue Fixierung der Strafe für die Kleinen oftmals erklärt, wie z. B. ad Hieronymum ep. 28., „er sei rüchsiglich solcher Strafe sehr in Angsten und was er ganz genau antworten solle, das finde er nicht“ (*cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio*). Jedoch daß er annimmt, die Kleinen nehmen nicht teil an der *poena sensus*, darüber kann wohl nach den folgenden Stellen kein Zweifel sein: „Ich sage nicht,“ schreibt er (5. cont. Julian. 8.), „daß die Kleinen mit solcher Strafe zu züchtigen seien, daß es besser für sie gewesen wäre, nicht geboren zu werden“ (*tantâ poenâ puniendos, ut eis non nasci melius fuisset*) . . . „Wer möchte daran zweifeln, daß die Kleinen, die ohne Taufe dahinstarben, in der Verdammnis unter allen die leichteste Strafe erdulden werden? Welche Strafe dieß aber sei und wie beschaffen und wie groß, das kann ich allerdings nicht genau bestimmen; nicht aber wage ich zu sagen, es wäre ihnen besser gewesen, nicht zu sein als da zu sein.“

Nun ist das Nichtsein an und für sich zwar nichts Begehrteswertes, wie Thomas (supplem. q. 98. art. 3.) lehrt, wohl aber insoweit das Nichtsein Dual und Pein entfernt. Also wenn für die Kleinen das Nichtsein schlecht hin und allseitig nicht besser sein soll als das Sein nach dem Tode, so muß dieses letztere ohne Dual und Pein sich finden. Auch würde die Strafe der Kleinen nicht „die leichteste“ sein, wenn sie irgend welche Pein hätten; denn „leichter“ wäre wohl in diesem Falle ihre Strafe, aber nicht die absolut „leichteste“. So ist die Pein der Menschen leichter als die der Teufel; und unter den erwachsenen wird der eine milder bestraft wie der andere. Aber von keinem derselben kann gesagt werden, er hätte die leichteste Strafe, es wäre ja immer noch ein minderer Grad möglich. Außerdem behauptet diesen Unterschied zwischen der Strafe der Kinder und der erwachsenen Augustin ausdrücklich (3. de lib. arb. 23.) von diesen Kindern: „Wie es ein Leben geben konnte, das in der Mitte steht zwischen dem recht Gethaenen und der Sünde (*sicut vita potuit esso media inter recte factum et peccatum*), so kann es auch einen Ausspruch des Richters geben, der die Mitte hält zwischen dem Lohn und der Pein“ (*ita et potest dari sententia Judicis media inter praemium et supplicium*). Würden aber

die Kinder Pein und Qual erleiden, so gäbe es keine solche Mittelfentenz. Der Ausdruck „die leichteste Strafe“ (levissima poena) also ist dahin zu verstehen, daß die Strafe der Kinder schlechthin leichter ist als die aller erwachsenen und somit in der Mitte steht zwischen Lohn und Pein. Nun haben alle erwachsenen die poena sensus und die poena damni. Also haben die Kinder die poena damni, nicht aber die poena sensus; nach Augustin.

Die Beängstigung (angustiae) und der Zweifel des heiligen Augustin in diesem Punkte betreffen nicht die hier vorgetragene Lehre, daß die Kinder nur die Strafe des Verlustes haben; diese Lehre trägt Augustin offenbar ebenfalls vor. Seine Zweifeln gehen auf die Art und Weise, wie diese Strafe des Verlustes von den Kindern getragen wird. Sie wird nicht von ihnen empfunden und ist trotzdem Strafe. Die Kinder sind getrennt vom höchsten Zwecke und leiden darunter nicht. Was in allen verdammten Hauptquell der Peinen ist, das findet sich auch in den Kindern; aber es verursacht da keine Pein. Wir würden ähnliche „Beängstigung“ empfinden, wir würden verlegen sein genau zu bestimmen, worin das Elend des blindgeborenen bestehe, der doch Freude hat, der ja viele Güter genießen kann und das eine Gut, welches ihm fehlt, nicht kennt, somit dessen Verlust gar nicht zu empfinden vermag! Ist damit gesagt, es sei dies kein Elend, blind geboren zu sein? Die Ursache der Verlegenheit in der genauen Bestimmung, warum Derartiges wohl Elend sei und doch nicht empfunden werde, liegt eben darin, daß in der Natur selber eine gewisse Beziehung herrscht zu solchem Gute und somit die Natur solches Gut besitzen kann; daß aber die Kraft fehlt, sowohl es aufzufassen, wie es zu erreichen. Die „Natur“ ist eben an sich nicht gleichbedeutend, wie wir im Beginne dieser Abhandlung dargethan, mit „Kraft“.

Zu 7) Was an dritter Stelle eingeworfen wird, ist hinfällig, weil man dabei übersieht, daß, wie Thomas oben bemerkte, der Tod und die Mühseligkeiten dieses Lebens nicht solche Strafen der Erbsünde sind, welche an und für sich der Sünde entsprechen, wie z. B. die Strafe, welche der Richter für ein Verbrechen feststellt; eine solche Strafe für die Erbsünde ist nur der Mangel der Urgerechtigkeit. Der Tod und die Mühseligkeiten des irdischen Lebens bestehen vielmehr als Strafen, nur weil mit der Urgerechtigkeit das Hindernis entfernt ist, welches ihrem Eintreten sich entgegensetzte; sie kommen von der Natur des Leibes, der nicht mehr dem vernünftigen Teile unterthan ist. So wäre es eine Folge der gerichtlichen Beurteilung zu hoher Geldstrafe, daß die Kinder des betreffenden nun nicht mehr weiter studieren können; aber dies wäre keine dem bestehenden Verbrechen gerade gebührende, vom Richter zu bestimmende Strafe.

Es folgt auch nicht, daß die Kinder nun nach dem Tode, wo sie Strafe finden sollen für die Erbsünde, in einer besseren Lage sind wie zu ihren Lebzeiten auf Erden, falls sie keine Pein hätten. Denn besser ist es, die Mühseligkeiten dieses Lebens zu ertragen und dabei geeignet sein, einstmals Gott zu schauen; — als keinerlei fühlbares Elend zu haben mit der Unmöglichkeit, je Gott zu besitzen.

Zu 8) Daß endlich die läßliche Sünde im anderen Leben mit fühlbarer Pein bestraft wird und dies bei der Erbsünde nicht der Fall sein soll, findet seine Erklärung darin, daß nicht präcis die Schwere der Sünde entscheidend ist für die poena sensus, sondern die Zuwendung und der unrechtmäßige Genuß eines vergänglichem Gutes.

## 2. Die Meinung Bellarmins von der Trauer der kleinen.

Gegen diese Ansicht stehen die sub 1. bereits citirten Stellen der Väter; zumal aber Chrysostomus, der da (hom. 47. ad pop. Antioch. et 24 in Matth.) erklärt, „der Schmerz und die Trauer der verdammten über den Verlust der Anschauung Gottes sei größere Pein wie jene, welche vom Feuer verursacht werde.“ Also würde die Annahme von Trauer über den Verlust der seligen Anschauung in den kleinen nichts nützen, um den Unzulänglichkeiten der ersten Ansicht zu entgegen. Den kleinen wäre es, um mit Augustin zu reden, immerhin „besser gewesen, nicht geboren zu sein.“

Zudem erklärt Thomas (2. dist. 83. q. 2.): „Durch den Mangel an etwas, was die Verhältnisse und Kräfte der Natur übersteigt, wird niemand betrübt, der vernünftig denkt; sondern nur durch den Mangel an etwas, wozu seine Natur im gebührenden Verhältnisse steht. So ist kein vernünftiger Mensch darüber traurig, daß er nicht fliegen kann wie ein Vogel oder daß er nicht Kaiser oder König ist, soweit dies ihm nicht gebührt; — er ist nur traurig über den Mangel dessen, was irgendwie seiner Natur gebührt. Weil also jeder Mensch, der den Gebrauch seines freien Willens hat, im Verhältnisse steht zur Erreichung des ewigen Lebens, kann er sich doch zur Gnade vorbereiten (indem er keinem einzelnen vergänglichen Gute als letztem Endzweck anhängt, was in der natürlichen Macht des Menschen steht; nicht aber, daß er allen vergänglichen Gütern insgesammt, auf einmal, seine endgültige Anhänglichkeit entziehe; nur immer der einzelne Fall, worin ein einzelnes vergängliches Gut vorgestellt wird, ist der Macht des Menschen angemessen), zu der Gnade nämlich, wodurch er das ewige Leben verdient; so wird sein Schmerz überaus groß sein, wenn er das ewige Leben verliert, das zu gewinnen ihm möglich war. Die Kinder aber standen niemals in einem gewissen Verhältnisse dazu, daß sie das ewige Leben hätten. Denn dasselbe ward ihnen weder geschuldet auf Grund der Principien in ihrer Natur, da es alle Kraft der Natur überragt; noch waren sie imstande, eigene Thätigkeit zu entfalten, wodurch sie ein so großes Gut hätten erlangen können. Und deshalb werden solche Kinder nicht den mindesten Schmerz haben über den Mangel der göttlichen Anschauung; vielmehr werden sie viel Freude haben, weil sie reichen Anteil nehmen werden an der göttlichen Güte und an natürlichen Vollkommenheiten.“

Zu den angeführten Gründen wird bemerkt:

Zu a) Nicht der persönliche Wille der Kinder war vertreten wie auch immer in Adam. Adam war in keiner Weise das Haupt des Menschengeschlechtes wie das frei gewählte Oberhaupt eines Staates. Die Natur der Kinder war in Adam und zwar allein auf Grund der Fortpflanzungskraft. Insoweit also der Wille der Kinder auf der niedrigen Natur basiert und mit derselben eine natürliche Einheit bildet, war er in Adam. Dieser Wille aber war in den Kindern nie etwas Selbständiges, soweit freie Thätigkeit in Betracht kommt; also war auch im selben nichts Positives, was Strafe verdient hätte. Nur Mangel an Gnade war in ihm; und somit entspricht als Strafe nur Mangel an der seligen Anschauung. Deshalb sagt Thomas I. c. ad II.: „Die recht geleitete Vernunft leidet es nicht, daß jemand beschämt werde, weil er dasjenige nicht hat, was er nicht haben konnte; oder das Übel hat, was er nicht vermeiden konnte. In den Kindern aber wird die Vernunft eine recht geleitete sein, da keine aktuelle Sünde in ihnen ist. Also werden sie keinerlei Scham empfinden, daß sie den

Verlust der seligen Anschauung erleiden; denn es lag nicht in ihrer Möglichkeit, denselben zu vermeiden.“

Zu  $\beta$ ) Der Vergleich hint. Denn zum Besitze des väterlichen Erbes ist jeder von Natur aus bestimmt; es liegt hier ein in der Natur begründetes Recht vor. Deshalb wird über den Verlust des Erbes, obgleich keine Schuld auf der betreffenden Seite besteht, mit Recht Schmerz empfunden. So ist aber der Fall nicht bei den Kindern.

Es muß hier der Mittelweg eingeschlagen werden. Das Unglück für die Kinder ist das denkbar größte und keines kann mit demselben verglichen werden. Denn es überragt den Verlust aller natürlichen Güter insgesamt; also allen Reichtum, alle Macht, alle Freude, wie die Erde dies Alles bieten kann. Deshalb kann einem Kinde kein höheres Glück zu teil werden wie die Taufe. Nichts ist so bellagenswert wie solch ein unschuldiges Kind, das zur Teilnahme an ewiger Herrschaft bestimmt war und nun wegen der Schuld seines Stammvaters derselben verlustig geht. Aber damit stimmt ganz wohl überein und ist damit verträglich, daß das Kind selber von diesem Verluste nicht betrübt ist. Denn es hat nicht den übernatürlichen Glauben und kann somit die Größe seines Schadens, auch nicht im entferntesten, ermessen; ist doch gerade das betreffende Gut vorzugsweise ein innerliches, und zudem weiß es, daß es keine Möglichkeit von seiner Seite her gab, den Verlust zu vermeiden. So können, wenn ein Beispiel hier veranschaulichen darf, arme, halbnackte Kinder mit dürftiger Nahrung ganz zufrieden und fröhlich sein; wenn sie auch andere Kinder in herrlichen Karossen und mit sorgfamer Pflege eingehüllt vor sich vorüberfahren oder sie in ihren Palästen sehen.

### 3. Die Meinung des Catharinus.

Catharinus führt für sich die Worte des heiligen Thomas an (2. dist. 33. q. 2. art. 2. ad. V.): „Obgleich die ungetauften Kinder von Gott getrennt sind, soweit es auf die Verbindung mit Gott durch die Herrlichkeit ankommt; sie sind aber nicht von Ihm getrennt, sondern eng mit ihm verbunden durch die Anteilnahme an natürlichen Gütern. Und so können sie an Gott Freude haben auf Grund natürlicher Kenntnis und natürlicher Liebe.“ Daraus soll folgen, daß die Kinder nicht von Gott abgewendet sind als dem Urheber der Natur.

Jedoch mit Unrecht wird dieser Schluß gezogen. Das zeigt bereits die Thatsache, daß mit solch natürlicher Liebe, nämlich getrieben von der eigenen Natur, auch die Teufel Gott kennen und lieben und zwar mehr als sie sich selbst lieben; wie derselbe Thomas beweist I. q. 60. art. 5. Trotzdem aber sind sie von Gott abgewendet. Es beweist dies eben wiederum von neuem das Falsche in der Auffassung des Begriffes „Natur“. „Natur“ ist — es kann dies nicht oft genug wiederholt werden — nichts in sich Abgeschlossenes, ist dem ganzen Wesen nach nur bestimmbares Vermögen und zwar als Natur bestimmbar gerade Gott gegenüber. Von Natur aus Gott lieben heißt sonach nichts Anderes als daß die innere Natur zu Gott hinzieht; daß man also von der Richtung, welche die eigene Natur angeht, abfällt, sobald man trotz und in dieser Natur mit den natürlichen Kräften seinen letzten Endzweck in etwas Geschöpflchem sucht. Die endgültige Bestimmung für die Natur kommt eben nicht von der Natur als solcher, sondern vom persönlichen Willen; und in den Kindern kommt sie von dem Willen Adams, mit dem sie auf Grund der fortgepflanzten Natur eine Einheit sind. Sie werden durch ihre Natur, durch natürliche Kenntnis und Liebe zu Gott getragen. Aber die endgültige

Ruhe, die schließliche Bestimmung der Natur in Gott als ihrem letzten Endzwecke, mangelt ihnen; weil diese nur kraft der heiligmachenden Gnade, also kraft der freien Güte Gottes, verliehen werden kann und diese Gnade durch die Schuld Adams für die ganze Menschennatur verloren worden ist. Soweit nun ihre Natur mit den dazu gehörigen Kräften Triebe oder Ruhe hat, also abgeschlossen ist, kommt dies innerhalb der Grenzen der Natur von der Güte Gottes. Der Natur an sich widerspricht es, das Princip des Abschlusses zu sein.

Diese „natürliche Seligkeit“ aber ist zudem durchaus gegen den heiligen Augustin, der sich gegen die Möglichkeit derselben in jeder Weise wehrt: „Nur zwei Orte kennt die Schrift,“ so serm. 14. de verb. ap. „in der Ewigkeit: das Himmelreich und die Hölle; es giebt keinen mittleren.“

Endlich wären die Kinder mit der Erbsünde besser daran, wie im sogenannten Stande der reinen Natur; wenn die Annahme des Catharinus richtig wäre. Denn den Aufenthalt auf Erden wie in einem Paradiese, die Fülle der Weisheit und der Tugend, die Unsterblichkeit nach dem letzten Gerichte und ähnliche Güter hätten sie nicht in den Verhältnissen der reinen Natur. Wir gehen nicht auf Einzelheiten ein, wo diese Kinder sein und wie sie nach dem letzten Weltgerichte sein werden. Darüber kann geträumt, aber nicht wissenschaftlich gesprochen werden; denn dies hängt einzig von Gottes Güte ab. Wir bemerken zu diesen Gaben nur, daß deren Verleihung bei unserer Annahme nichts innerlich Widersprechendes hat. Die Freude daran wird unendlich mehr wie ausgeglichen durch den Verlust des unaussprechlich hohen Gutes, welches als der letzte, einzig der Gnadenkraft thatsächlich geschuldete und voll beruhigende Endzweck der Natur dasteht und zu dem hin also die Natur selber gemacht ist. So wird niemand, auch nicht der ärmste Vater, ein blindgeborenes Kind beneiden, das viel Reichthum, Freude und Vergnügen hat; und etwa sich ein solches Kind wünschen. Er wird vielmehr himmelweit vorziehen, ein Kind mit gesunden Augen zu haben, mag es auch arm und zu harter Arbeit bestimmt sein.

Ist dies bei unserer Annahme der Fall, daß man den erwähnten Kindern alles Glück in den Grenzen der Natur zuteilen kann und doch niemals in Gefahr kommt, sagen zu müssen, ihr Los sei in der Sünde besser wie in den Verhältnissen der reinen Natur; weil ihre Natur in Adam die Kraft hatte, Gott zu besitzen und jetzt deshalb in der Natur die Schuld sich findet, derentwegen sie Gott nicht besitzen; — so kann dies bei der Annahme einer natürlichen Seligkeit für die ungetauften Kinder nicht gesagt werden. Denn die natürliche Seligkeit schließt ein den vollständigen Abschluß in dem, was die Natur wünschen oder erreichen kann; und läßt keinen Mangel zu. Solchen Abschluß aber kann die Natur sich nicht selber geben, sondern nur Gott als Urheber aller Natur; und demnach wäre die Lage der Kinder in der Erbsünde mit allen den genannten Gaben besser als sie gewesen sein würde in der reinen Natur, wo die Natur nur und rein auf die eigenen Kräfte angewiesen erscheint.

Wir sprechen hier teilweise im Sinne derer, die einen Stand der reinen Natur für möglich halten. Nach unserer oben dargelegten Ansicht ist eine solche „natürliche Seligkeit“ von vornherein ein Un Ding. Die Gründe des Catharinus sind demgemäß leicht widerlegt.

a) Die Kleinen haben selbst bei der Annahme der allgemeinen Möglichkeit einer natürlichen Seligkeit keine Trauer; denn niemand trauert über

das, was er in seinem Falle gar nicht besitzen konnte oder was von vorn- herein seine Kräfte überstieg.

β) Die Unsterblichkeit, Leidensunfähigkeit sind nicht unverträglich mit der Erbsünde. Sie sind bloß mittelbare Folgen der Erbsünde; nämlich wegen der Beschaffenheit der stofflichen Natur. Ist letztere durch Dazwischen- kommen Gottes eine andere, so treten die berührten Folgen aus demselben Grunde nicht mehr ein, aus welchem sie geflossen sind. Der Mangel der Gnade und demzufolge der Mangel der seligen Anschauung, ist die un- mittelbare wesentliche Strafe der Erbsünde; und somit kann letztere nicht bestehen zusammen mit der seligen Anschauung.

γ) Der letzte Grund verkennet die Natur der Pein von seiten des Feuers mit Rücksicht auf die Teufel und auf die getrennt vom Leibe existierenden Seelen. Nicht weil die Teufel und diese Seelen an einen Ort gebunden wären, worin solches Feuer Pein verursacht, werden sie selber vom Feuer gepeinigt; sondern weil sie an das Feuer selber kraft der göttlichen Ge- rechtigkeit als an ihren Ort gebunden sind; auf Grund dieser gewaltfamen Verbindung des Geistes mit dem Feuer werden sie gepeinigt. Die Seelen der qu. Kinder aber sind in der Borhölle nur wie in einem Orte, wo andere Seelen vom Feuer gequält werden, nicht wie an das Feuer selbst gebunden; — sie sind zudem durch keine Kraft Gottes, die positiv ein- wirkte und so Schmerz verursachte, an solchen Ort gebunden; vielmehr bleiben sie da nur deshalb, weil Gott seinen Weistand mangeln läßt, auf Grund dessen sie von diesem Orte aus sich höher erheben könnten.

Thomas drückt die Zurückweisung dieses letzten Grundes folgendermaßen aus (26. de verit. art. 1. ad II.): „In den Kindern ist wegen des Mangels der Gnade nur der Mangel der seligen Anschauung, ohne daß in ihrer Seele etwas sich vorfände, was positiv die selige Anschauung hinderte. Die ver- dammten in der Hölle aber haben den Mangel der seligen Anschauung wegen des Mangels der Gnade; und zugleich ist in ihnen das gleichsam gegenteilige Hindernis der seligen Anschauung, nämlich körperliche Peinen halten sie fest.“ Das Feuer also hält positiv die verdammten fest und wirkt wie ein Gegen- satz zur seligen Anschauung in sie ein. Die Kinder aber sind im limbus; nur weil dies ihr Ort ist, nicht weil etwas darin sie positiv festhielte und gleichsam als konträrer Gegensatz zur seligen Anschauung ihnen Pein ver- ursachte. Zudem sagt Thomas (l. c. ad V.) ausdrücklich, die Kleinen hätten infolge ihres Aufenthaltsortes nicht die mindeste Trauer. Denn sie fassen den- selben nicht als etwas ihnen Schädliches oder Unzulömmliches auf; während die Teufel und die Seelen der erwachsenen bereits Pein erleiden von dem Feuer, an das sie gefesselt sind, insofern sie eine solche Fesselung als ihnen schädlich und unzulömmlich auffassen und so von dieser Seite her zuwürdest Trauer und Betrübniß haben (vgl. Cajet. tom. 3. opusc. in orat. coram Julio II.).

Nr. 68.

### Die Munden der gefallenen Natur.

Wir beschränken uns, da die Frage noch eingehender in der zweiten Unterabteilung behandelt werden muß, auf die Darlegung des That- bestandes und dessen positive Begründung. Die Einwände, die man gegen

diese positive Begründung erheben kann, werden wir in der nächstfolgenden Nummer berücksichtigen.

Es ist zuvörderst die Lehre des heiligen Thomas jetzt anzuführen, damit der Standpunkt der Frage von vornherein offen vorliege. Der heilige Lehrer nimmt I., II. q. 85. art. 2. eine doppelte Art und Weise an für die Verminderung der Hinneigung des Menschen zum Gute der Tugend: 1. ist diese so, daß die Bereitwilligkeit selber, um gut zu handeln, in ihrer Wurzel, also in der Vernunft und dem vernünftigen Willen, vermindert wird; — 2. ist sie in der Weise, daß Hindernisse sich entgegenstellen von seiten des gewollten Zweckes. Hier ist von der zweiten Art und Weise die Rede. Denn die Wurzel der Hinneigung zum Guten, zum letzten Endzwecke, die Vernunft und ihre Regelung, bleibt auch nach der Erbsünde bestehen. Aber es wird nach der Schwächung der Hinneigung zum Guten gefragt, in soweit sich ihr Hindernisse entgegenstellen. So bleibt z. B. das Glas immer durchscheinend; aber dicke Nebel schwächen diesen Charakter, so daß das Licht gehindert wird durchzuscheinen.

Da sagen nun jene, welche der Ansicht sind, daß die Erbsünde wesentlich nicht ein bloßer Mangel sei, sondern etwas Positives; der Mensch sei durch die Erbsünde schwächer für das Gute geworden, weil aus der Sünde Adams in uns ein Zustand sich ergebe, der hinneige zum veränderlichen, beschränkten Gute.

Andere meinen, der Mensch sei ohnmächtiger geworden für das Gute, weil es dem Teufel erlaubt ist, mehr zu versuchen, und die Hilfe Gottes als eine minder wirksame erscheint; so daß also die zwischen dem Endzwecke und dem menschlichen Willen sich auftürmenden Hindernisse rein von außen kämen.

Dagegen glauben wieder andere, der Mensch sei in keiner Weise weniger geeignet für das Gute jetzt, im Stande der gefallenen Natur, wie er es gewesen wäre in den Verhältnissen der reinen Natur; der Unterschied sei nur der, daß er im Stande der reinen Natur nackt gewesen wäre, und jetzt, im Stande der gefallenen Natur, beraubt oder entkleidet worden ist. Denn im ersten Falle hätte der Mensch gar nichts Übernatürliches überhaupt gehabt; im zweiten habe er solches nicht mehr als Strafe. Dieser letzteren Meinung sind Cajetan, Nebina, Aravius, Marfus a Serra, Gabriel a. S. Vincentio, Soto; und ebenso Scotus, Valentia, Bellarmin, Suarez, Curiel.

Unsere Meinung geht dahin: 1. Mit Rücksicht auf die übernatürliche Gnade und die daraus sich ergebende selige Anschauung verhält sich der Mensch jetzt wie in der reinen Natur, was das Thatsächliche anbetrifft; der Unterschied ist der eben erwähnte: Der Mensch ist jetzt durch seine Schuld dessen beraubt, was er in der reinen Natur gleichfalls nicht gehabt haben würde; er ist jetzt nudatus und wäre sonst nudus gewesen.

2. Mit Rücksicht auf seine natürlichen Kräfte aber ist der Mensch positiv schwächer; nicht als ob im Innern dieser Kräfte eine Schwächung eingetreten wäre, sondern weil dieselben nicht mehr geeint sind und somit mehr Hindernisse zu überwinden haben. Dies Letztere halten wir fest mit Alvarez de auxil. disp. 45 et 47; und wir glauben, daß Soto, Cajetan und Nebina auch nur sagen wollen, die unmittelbare Folge der Erbsünde sei nicht eine innerliche Schwächung der menschlichen Kräfte bezüglich ihrer eignen Gegenstände, sondern nur bezüglich des durch die Vernunft bestimmten, also zweckgemäßen Guten.

Diese unsere Meinung ergibt sich leicht aus dem Gesagten. Der heilige Thomas hat, wie wir oben angeführt, zwei Strafen der Erbsünde

unterschieden. Die eine ist wesentlich und steht in direktem Verhältnisse zur Erbsünde. Es ist der Mangel der seligen Anschauung: Sie ist bloß Mangel, wie auch die Erbsünde ein bloßer Mangel ist; sie ist Mangel der seligen Anschauung, weil die Urgerechtigkeit fehlt und mit diesem Fehlen der Mangel der heiligmachenden Gnade verschuldet ist. Diese Strafe findet sich allein in den unmündigen Kindern, die sterben; sie findet sich zusammen mit den Wunden der Natur in den erwachsenen.

Die andere ist eine Folge der eben genannten. Die Erbsünde entspricht ihr nicht direkt, sondern entfernt das Hindernis, welches ihrem Eintritte entgegenstand. Sie folgt dann aus der Natur der betreffenden Kräfte. Dieses Hindernis, welches durch die Erbsünde entfernt wird, ist die Urgerechtigkeit. Die Urgerechtigkeit hat zuvörderst die niederen Kräfte geeint für das vernunftgemäße Wirken; sie hat zudem eine jede von diesen auf den ihr eigenen näheren Zweck so gerichtet, daß der höhere allgemeine immer der an erster Stelle maßgebende blieb. Damit waren Hindernisse beseitigt, welche der Sinn dem zweckgemäßen, vernünftigen Wirken zu bereiten von Natur aus geeignet war.

Mit der verschuldeten Entfernung der Urgerechtigkeit also muß ein doppeltes Moment verknüpft sein: 1. Es ist in der Natur der Sinnekräfte gelegen, daß sie der Vernunft nicht auf deren Wink zu folgen brauchen, ihr widersprechen können, sie sind nicht wie die Hand z. B., die folgen muß; also ist nach dieser Seite hin der Widerstreit der niederen Kräfte gegen die Vernunft etwas Natürliches und keine Wunde, sie sind nach dieser Seite hin vermittelt der Entfernung der Urgerechtigkeit eben rein dem Können der Natur überlassen. 2. Andererseits aber ist bereits ein Akt der Sünde vorausgegangen, und diesem Akte ist die ganze menschliche Natur verpflichtet. Also ist schon nicht mehr ein bloßes Können für den Widerstreit vorhanden, sondern derselbe hat bereits thatsächlich begonnen. Und wie jeder sündhafte Akt ein Hindernis zur Folge hat für die Tugend im betreffenden Vermögen, denn er erleichtert die folgende Sünde und erschwert somit die entgegenstehende Tugend; so hat der Akt der Sünde Adams in der ganzen Natur — denn dies ist das von ihm unmittelbar beeinflusste Vermögen — zur Folge: nicht mehr bloß ein reines Können für den Abfall vom Endzweck, sondern ein positives Hindernis für die Erreichung des Endzweckes, insofern die einzelnen natürlichen Kräfte leichter je ihrem nächsten Gegenstande sich zuwenden, ohne auf die Stimme der Vernunft zu warten oder auf sie zu hören; und insofern damit die Erreichung des Endzweckes schwerer wird.

Es ist das keine positive Wirkung der Erbsünde, als ob diese eine positive Zuwendung zu einem Gute in sich schloffe. Das Positive in dem diesbezüglichen Thätigsein der niederen Kräfte kommt von einer jeden dieser Kräfte; und nur das Negative, der Mangel an der vernünftigen Richtschnur, kommt von der Erbsünde. Aber diese größere Leichtigkeit in der Zuwendung zum vergänglichen Gute ist eine mittelbare Folge, wenn auch nicht eine direkte Wirkung, der Erbsünde; insofern durch die Erbsünde die Urgerechtigkeit hinweggenommen worden, welche die Kräfte zusammenhielt, und die Sünde Adams selber als thatsächlicher Akt in dem von ihm beeinflussten Vermögen der Natur, wie jeder Sündenakt in seinem Vermögen, die Natur bereits disponiert für weiteren Abfall vom letzten Endzweck und somit es ihr leichter macht, von selbem sich zu entfernen.

Wir glauben, die Verschiedenheit der Hauptansichten in diesem Punkte

habe ihre Stütze in der schon des öfteren erwähnten fälschlichen Auffassung des Wesens und der Natur der Erbsünde. Man nimmt an, die menschliche Natur sei nach der Erbsünde materiell genau in der nämlichen Verfassung wie als reine Natur mit dem bloßen Unterschiede der Verschuldung, weil man die Erbsünde als persönliche, von einem jeden in seinem Vertreter Adam begangene, betrachtet; der Wille sei als freier Wille in Adam gewesen und deshalb sei sie allgemeine Sünde. In diesem Falle ist es nur folgerichtig, zu sagen, die Natur selbst hätte keinerlei böse Folgen davongetragen; gerade so wie wenn der frei gewählte Vertreter einer Gemeinde als solcher fehlt, der Fehler selbst nur ihn und seine Fähigkeiten angeht, mag auch die Folge seines Fehlers, insoweit er zum Vertreter der anderen bestimmt war, auf diese anderen zurückfallen. So würde, wenn der Vertreter einer Gemeinde in der Trunkenheit oder mit Geld bestochen den Verkauf eines Gemeinbegutes unterzeichnet, die Trunkenheit oder der Geiz nur auf die Person des Vertreters fallen und Schwäche nur in dessen diesbezüglichen Kräften verursachen; die Gemeinde jedoch würde ihren Besitz verlieren. Wer so die Erbsünde auffaßt, der darf gar nicht von eigentlichen Wunden, welche die Erbsünde mit Rücksicht auf die Natur begleiten, sprechen; unter diesem Gesichtspunkte ziehen Bellarmin und Suarez nur die angemessene Folgerung.

Aber dies ist eine falsche Auffassung der Erbsünde. Diese ist danach nicht mehr eine Sünde der Natur; und bleibt es unverstänblich, wie der Glaube dazu kommen kann, die Fortpflanzungskraft als den direkten Träger der Weiterverbreitung der Erbsünde hinzustellen. Die Fortpflanzungskraft wäre nur höchstens die Gelegenheit, daß der Wille der Nachkommen, der bereits als eingeschlossen in Adam von vornherein sündhaft war, nun als thatsächlich sündhafter wirklich basteht und so erscheint. Es wäre der direkte Träger der Erbsünde der Wille: und nur per accidens, die äußerliche Ursache wäre die Fortpflanzungskraft.

Wie aber oben festgestellt, ist dies nicht der Fall. Die regellose, der Vernunft nicht gehorchende Fortpflanzungskraft trägt die Sünde eben gemäß der Natur weiter; und wie weit der Einfluß der fortgepflanzten Natur geht, so weit erstreckt sich die Unordnung und Regellosigkeit der Naturfünde, so daß im höheren Teile der absolute Mangel der Gnade als etwas Verschuldetes die Folge ist und somit zugleich der verschuldete Mangel jener Wurzel für die Kraft in der Vernunft, welche die niederen Fähigkeiten von vornherein dem Zwecke der Vernunft dienlich machte.

Wenn also Bellarmin, Suarez 2c. zugestehen, daß jede aktuelle Sünde zur Folge habe ein Hindernis im Vermögen für das entsprechende Gute und somit eine Schwächung des Vermögens; das da nämlich nach einem einmaligen Akte nun leichter einen neuen Sündenakt setzt; — so müssen sie auch gemäß ihrer eigenen Ansicht zugeben, daß der erste Sündenakt, für welchen das Vermögen, das er verlorb, die Natur selber war, insoweit diese von der unregelmäßigen Fortpflanzungskraft in Adam ausging, eine, wie eben auseinandergesetzte, Schwächung der Natur selber zur Folge hatte. Die Natur steht, und zwar allein vermittelst der Fortpflanzungskraft, im selben Verhältnisse zum ersten Sündenakte wie der Sündenakt 2. B. der Gaumenlust zum Begehrungsvermögen. Wie dieses letztere durch einen Akt der Gaumenlust leichter disponiert wird zu einem zweiten, als es vor dem ersten war; so wird die ganze Menschennatur leichter disponiert für den Abfall vom letzten Endzwecke nach dem ersten Sündenakte überhaupt, wie sie es früher war.

Der Wille und die Vernunft werden demnach an sich nicht, sie

werden nicht direkt schwächer; für diese Kräfte haben die genannten Autoren mit ihrer Ansicht recht; in denselben folgt aus der Erbsünde direkt nur Mangel, wie solcher Mangel auch bei der reinen Natur in ihnen gewesen wäre. Die sinnlichen Kräfte aber werden an sich durch die Erbsünde schwächer, sie werden an sich „verwundet“; denn sie stehen direkt und unmittelbar unter der Fortpflanzungskraft, sie haben ihren Ursprung nicht in unmittelbarer Erschaffung von seiten Gottes wie die vernünftige Seele. Diese sinnlichen Kräfte also werden durch die verschuldete Entfernung der Urgerechtigkeit im selben Maße disponierter, von der Regel der Vernunft abzusehen in ihrem Thätigsein; als jegliches Vermögen schwächer wird durch eine Sünde, die an der Spitze steht. Nur weil der Wille und die Vernunft naturnotwendigen Zusammenhang haben mit den Sinnen, insoweit die sinnliche Auffassung den Gegenstand für die Vernunft herstellt und gemäß solcher Auffassung das Begehren sich richtet im Bereiche der Natur; also nur auf Grund der für das Wesen der Vernunft an und für sich nebensächlichen und äußerlichen Verbindung mit dem Stoffe zu natürlich einheillicher Thätigkeit, kann auch von Wunden im Willen und in der Vernunft gesprochen werden. Diese Wunden verschwinden selbstverständlich oder erscheinen gar nicht, wenn der vernünftige Teil in seinem Thätigsein vom niedrigen Teile, also vom natürlichen Verbands, losgelöst wird und übernatürliche Kraft erhält; oder gar, wenn ihm die Gnade mitgeteilt wird wie bei Maria gleich im Beginne des Seins.

Der Unterschied nun zwischen dem ersten Sündenakte und seinen Folgen für die Natur einerseits und zwischen den sonstigen Sündenakten und ihren Folgen für die betreffenden Vermögen, von denen sie ausgehen und getragen werden, andererseits besteht, wie die Sachlage selbst dies ergibt, darin, daß im ersten Falle eben die Natur durch einen positiven Akt vom letzten Endzwecke bereits losgelöst ist, während sie in der reinen Natur nur erst losgelöst werden kann; — und daß im zweiten Falle nur ein Vermögen, eine einzelne Kraft der Natur Träger der Schwächung ist, sei es das Begehrvermögen oder das Abwehrvermögen oder sonst eines. Im ersten Falle also werden alle einzelnen Vermögen der Menschennatur (vorausgesetzt den bereits bezeichneten Unterschied zwischen höheren und niederen, geistigen und sinnlichen Kräften) von der Schwächung angesteckt; im zweiten Falle nur ein einzelnes.

Diese Darstellung, welche keinen eigenen Unterschied macht zwischen den Wunden der Erbsünde und den Wunden jeder anderen Sünde, soweit es auf die Quelle der Wunden und auf die Art und Weise ihrer Veranlassung ankommt, die da aus der Natur der Sache herausfließt und aus den verschiedenen Ansichten das Richtige herausfährt, ist ganz offenbar die des heiligen Thomas. Der heilige Lehrer macht nicht den mindesten Unterschied zwischen den beiderseitigen Schwächungen oder Wunden; er behandelt beide zusammen wie selbstverständlich in einem einzigen Artikel und bezeichnet seine Anschauungsweise bereits durch die äußere Form des Artikels. Er fragt einfach nach „den Wunden der Natur“, die aus der „Sünde“ fließen; giebt also von vornherein die Antwort als eine einheitliche für beide Seiten zu erkennen. Der Unterschied erwächst einzig und allein aus der Materie, welche dem betreffenden Sündenakte unterliegt; es ist einerseits die Natur als solche für den absolut ersten Sündenakt in der menschlichen Natur und andererseits ein bestimmtes Vermögen für die anderen Sündenakte.

Hören wir Thomas selbst: <sup>1)</sup> „Durch die Ungerechtigkeit (man bemerke, daß die ganze Quästion angestellt wird de effectibus peccati, also von der Sünde im allgemeinen die Rede ist) hielt die Vernunft in vollkommener Weise die niederen Kräfte der Seele zusammen; und die Vernunft selber ward von Gott als Ihm, dem Herrn, unterthan vollendet. Diese Ungerechtigkeit nun ward entzogen durch die Sünde des ersten Stammvaters. Also bleiben alle Seelenkräfte außerhalb der ihnen eigenen Ordnung, kraft deren sie von Natur der Tugend dienen (die Begierlichkeit, heißt es ad III., ist insoweit dem Menschen natürlich als sie der Vernunft dient, die ja die beherrschende Wesensform der Menschennatur ist; entzieht sie sich den Grenzen der Vernunft, so ist sie gegen die Natur); und dieser Abfall von der ihnen in der menschlichen Natur eigenen Ordnung heißt Verwundung der Natur.

Nun giebt es vier Seelenkräfte, welche Träger von Tugenden sein können (q. 74.): die Vernunft, in der die Klugheit sich findet; der Wille, als Sitz der Gerechtigkeit; die Begehrkraft oder Koncupiscenz, die Trägerin des Maßhaltens; und die Abwehrkraft mit der Stärke. Insoweit also die Vernunft losgelöst wird von der ihr eigenen Ordnung, von der Beziehung zum Wahren nämlich, besteht die Wunde der Unwissenheit; insoweit der Wille abfällt von der geordneten Richtung auf das Gute, besteht die Wunde der Bosheit, d. h. der Hinneigung zur Sünde; insoweit die Begehrkraft der Ordnung und Regelung entbehrt mit Rücksicht auf das Ergötliche, was durch die Vernunft geregelt wird, ist die Wunde der Begierlichkeit; und insoweit die Abwehrkraft einen Mangel hat mit Rücksicht auf das schwer Erreichbare, haben wir die Wunde der Dhnmacht.

Dies sind die vier Wunden, welche der ganzen Menschennatur geschlagen worden sind durch die Sünde des ersten Stammvaters. Weil aber die Hinneigung zum Guten in jedem Menschen vermindert wird durch die aktuelle Sünde, so folgen diese selben Wunden auch aus anderen Sünden; insoweit die Vernunft durch die Sünde abgestumpft, der Wille verhärtet wird, die Begierde mehr entbrennt, die Dhnmacht wächst.“

<sup>1)</sup> I., II. q. 85. art. 3.: „Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo periciebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur.

Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum; scil. ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae.

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflictia toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, etiam ista quatuor sunt vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scil. per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit et concupiscentia magis exardescit.“

Nr. 69.

Widerlegung der Einwürfe.

Es kommt hier nur auf die Einwürfe jener an, welche annehmen, es gäbe in der menschlichen Natur überhaupt gar keine Wunden im genannten Sinne in Folge der Erbsünde; diese Wunden bedeuteten einzig, daß nun durch eigene Schuld der Mensch in seinen Kräften gerade so ist, wie er in der reinen Natur gewesen wäre. Sie führen dafür folgende Gründe an:

1. Thomas unterscheidet (I, II. q. 85. art. 1.) die Erbsünde dadurch von der aktuellen, daß er von jener sagt, „sie nehme das Geschenk der Ungerechtigkeit fort;“ von dieser, „sie verringere die natürliche Hinneigung zum Guten.“

Bei diesem Einwurfe wird zuvörderst übersehen, daß ja die Erbsünde auch in Adam eine aktuelle ist; daß also Thomas gar nicht in dieser Weise geschieden haben kann, als ob die eine Wirkung gegenüberstehe der anderen. In Adam hat eben die Sünde entfernt die Ungerechtigkeit und zugleich, nach den Gegnern, da sie eine aktuelle war, die Hinneigung zum Guten verringert. Aus dem letzteren Umstande nun leiten sich gerade die erwähnten vier Wunden ab. Die natürliche Hinneigung zum Guten ward eben bei Adam auch in der Fortpflanzungskraft vermindert, nämlich die Unwürdigkeit unter die Vernunft und somit die Hinneigung zur Tugend. Aus der tatsächlichen Regellosigkeit der Fortpflanzungskraft in Adam folgt nun, nicht etwa die Fähigkeit dazu unregelmäßig thätig zu sein, was mit der reinen Natur folgen würde; sondern von vornherein die Regellosigkeit in der Wirkung, im Fortgeplanten, da die Wirkung entsprechen muß der Ursache. Also eben aus dem Einwurfe der Gegner folgt das Gegenteil von dem, was sie wollen; nämlich es folgt, daß die Natur mit der Regellosigkeit von vornherein behaftet fortgepflanzt wird, d. h. in einer schlechteren Lage ist als in den Verhältnissen der reinen Natur und somit verwundet; — da gerade die aktuelle, tatsächliche Sünde in Adam nach den Gegnern die Verminderung der natürlichen Hinneigung zum Guten zur Folge hat, also die Verminderung der natürlichen Hinneigung der Fortpflanzungskraft zum Guten und somit entsprechende Unregelmäßigkeit dessen, was von der Fortpflanzungskraft ausgeht, nämlich der menschlichen Natur.

Sobann ergibt sich die Art und Weise, wie Thomas jene Worte aufgefaßt wissen will, ganz klar aus dem eben angeführten Texte des Art. 3. Sonderbarerweise citieren die Gegner diesen Text nie im Zusammenhange, wo er doch äußerst klar ist. Sie citieren für ihre jetzige Behauptung, für das *peccatum actuale* als Quelle der Verminderung der Hinneigung zum Guten, den letzten Teil von: *Sed quia inclinatio ad bonum diminuitur per peccatum actuale* an (s. oben). Und wollen sie zeigen, die Erbsünde hätte keine positiven Wunden zur Folge, so citieren sie den ersten Teil — bis: *vulneratio naturae dicitur*, wo Thomas den Mangel allein an der im Beginne gegebenen Ungerechtigkeit eine Folge der Erbsünde nennt. Aber auch selbst bei dieser sonderbaren Citirungsweise entgeht es ihnen, wie Thomas den eigensten Worten nach gegen sie ist. Er nennt den Mangel an der Ungerechtigkeit die wesentliche Folge der Erbsünde; und folgert dann wie etwas Selbstverständliches: „Also bleiben gewissermaßen alle Kräfte der

Seele abgefallen von der ihnen eigenen Ordnung (*destitutae proprio ordine*), kraft deren sie ihrer Natur nach der Tugend dienen sollen; und dieses Abfallen heißt: Verwundung der Natur (*quo naturaliter ordinantur ad virtutem*).“ Derjenigen Ordnung also entbehren die Seelenkräfte, welche sie in ihrer Natur mit Rücksicht auf die Tugend haben; und somit sind sie in der Natur selber verwundet. Damit hängt die übereinstimmende Meinung der Theologen zusammen, daß in der gefallenen Natur ein Liebesakt, der auf Gott als den Urheber der Natur sich richtet und so über Alles Gott liebt im Bereiche der Natur, daß ein solcher Akt unmöglich ist in der gefallenen Natur; — wogegen in der reinen Natur dies möglich gewesen wäre.

Mit aller mangelhaften Citirung selbst können die Gegner den heiligen Thomas nicht als ihren Gewährsmann anführen; sondern gelangen vielmehr zur Verteidigung der gegenteiligen Ansicht.

Wer aber den besagten Art. 3. im Zusammenhange aufmerksam liest, der kann über den Sinn des Art. 1., dem der Einwurf entnommen, gar nicht zweifelhaft sein. Die aktuelle Sünde hat zur nächsten unmittelbaren Folge die Verminderung der Hinneigung zum Guten; denn „durch mehrere einander ähnliche Akte werden direkt im Vermögen Zustände erzeugt“ und danach ist dem Vermögen es schwieriger, zum Guten sich hinzuneigen. Aus der Verminderung der Hinneigung folgt hier zuerst die Schwäche oder die Wunde im Vermögen. Die Erbsünde aber entzieht zuerst die Ungererechtigkeit, also ein bloßer Mangel folgt ihr; und daraus folgen die Wunden in den vier Vermögen, nämlich das Ermangeln des regelnden Einflusses der Vernunft; was dann ein Hindernis ist für die Hinneigung zum Guten, woraus also ein Mangel in dieser thatsächlichen Hinneigung folgt, sobald der Mensch seinen natürlichen Kräften nach thätig sein will. Was bei der aktuellen Sünde das Erste in ihren Wirkungen ist, das ist bei der Erbsünde das Letzte. Und das ist ganz in der Ordnung. Denn die Erbsünde in uns ist kein Akt, keine Thätigkeit; sondern ein Zustand. Die aktuelle Sünde aber besteht im Thätigsein und hat zur Folge den Zustand.

Diese Reihenfolge brüdt Thomas im dritten Artikel ganz fein aus. Bei der Erbsünde fängt er vom Mangel der Ungererechtigkeit an und hört auf bei den Wunden, welche, sobald die entsprechende natürliche Thätigkeit eintritt, die Verminderung der natürlichen Hinneigung zum Guten offenbar machen. Diese Verminderung ist da bei Thomas also das Letzte, sobald von der Erbsünde die Rede ist. Spricht er aber von der aktuellen Sünde, so fängt er mit dieser Verminderung naturgemäß als der ersten Folge an, und endet bei den Wunden d. h. bei der Schwächung der Vermögen *Sed quia inclinatio ad bonum diminuitur per peccatum actuale, etiam ista sunt quatuor vulnera . . .*

Da ist also gar kein Zweifel möglich über das Verständnis des heiligen Thomas. Er sagt zudem 2. dist. 30. q. 1. art. 1. ad III.: „Der Engel sowie der Mensch ist durch die Sünde minder geeignet für das der Natur entsprechende Gute geworden und steht mehr ferne der Erreichung des Zweckes (*minus habilis et magis distans a fine consecutione*); und deshalb heißt es vom Menschen, er sei der Gnadengaben beraubt worden und verwundet in seinen natürlichen Kräften (*spoliatus gratuitis, in naturalibus vulneratus*).“

2. Wendet Cajetan gegen unsere Ansicht ein, daß nach Thomas die Ungererechtigkeit im Menschen, resp. für dessen niederen Kräfte nur gewaltet

hätte als *removens prohibens*, also als Entfernung der mit der Natur verknüpften natürlichen Unvollendung und somit der natürlichen Hindernisse dafür, daß das Gute leicht und mit Zuverlässigkeit gethan werde; — und will er daraus folgern, also sei die Natur an und für sich mit ihren Kräften jetzt ganz sowie sie als reine Natur gewesen wäre, da ja ein entferntes Hindernis die natürliche Beschaffenheit des gehinderten Wirkens nicht ändere; — so geben wir die Prämisse zu und leugnen die Folgerung. Allerdings sinkt ein Stein nicht schneller deshalb, daß das Hindernis für sein Sinken entfernt ist. Aber dafür ist dieses Hindernis auch außerhalb seiner selbst.

Letzteres ist hier nicht der Fall. Die Erbsünde ist in unserer Natur; sie und die aktuelle Sünde Adams formen ein Ganzes; die Natur ist wie das Vermögen, das die Sünde trägt, und an dessen Spitze die Sünde Adams steht. Wie also die Begehrkraft positiv schwächer wird, wenn einmal der Gaumenslust nachgegeben worden ist, und wie dieser Akt in der Begehrkraft selber ist; so wird die menschliche Natur positiv schwächer durch den ersten Sündenakt, den sie in sich aufgenommen.

3. Die Analogie mit dem Körper, der nach der Sünde sterblich, den Mühseligkeiten, Krankheiten zc. des Lebens unterworfen ist, wie er ohne Sünde es gewesen sein würde, hilft hier nichts. Denn zuvörderst könnte man die betreffende Behauptung auch rücksichtlich des Körpers leugnen; nach der Sünde nämlich sind viele Mühseligkeiten zum Körper neu hinzutreten und solche, die mit dem Körper gegeben waren, größer geworden. Dann aber ist Träger der Sünde nicht der Leib, sondern die Seele; also ist auch zunächst diese schlechter geworden; — und zudem handelt es sich hier um moralische Schwächung, nämlich mit Rücksicht auf Erreichung des Zweckes, deren der Körper nicht fähig ist. Wie durch die Rechtfertigung die Seele in eine bessere Lage kommt, mag auch der Körper mit Mühseligkeiten beladen bleiben; so wird die Lage der Seele eine schlechtere durch die Erbsünde, möchte auch wirklich der Körper der nämliche bleiben.

## Nr. 70.

Die Natur der unbefleckten Empfängnis mit Rücksicht auf den Erlöser.

„Und wende nicht ab Dein Antlitz von Deinem Sohne: weil ich in Pein bin, erhöere mich schnell.“

„Überaus viel haben uns eine Frau und ein Mann geschadet; bei weitem mehr aber noch haben uns ein Mann und eine Jungfrau genügt;“ ruft staunend Bernardus aus in der Betrachtung der innigsten, gnadenreichen Verbindung Marias mit dem Erlöser. Worauf gründet sich diese Verbindung, durch welche die Hölle um all ihre Beute gebracht zu werden droht und deshalb ausruft: „Zerreißen wir das Band derselben, werfen wir von uns ihr Joch?“ „Der Herr aber spottet ihrer, und der im Himmel wohnt lacht über sie.“ Worauf gründet sich dieses Band zwischen der bloßen Kreatur und Gott, welches so wunderbar, so fest ist, daß keine Gewalt es zerreißen; und so umfassend, daß es übergeneigt, um alle Geschöpfe durch dasselbe zu Gott und zu ihrem eigenen Wohle emporzuziehen! Wo schlingt sich dieses Band um die gesamte Natur und ihren Gott?

In der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau.

Welche Feder kann jemals auch nur annähernd schildern, in welchem Glanz die Seele der Mutter Gottes beim Beginne ihrer Erschaffung eingetaucht ward! Welche Feder kann jemals auch nur einen Schatten jener Festigkeit beschreiben, kraft deren in nie zu verletzender Weise das ewige, persönliche Wort mit Maria zu einer von den höchsten Engeln angehauchten rein geistigen Einheit sich verband! Nur lassen können wir wie kleine Kinder; nur einige grobe Grundlinien zeichnen von jenem Himmelstableau, dessen Schmuck die höchste Erhebung der Natur bilden sollte.

Schwebte es nicht auf der Zunge der Leser, als wir von dem Lose der ungetauften Kinder sprachen, zu fragen: Aber kann Gott nicht, wie Er mit Maria that, so auch diesen Kindern thun? In ihrer vernünftigen Seele widersezt sich nichts dem Eindringen der Gnade. Warum also kann man nicht einfach antworten: Gott in seiner Barmherzigkeit wird diesen Kindern die heiligmachende Gnade geben, damit sie in Ewigkeit seines Anblickes genießen? Einfach darum kann man eine solche Antwort nicht geben, weil sie gerade gegen die Güte Gottes wäre. Gott will nichts thun als das, wozu die Natur gekräftigt ist, mitzumirken. „Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sollen sich begegnen;“ „Wahrheit und Barmherzigkeit sollen sein alle Wege des Herrn.“ Gott hat die vernünftige Natur als eine freie geschaffen; Gott geht dieser „Wahrheit“ nicht aus dem Wege. Gott hat der Natur die Kraft verliehen, thätig zu sein; Gottes Gerechtigkeit verlangt es, sie nicht als etwas Totes, als eine träge Masse zu behandeln. Diese Wahrheit aber und diese Gerechtigkeit wird durchdrungen von der Barmherzigkeit.

Nicht als Person für sich ward Maria in der unbefleckten Empfängnis geheiligt; nicht wie es für die besagten Kinder geschehen müßte, allein um ihres Heiles willen ward sie mit einer so unsagbaren Gnade ausgestattet. Nein; „Gott sieht die Personen nicht an.“ Er wirkt nicht willkürlich. Maria erhielt die Gnade der unbefleckten Empfängnis als Princip, als Quelle der neuen, der denkbar erhabensten Natur, als wahre Mutter des Menschengeschlechts für das übernatürliche Leben. Von Eva ging die Sünde aus, von Adam aber die fortzupflanzende Natur des Verderbnißes. Von Maria ging die Gnade aus, von Christo die Natur der Erhebung aller natürlichen Kräfte; und weil diese neue Natur in Christo ihren Mittelpunkt und ihren festen Stand hatte, deshalb erhielt Maria die Gnade der unbefleckten Empfängnis; sie erhielt dieselbe als auserwählte Mutter des Herrn.

Unterscheiden wir in Maria ebensogut, wie wir eben unterschieden haben zwischen den Folgen der Erbsünde in den Kindern und in den erwachsenen. Es wird daraus so recht die eigentliche Natur der unbefleckten Empfängnis sich ergeben. In den Kindern war bloß Mangel, freilich in Adam verschuldbeter Mangel der Gnade als Folge der Erbsünde; denn sie leben nach dem Tode nur weiter gemäß dem höheren, dem vernünftigen Teile. An die Stelle dieses Mangels tritt in Maria die heiligmachende Gnade. Ist diese die eigentliche Natur der unbefleckten Empfängnis? Nein; in der Seele, so betrachtet, ist ja an und für sich kein positiver Flecken; die Seele der Kinder hat den Mangel der Gnade, nicht auf Grund eines Fleckens in ihr selber, sondern auf Grund des Fleckens in der Schuld Adams! Die heiligmachende Gnade an sich kann demnach als „unbefleckte Empfängnis“ nicht bezeichnet werden. Es müßte ihr in diesem Falle das Löschen des Fleckens irgendwie vorausgehen, wie beim Sünder die Belehrung vorausgeht dem Zustande der heiligmachenden Gnade.

Die heiligmachende Gnade nahm Platz in Maria im Beginne und als Anfang aller Heiligung in ihr — das ist ein einzig dastehender Vorzug Marias; — aus ihr floss dann die Gnade der unbefleckten Empfängnis, nicht der Zeit aber der Ursächlichkeit nach. In allen übrigen Geschöpfen geht, sei es die Ungerichtigkeit sei es die sacramentale Gnade der Taufe, voraus dem Zustande der heiligmachenden Gnade; sie ist eine Verbindung, sie ist die neue Natur, welche bethätigt wird durch die heiligmachende Gnade. In Maria geht letztere voraus und ist der erste Quell von allem Übrigen. Sie steht damit auf einer ähnlichen Stufe wie Adam. In Adam war das Princip der Ungerichtigkeit, ihre Wurzel, die heiligmachende Gnade; aber nur in ihm wäre das gewesen. In seinen Nachkommen wäre die Gnade gefolgt der Ungerichtigkeit, sobald die vernünftige Seele existiert haben würde.

Die Gnade war ebenso in Maria das Princip und die Wurzel der ganzen neuen Natur. Bezeichnend sagt der Psalmist:

„Blicke das Antlitz an Deines Sohnes.“ Gebet mußte vorausgehen und gründen die neue Natur. Ein Flehen inmitten alles Elends, das die Sünde gebracht, mußte dieses Gebet sein: „Ich bin in Pein, deshalb erhöre mich.“ Reinstes Gnadengeschenk, reinste Barmherzigkeit sollte nun walten in der menschlichen Natur; nicht mehr die Gerechtigkeit der Natur, wohl aber die Gott allein auszeichnende Gerechtigkeit der Barmherzigkeit.

Das ist zuerst die wahre Natur der unbefleckten Empfängnis; und nur wegen dieser Natur ward Maria die heiligmachende Gnade gegeben. „Unbefleckte Empfängnis“ heißt mit der in unseren Geheimnissen gewöhnlichen Tiefe das Grundgeheimnis in Maria. Was war denn der Flecken? Der Tod, die Trübsal, die Vergänglichkeit, die Dhnmacht. Das war der Flecken, der zur wahren Schuld zog nach Adam hin, zur Trennung der Seele von Gott: „Aus Furcht vor dem Tode,“ sagt Paulus, „sind alle der Sklaverei (der Sünde) verfallen.“ Und dieser Flecken ward Glanz in Maria, dieser Flecken ward erhöhte Reinheit in Maria, dieser Todesflecken ward Leben in Maria. Denn kraft der überfließenden Menge der heiligmachenden Gnade hob alles dies die Seele Marias höher zu Gott, zeigte ihr all dies tiefer das eigene Elend in der von Adam stammenden Natur: „Blicke das Antlitz an Deines Sohnes,“ so flehte es gleichsam in ihrer ganzen Natur vom Beginne an, „ich bin in Pein, erhöre mich.“

Und daraus folgt die Vollendung dieser Natur der unbefleckten Empfängnis durch die mit solchem Gebete, mit solcher Liebe zur Gerechtigkeit Gottes gegebenen Beziehung zum menschengewordenen Gotte. Denn in Ihm ward die durch die Sünde verschulbete Dhnmacht der Menschennatur in geradezu unlöslicher, also in sozusagen natürlicher Weise, soweit natürlich zusammenfällt mit „fest“, mit „unveränderlich“, in Ihm ward die Menschennatur gerade in ihrer verdienten Dhnmacht fest verbunden mit der göttlichen Liebe und die göttliche Allmacht selber kann diese Verbindung nicht mehr lösen.

Um Christi willen also erhielt Maria in der unbefleckten Empfängnis die unverbrüchliche, nie geschwächte Liebe zur Gerechtigkeit Gottes, wie sich diese letztere in den Folgen der Erbsünde offenbarte; damit Maria in sich jenen Leib vorbereite, der einzig und allein dieser Dhnmacht dienen sollte und zwar in naturnotwendig unergänglicher, weil göttlicher Liebe. Und damit Maria diese Dhnmacht sowie alles aus der Sünde stammende Elend von Anbeginn und ohne Miktos liebe, erhielt sie für ihre Person die heiligmachende Gnade. Diese und mit ihr die ganze Person Marias diente der neuen Natur in

Christo und ward deren erstes Princip; wie einst die einer Person verliehene heiligmachende Gnade dem Verderbnis der Natur diente und dessen erstes Princip wurde. Gebet ist die Natur der unbefleckten Empfängnis; Gebet, allumfassendes, nie beeinträchtigtes Gebet inmitten des umgebenden höchsten Glendes; — und die Vollendung dieser Natur ist die direkte Beziehung zum Leibe des Herrn und damit zu den Sakramenten. Deshalb stellt auch die Kunst die unbefleckte Empfängnis nicht anders dar, wie dadurch, daß sie Maria Hände und Augen zum Himmel heben läßt und die Schlange ihr unter die Füße legt. Denn eine reine Gnadenatur sollte die neue Natur sein; und deshalb ist ihr Princip auf Erden das Gebet. Durch das Gebet nimmt Maria den innigsten Anteil an dem Erlösungswerke und gertritt mit der Kraft des Heilandes den Kopf der Schlange. Denn eben der Leib, welcher am Kreuze stirbt, ist die reinste, erhabenste Frucht des Gebetes; insoweit Maria durch das Gebet die Ohnmacht und Schwäche in der eigenen Natur reinigte und heiligte und so in sich selber den Leib Jesu vorbereitete.

Strahlen fließen oft herab von den Händen Marias in den Bildern der unbefleckten Empfängnis. Denn, Christ, auch die Sakramente, die neue in Christi Leib gegründete Natur nämlich, ist dir unnütz, wenn nicht die Gnade Gottes dich vorbereitet, begleitet und vollendet. Und diese Gnade Gottes in dir ist zu allererst eine Frucht des Gebetes Marias. O, bete zum Gnadenthron mit Maria, lasse von den aus ihr fließenden Strahlen dein armes Innere erleuchten und dein unglückseliges Herz stärken, daß du recht schätzen lernest die Würde der neuen Natur und möglichst innigen Anteil an ihr nimmest.

Jetzt erscheint erst recht, wie richtig wir oben den Charakter der Wunden als einer Folge der Erbsünde in den erwachsenen geschildert haben. Schwäche sind sie, positive Schwäche; und nicht bloß Mangel. Denn eben diese Schwäche ist der Anhaltspunkt dafür, daß der heilige Geist in unsere Natur selber eintritt, nicht bloß ein Princip der Gerechtigkeit für die natürlichen Kräfte wird, so daß diese in ihrem Wesen ganz sie selbst bleiben; sondern in die Schwäche selber wahrhaft übernatürliches, dem Wesen nach und nicht bloß dem Ursprunge oder der „Wurzel“ nach übernatürliches Licht und wahrhaft übernatürliche Kraft eindringen läßt und so mit dem Wesen der natürlichen Kräfte innerhalb dieses ohnmächtigen Wesens sich selbst als Urheber des Übernatürlichen verbindet. Das ist die Quelle für die Unfehlbarkeit im Wirken der Gnade: das Übernatürliche, was nicht darin besteht, daß es sein und nicht sein, wirken und nicht wirken kann, sondern desjenigen Wesens Kraft unmittelbar in sich enthält, das in sich die Notwendigkeit hat zu sein, das niemals nicht sein kann; — dieses Übernatürliche ist mitten in der Natur, fließt in Folge der Ohnmacht derselben in deren inneres Wesen ein als Gnade Christi, als sakramentale Gnade und stellt so die Kreatur als eine unverrückbare vor den Thron des Höchsten. Das ist die Erhöhung des Gebetes Marias: „Blicke das Antlitz an Deines Sohnes,“ des Menschensohnes, der in Ihm geretteten Menschenatur, „ich bin in Pein, erhöre mich schnell.“

Das ist, was der Psalmist ein anderes Mal mit den Worten ausdrückt (Ps. 101.): „Wende Dein Antlitz nicht von mir ab: an welchem Tage auch immer ich in Pein bin, neige Dein Ohr zu mir. An welchem Tage auch immer ich Dich anrufe, erhöre mich schnell.“ Wie kommt es denn, daß, ehe der unglückliche den Herrn anruft, dieser bereits „sein Ohr zu Ihm neigt;“ daß die Pein des unglücklichen für sich allein bereits ein Grund ist, daß

der Allbarmherzige „sein Ohr neige zu Ihm;“ und darauf erst folgt das flehentliche Anrufen? Dies kommt daher, weil der Mensch trotz aller Qual und Pein Gott gar nicht einmal anrufen kann, wenn dieser nicht durch seine Gnade ihm zuvorkommt, wenn nicht Gottes Gnade sich zu ihm neigt und Worte des Gebetes auf seine Lippen legt. Im Bereiche dieser Gnade, welche der wahre Beginn alles Guten ist, steht Maria als Königin da. Von ihr gilt im höchsten Grade es: „Weil ich in Pein bin, neige Dein Ohr zu mir: Wenn ich Dich anrufe, erhöre mich schnell.“ Denn ehe auch nur die geringste Thätigkeit von ihr ausging, hatte die Gnade Gottes sie ganz und zwar als Princip der Heiligung für das gesamte Menschengeschlecht in Besitz genommen. Die Ohnmacht in ihrer Natur, das Erbe des unglückseligen Stammvaters, „hatte das Ohr des Herrn zu ihr geneigt.“ Und erst auf Grund der heiligmachenden Gnade, die ihr verliehen worden in Anbetracht ihrer Auserwählung als Mutter des Herrn, floß aus ihr in die Ohnmacht der Natur hinein der Geist des Gebetes, der sie zur unmittelbaren Quelle machte für den Leib Christi, den Träger und Urheber der neuen Natur.

Schau dir nur, o Mensch, jetzt das Elend in unserer Natur recht genau an; anstatt Trauer wird es dir Trost bringen, denn es wird dich weisen auf die unermessliche Größe der göttlichen Barmherzigkeit.

„Es ging ein Mensch hinab von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Räuber, welche ihn auch beraubten; und nachdem sie mit Wunden ihn bedeckt, gingen sie fort und ließen ihn halbtot zurück.“ Wer ist dieser Mensch anders, wie, nach der übereinstimmenden Erklärung der heiligen Väter, die Menschennatur selber, welche in Adam von Jerusalem, dem friedlichen Paradiese der Wonne, hinabging nach dem Jericho der Unbeständigkeit, der Sterblichkeit, der Trübsal und dabei beraubt ward der Gnade, verwundet in den natürlichen Kräften. Vom Vater hatte der verlorene Sohn sich entfernt und dies genügte, trotz des mitgenommenen reichen Erbtheils der Vernunft, des freien Willens, aller sinnlichen Kräfte, um bald zu hungern und unter dem Joche eines harten Herrn zu seufzen. Fronarbeit hat der Mensch jetzt, nachdem er den Teufel sich zum Herrn genommen; anstatt süß betrachtender Ruhe in seinem Gotte. Disteln und Dornen bringt ihm die Erde; anstatt wohlschmeckender, erquickender Früchte. Der Tod ist sein Anteil; für immer ist ihm der Zutritt zum Paradiese und dessen Lebensbäume verschlossen.

„Heile meine Seele, weil ich Dir gesündigt,“ so schreit durch den Mund des Propheten (Ps. 40.) das menschliche Elend, berebter als alle Worte, zu Gott. „Was anders,“ bemerkt Augustin dazu, „wird geheilt, als was verwundet ist! Wie soll etwas geheilt werden, wenn es nicht krank, wenn es nicht schwach, wenn es nicht voll Gebrechen ist!“ Der Heiland selbst aber sagt (Matth. 9.): „Der Arzt ist nicht notwendig für jene, die gesund sind; sondern für die Kranken; denn nicht bin ich gekommen zu rufen die Gerechten, sondern die Sünder.“ Chrysostomus vergleicht im selben Sinne (hom. 30. ad pop. Antioch.) die menschliche Natur einem Kranken, der nicht allein glühende Fieberhitze zu leiden hat, sondern der, wenn er auch geheilt worden, immer schwach bleibt und hilfsbedürftig. Und das conc. Arausie. II. spricht aus (Kan. 1.): „Wer da meint, durch die Sünde Adams sei nicht der ganze Mensch, nach Leib und Seele, verschlechtert worden, sondern die Freiheit, wie sie von der Natur kommt, sei unverletzt geblieben und nur der Körper sei dem Tode unterworfen worden,

der widerspricht, getäuscht durch den Irrtum des Pelagius, der Schrift, die da sagt (Ezech. 18.): Die Seele, die gesündigt hat, sie selbst soll sterben; und (Röm. 6.): Wißt ihr denn nicht, daß, wenn ihr euch jemandem anbietet, um ihm zu dienen, ihr Knechte dessen seid, dem ihr gehorchet; und (II. Petr. 2.): Der Mensch wird dessen Sklave, von dem er überwunden wird."

In seiner natürlichen Freiheit geschwächt, in seiner Vernunft geblendet, in seinem Begehren verborben, in seiner Widerstandskraft gelähmt, sterblich im Körper, Sklave des Bodens, den er bearbeitet, allen möglichen Krankheiten ausgesetzt und mit Mühseligkeiten überladen, ohne Hoffnung auf Belohnung, die Schande der Undankbarkeit an der Stirne, mit dem Schimpf der offenen Rebellion angethan gegen den Allmächtigen, unfähig zu seinem beseligenden Zwecke zu gelangen, ein Spiel aller Teufel; — so liegt die Menschnatur da, die das Jerusalem des Friedens verlassen hatte; sie liegt am Wege der Zeit, wo alle Geschöpfe vorüberziehen, der Spott und das Kopfschütteln aller derjenigen, über die sie vorher geherrscht und über die sie mit Hilfe stolzer Gaben erhoben worden war.

"Ein Priester stieg denselben Weg hinab; er sah den unglücklichen, und ging vorüber; — ein Levit kam vorbei am Orte und ging vorüber."

Der Priester opfert Gott dem Herrn. Der Priester also, der vorübergeht, ist die heiligmachende Gnade, welche vom Himmel heruntersteigt, aber für sich allein die menschliche Natur nicht heilen kann; sie sieht bloß, sie läßt das Elend sehen, und muß vorübergehen. Wenn sie sonst es ist, welche die Natur und deren Kräfte Gott aufopfert; hier findet sie ein so großes Hindernis, daß ihre Kraft nicht ausreicht. Selbst die Fälle der heiligmachenden Gnade in Maria hätte nicht genügt, die ganze menschliche Natur in ihr zu heiligen; wenn nicht auf Grund der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes in dieser Natur selber die Gnade der unbefleckten Empfängnis hinzugetreten wäre, welche unmittelbar auf den Erlöser wies und erst als der Erlöser in ihr thatächlich Fleisch annahm ihre Vollendung fand. Erst da wurde der Fleischesstachel aus Maria, wie Thomas sagt, entfernt, während er früher gebunden gewesen; das Gebet um den Erlöser ward da in die engste natürliche Verbindung mit dem fleischgewordenen Worte verwandelt. Die heiligmachende Gnade ist der Priester, dessen Aufgabe es ist zu opfern; aber sie sieht nur das Hindernis der Verderbtheit der Natur, das da alles reine Opfer ausschließt, lösen kann sie es nicht für sich allein.

Der Levit geht vorüber; der Diener beim Opfern: Die sichtbare Natur und was sie an Erkenntnis und an gutem Willen bietet. Aber auch er geht bloß vorüber, helfen kann er nicht.

"Ein Samaritaner aber, der da seinen Weg machte, kam in seine Nähe; und er sah ihn und er ward von Mitleid gerührt. Und näher herantretend verband er seine Wunden und goß Öl und Wein hinein. Und er legte ihn auf sein Lastthier, nahm ihn mit in die Herberge und trug Sorge um ihn."

Dieser Samaritaner ist die Frucht der Gnade der unbefleckten Empfängnis und zugleich ihre tiefe Quelle: unser Herr Jesus Christus. In Maria war nur deshalb so reiche heiligmachende Gnade, weil Christus in ihr Fleisch annehmen sollte. Die fleischgewordene Barmherzigkeit war der Quell für die Maria verliehenen Gnadengaben; und wieder in diese fleischgewordene Barmherzigkeit mündete alle Gnade in Maria. Welchen anderen Weg machte das ewige Wort wie durch Maria! Und wie kam es da nicht in

die nächste Nähe des endlosen Elendes und der Ohnmacht, welche Adam seinen Nachkommen vermachte! Was waren denn anderes die glühenden Gebete Marias, die mit nie dagewesener Inbrunst Gott dargebracht wurden, als das klarste und treffendste Zeugnis für die Tiefe des Unglücks, das nach unten zog. Das ewige Wort sah diese selbe menschliche Natur, wie sie in Maria, getragen von dem Gnadenvorrechte der unbefleckten Empfängnis, das Gewicht bildete, das nach oben sich aufrichtete und die Jungfrau mit Abscheu erfüllte vor der geringsten Sünde. Und Er verband die Wunden mit seiner Liebe; Er goß bis in die Tiefen der menschlichen Natur selber, Er, der Allmächtige, Öl und Wein, Heilung und Freude. Er nahm die Schwächen der Menschennatur auf sein Lastthier, nämlich auf den in Maria geformten Leib, und baute auf „die neue Herberge“, in welche er den Kranken wie in ein Paradies der Wonne führte; Er baute sie auf am Kreuze, aus dem Blute und Wasser, das aus seiner Seitenwunde floß. In die Kirche Gottes führte der Herr die kranke Menschennatur.

„Und am anderen Tage zog Er zwei Denare heraus, gab sie dem Herbergsvater und sprach: Sorge um ihn; und was du mehr ausgiebst, das will ich dir wiedererstatten, wenn ich zurückkommen werde.“

Von diesen zwei Denaren lebt die Kirche und heilt durch die Jahrhunderte hindurch die menschliche Natur. Deren Kräfte werden nicht mehr durch die Ungerechtigkeit zusammengehalten; aber durch eine höhere Einheit fest verbunden dienen sie nun in Christo durch ihr Thätigsein dem letzten Endzwecke der ewigen Seligkeit.

Maria und Jesus, Christ, das sind diese beiden Zehner, in denen nicht nur die Weisheit der zehn Gebote enthalten ist, sondern auch die Kraft, sie zu erfüllen. Die heiligmachende Gnade und die sakramentale Gnade, wie solche in Maria verbunden waren um Jesu willen und zwar in ganz einzig dastehender Vollendung, sind von Gottes Barmherzigkeit uns zugeflossen, daß sie heilen, reinigen, wiederaufrichten die menschliche verderbte Natur. Tief hinein dringen diese beiden Arten von Gnade — und zwar die heiligmachende auf Grund und unter dem Vorgehen der Sakramente, gleichsam geführt von Christo — tief hinein dringen sie in die innersten Wurzeln der verderbten Natur und waschen da den Schmutz ab, den die Sünde zurückgelassen. Bis wohin dringen sie?

Bis dahin genau, wohin die menschliche Ohnmacht, bis wohin das menschliche Elend geht, welches Christus am Kreuze getragen. Die voll reine Natur, welche Er aus der Unbefleckten genommen, ist jenes Werkzeug, welches nun dadurch wirkt, daß dasselbe, was in der Erbsünde zur Trennung von Gott hinneigte, was nämlich in ihr an Strafe und an Folgen der aktuellen Sünde war, aus einem Gegenstande des Abscheues für uns zum Gegenstande der heißesten Liebe macht. Und da solche Liebe von der Natur nimmer kommen kann, so tritt in die Natur selber und zwar so tief, wie deren in Adam verschuldete Ohnmacht geht, ein das nicht mehr bloß dem Ursprunge, sondern dem Wesen nach Übernatürliche, die sakramentale Gnade, der dann unweigerlich die heiligmachende Gnade als Kindschast des Dreieinigen, als dessen glänzend leuchtendes Bild folgt. Soweit die Seele in ihrem Innern in der Liebe zur Armut, zur Sanftmut, zur Trauer über die Sünden, zur Gerechtigkeit und koste sie das leibliche Leben, zur Reinheit und Abtötung, zum heiligen Gottesfrieden, zur Barmherzigkeit, zu Leid und Trübsal um Christum; soweit mit einem Worte die Seele in der Liebe zu den Spuren der gerechten Strafe

ihre Seligkeit findet; — soweit wirken jene beiden wertvollen „Zehner“ in ihr und findet sie auf Grund solcher Wirksamkeit ihren letzten Endzweck. Soweit jedoch diese Seligkeit auch äußerlich zu Tage tritt, soweit die Seele nämlich thatsächlich sich allen Besigtes entäußert, wirklich und von selbst sich dem Willen eines anderen unterwirft, thatsächlich jungfräuliche Keuschheit übt und so auch äußerlich Christo und Maria ähnlich wird; — soweit thut sie, immer auf Grund der beiden „Zehner“, aber mit hinzutretender Hilfe noch anderer Gnaden und Tugenden, mehr als zur Erlangung des Endzweckes nothwendig ist und bereitet sich noch eigene besondere Belohnungen: „Und was du mehr ausgegeben hast, werde ich wiedererstaten, wann ich zurückkommen werde;“ beim letzten Weltgerichte nämlich, wann auch der Leib und die Sinne, mit deren Hilfe die äußeren Werke geschehen, dastehen werden, um das zu ernten, was sie gesät haben.

In Maria geht die heiligmachende Gnade voran. Denn kraft ihrer senkt sich in die menschliche Natur in ihr jene Liebesmacht, welche das angeerbte Elend losreißt vom Fluche und mit Segen erfüllt; kraft ihrer bereitet diese selbe Liebesmacht, welche nichts anderes ist als die unbesleckte Empfängnis, in sich selber den Leib vor, daß aus demselben das ewige Wort reinstes, aber leidensfähiges Fleisch annehmen und so die neue dem Wesen nach übernatürliche Gerechtigkeit vollendet werden könne, welche hoch hervorragend über die Urgerechtigkeit, die nur dem Ursprunge, der Wurzel nach, übernatürlich war, das Werkzeug bilde, Öl und Wein sei; um trotz des verschuldeten Mangels der alten Gerechtigkeit, die menschliche Natur nach und nach zu reinigen, zu heiligen, zur glorreichen Braut Gottes zu machen. Und diese ihre Aufgabe wird die neue Gerechtigkeit so reichlich, überfließend und kraftvoll erfüllen, daß selbst der Tod ihren Fortgang nicht wird hindern können. Vielmehr wird, wenn der Leib der Sünde durch den Tod zerschlagen und aller am Leibe noch haftender Schmutz durch dessen Zerfallen in Staub und Asche getilgt sein wird, die neue Gerechtigkeit einen neuen Leib aufbauen, der ganz rein und ganz heilig mit der Urgerechtigkeit wieder geziert sein wird; jedoch wird diese Urgerechtigkeit vollendet sein mit der Christo, unserem Gotte, ganz eigentümlichen Gabe der Unmöglichkeit, sie ferner zu verlieren.

So fließt aus Marias unbesleckter Empfängnis wahrhaft und mit aller theologischen Folgerichtigkeit das Heilmittel für die gefallene Natur, der Zusammenhang der Menschnatur mit dem Erlöser. Die Erbsünde wird mit Rücksicht auf die Seele genannt: 1. Schwäche (infirmitas), weil sie die Seele schwach macht, um den gegen sie gerichteten Bewegungen zu widerstehen; Marias unbesleckte Empfängnis ist der Quell jener Stärke, welche aus dem Elende und der Ohnmacht selber ihre Kraft nimmt, der also gar nicht widerstanden werden kann und die zur Folge hat jenen, der da heißt: „Gottes Kraft“ Dei virtus; — 2. Schmutz (foeditas); denn die Erbsünde ist der Grund, daß die Seele mit dem sich verbindet, was tiefer steht als sie selbst; Marias unbesleckte Empfängnis aber hat zuerst in der Welt nicht nur die Seele, sondern auch die ganze menschliche Natur mit dem Höchsten, mit Gott verbunden, der Allliebe, und sonach reinsten Glanz verbreitet; — 3. Hinneigung zum Bösen wird ferner die Erbsünde genannt (pronitas); denn sie ist das weite Ackerfeld, auf dem das Unkraut und die böse Frucht der Sünde reist; Marias unbesleckte Empfängnis aber hat den Acker vorbereitet, auf dem die reinste Blüte zum Besten der ganzen Welt keimen

sollte, unser Herr und Erlöser; — 4. Verderben oder Fäulnis (corruptio); denn die Erbsünde löst das heilige Band der Ungererechtigkeit, so daß nun die niederen Kräfte auseinanderfallen, anstatt geeint dem Rufe Gottes in der Vernunft zu folgen; Marias unbefleckte Empfängnis hat das Übernatürliche mitten in die Natur hineingetragen, damit so alle Kräfte des Menschen nunmehr in höherer Weise geeint Gott dienen; — 5. Fehler oder Laster (vitium); denn die Erbsünde ist ein Fehlen, ein Mangeln ihrem eigensten Wesen nach und macht sonach den Menschen sich selbst zu überaus großer Last; die unbefleckte Empfängnis füllt den Mangel so reichlich aus, daß „alle Last süß und alles Joch leicht“ zu tragen wird, daß „die Seele Ruhe findet“ inmitten alles Kampfes; — 6. Hinschwinden der Natur (languor naturae) heißt endlich mit Rücksicht auf die Seele die Erbsünde; die unbefleckte Empfängnis dagegen ist die Quelle einer Gesundheit, welche durch die Ohnmacht selbst nur blühender wird.

Mit Rücksicht auf den Leib wird zudem die Erbsünde genannt: 7. Das Gesetz des Fleisches (lex carnis); denn kraft unerrückbaren göttlichen Rathschlusses hat sie ihren Sitz im Fleische selber aufgeschlagen und niemand, der seine Natur von Adam her hat, kann diesem Gesetze enttrinnen; in Marias unbefleckter Empfängnis beginnt das Gesetz der neuen Gerechtigkeit, wonach „das Lamm Gottes hinwegnimmt die Sünden der Welt“, indem es alle Strafen der Sünde in seinem Fleische aus Liebe zu uns trägt; — 8. das Gesetz der Glieder (lex membrorum); denn die Erbsünde setzt die Glieder vor jeglicher Vorschrift der Vernunft in Bewegung, daß sie der Begierlichkeit dienen; die unbefleckte Empfängnis aber verleiht von vornherein den glänzendsten Sieg über alle inneren Bewegungen zur Sünde und setzt an die Stelle der Vorschrift der Vernunft das Gesetz der Gnade Christi; — 9. der Tyrann, weil sie, die Erbsünde, der Freiheit beraubt und zu Sklaven fleischlicher Lüste macht; die unbefleckte Empfängnis führt hinein in die Freiheit der Kinder Gottes und macht, daß das Fleisch selber frei wird und Gott dient, dem zu dienen daselbe ist wie herrschen; — 10. Fleischestachel oder Zunder (fomes, stimulus carnis) heißt noch unter dem genannten Gesichtspunkte die Erbsünde; denn sie nährt die Sünde und sündhaften Zustände, wie das Holz die Flamme nährt; die unbefleckte Empfängnis ist ganz im Gegenteil die Vorbereitung jener Nahrung, von der gesagt worden: „Ich bin das Brot des Lebens.“

Mit Rücksicht auf die ergößlichen Akte wird die Erbsünde schließlich genannt: 11. Begierlichkeit oder Konkupiscentz; denn die Erbsünde äußert sich in dem regellosen Begehren nach vergänglichen Gütern; die unbefleckte Empfängnis richtet im Anblicke der gerechten Strafen der Sünde nur auf Unvergängliches; — 12. Erbsünde oder Ursünde (peccatum originale), weil sie vom ersten Stammvater aller Menschen begangen worden und somit im hervorragenden Sinne „Erbe“, d. h. in nichts beschränktes Erbe, und nur Erbe ist, nur als Erbe besessen wird; durch die unbefleckte Empfängnis ist Maria die Mutter der Gnade.

So ist nach allen Seiten hin die unbefleckte Empfängnis das Princip des vollendeten Heilmittels für die Erbsünde, bereitet für das ganze Menschengeschlecht; denn aus ihr floß der Erlöser des ganzen Menschengeschlechtes. In der unbefleckten Empfängnis erscheint bereits der Anteil, welchen die Natur selber, die Gott geschaffen und Adam verdorben, an dem Werke der Heiligung nehmen soll. Die Natur soll in dem, was ihr am eigensten innewohnt, hineintreten in das Reich der Gnade; nämlich in der Ohnmacht,

im Elende, im Tode. Der Tod, das Allgemeinste im Menschen, soll der Träger übernatürlicher Heilkräfte werden, an denen alle teilnehmen können. Und so soll das Aufstehen der Natur in ihr selbst begründet sein, gleichsam ihr angemessen; es soll wie etwas Natürliches werden, so daß die Natur, welche durch die ihr anhaftende Ohnmacht gefallen ist, nun in Christo von ihrem Falle aufstehen kann durch diese selbe Ohnmacht. „Der Tod,“ wie der Dichter singt, „soll (wörtlich) den Tod töten.“

Große, überreiche Barmherzigkeit also gerade ist es von seiten Gottes, daß er nicht den Seelen im einzelnen, mögen es auch unmündige Kinder sein, die Gnade giebt; es wäre ja dann die Gnade wie etwas der Seele Fremdes und hätte somit den Anschein einer gewissen Gewalt. Gott hat den Heilsbrunnen in Marias unbesledter Empfängnis mitten in die menschliche Natur selber hineingegraben; und diese Natur war, wie auf natürlichem Wege ganz und gar einstmals in Adam, nämlich mit Rücksicht auf die Fortpflanzungskraft, so ganz und gar in Maria, nämlich mit Rücksicht auf die schöpferische Liebe, welche der Natur in Maria im ganzen Umfange der Natur zuvorkam, so daß die Sünde der Natur da nie sich äußerte, sondern nur die göttliche Liebe zu allem Thätigsein anleitete.

Deshalb konnte aus ihr hervorgehen die fleischgewordene Allmacht und auf diese, gleichsam natürliche, Weise verbunden werden in unverrückbarer Einheit einerseits die Allmacht und Allliebe, die da Gewalt hat über Alles und die Alles zum Zwecke führt, und andererseits die frei erwählte Ohnmacht der menschlichen Natur. Wie demgemäß in Adam als im Ursprung der menschlichen Zeugung alle Menschen eingeschlossen waren; so waren in Christo als dem Ursprung aller Liebe und alles Seins ebenso eingeschlossen, wenn auch in höherer Weise, alle Menschen. Er füllte mit dem lebendigen Wasser, „das ausspringt bis zur Ewigkeit“, den Brunnen des Heiles; und von ihm fließen nun die Wasser des ewigen Lebens in alle Herzen als Heilmittel gegen die Sünde: vor Christo vermittelt des Glaubens an den kommenden Heiland, nach Christo vermittelt des Glaubens an den gekommenen Heiland; in die Seelen der unmündigen Kinder vor Christo durch das äußere Zeichen der Beschneidung oder den Glauben der Eltern, nach Christo durch das Sakrament der Taufe.

Doch darüber eingehender in der dritten Unterabteilung. Für jetzt hören wir zum Schlusse noch Augustin, wie er das Wort der Schrift erklärt: Am Tage der Trübsal habe ich zu Gott gerufen und bin nicht getäuscht worden. (Ps. 76.): „Wer bist du, der du dies thust? Am Tage deiner Trübsal siehe wohl zu, was du begehrst. Macht der Kerker die Trübsal aus, so begehrst du, den Kerker zu verlassen. Macht der Hunger die Trübsal aus, so begehrst du nach Sättigung. Macht das Fieber die Trübsal, so begehrst du die Gesundheit. Macht Geldverlust die Trübsal, so begehrst du nach Gewinn. Macht das Wandern die Trübsal, so begehrst du nach der Ruhe deines Fleisches. Doch was soll ich alle einzelnen Trübsale durchgehen; oder wie möchte ich auch nur alle erwähnen? Willst du sie alle überspringen? Am Tage deiner Trübsal suche Gott; nicht durch Gott Anderes, sondern aus der Trübsal heraus rufe nach Gott, daß Gott deshalb die Trübsal entferne, damit du Ihm fest anhängest.“

Im Kerker unseres Leibes sind wir. Es hungert uns nach Glück. Wie eben so viele Fieber schütteln uns die Leidenschaften. Verloren haben wir den Reichthum des Paradieses, müde sind wir ob der irdischen Pilgerfahrt.

Umarmen wir all diese Trübsal in treuer Liebe zu Gott und vom Gnadenmeere der unbesleckten Empfängnis Marias aus wird dann Segen fließen in unsere Seele. Wir nehmen dann in unserem Glende teil daran, daß Gottes Ohr sich zu uns neigt. Von da strömt das Gebet auf unsere Lippen und tritt in uns die Sehnsucht nach den heiligenden Gnadenkräften Christi, die Liebe zum Heilande, welche ihrerseits in uns die heiligmachende Gnade vermittelt und dadurch zu Erben des Himmels macht. Die Gnade der unbesleckten Empfängnis erstreckt sich so auf alle Menschen. Sie ist die Vorbereitung für den wirksamen Schutz Marias, daß Maria nämlich unser Glend und unsere Ohnmacht Gott, dem Allbarmherzigen, darstellt; wie ja alles Niedrige der Menschennatur in ihr „von Gott angeblickt“ d. h. in einen Anlaß für seine Barmherzigkeit verwandelt und von Gott dann in uns die Erkenntnis des inneren Verderbnisses verursacht wird, in welcher wir rufen zusammen mit Maria:

„Blicke auf das Antlitz Deines Sohnes: ich bin in Pein, erhöre mich schnell.“ „Thränen erhört Gott schneller wie Worte,“ sagt Augustin zu den Worten des Psalmisten: „Erhöre meine Thränen“.

„Jener stellt Gott ein wahres Gut vor, der demütig sieht, daß er Staub ist; der sich keinerlei Kraft beimißt für das Gute, was er thut, sondern dies der Barmherzigkeit des Schöpfers zuschreibt.“ (Greg. M. 2. moral. 29.)

Erkenne, o Mensch, deine Schwäche an, wenn du wahrhaft Heil finden willst. Mitten in dir ist deine tiefste Demütigung; nimm deshalb deine Wohnung in dir selber, wenn du aufsteigen willst zu dem, was über dir ist. Von dem Äußerlichen her tritt ein in das Innere, daß du von deinem Inneren zu Höherem aufsteigst und immer inbrünstiger flehest zu dem, der alle deine Krankheiten heilt. Flehe mit Demut, flehe mit Beschämung; denn, wie Ambrosius sagt (L. de off. 18.), „in unserem Gebete gefällt Gott sehr die schamhafte Scheu, sie erhält viele Gnade bei Gott. Ober war es nicht auf Grund seiner inneren Scham, daß der Zöllner bevorzugt wurde, weil er vor Scham nicht wagte, seine Augen zum Himmel zu erheben!“ Nicht auf deine Verdienste, nicht auf deine natürlichen oder auf deine Gnadengaben blicke, wenn du flehest zu Gott, sondern sage:

„Blicke auf das Antlitz Deines Sohnes: weil ich in Pein bin, erhöre mich schnell.“

## Zweite Unterabteilung.

### Die unbefleckte Empfängnis und die aus sich wirksame Gnade.

Nr. 71.

#### Vorbemerkung.

**D**u bist ganz und in Allem schön, meine Freundin, und die Makel der Erbsünde ist nicht in Dir;“ so beginnt im Abendgesange die Kirche ihren Festjubiläum am Vorabend des Tages der heiligen unbefleckten Empfängnis. „Dreierlei,“ sagt Thomas, „ist dazu erfordert, daß etwas schön sei: es darf kein Teil fehlen, es muß das gebührende Verhältnis unter den Teilen obwalten und es muß vom Ganzen eine gewisse Helle ausstrahlen.“ Maria besaß danach die höchste Schönheit. Denn nie, auch nicht einen Augenblick, mangelte ihrer Seele etwas, was dieselbe hätte haben müssen. Stets war unter allen ihren Kräften jenes hochheilige Verhältnis, welches der letzte Endzweck, die Liebe Gottes, in geheimen Ratschlüssen abgewogen. Und wie die helle reine Morgenröthe in die Nacht hineinstrahlt, so strahlte von Maria aus der Glanz der neuen Gerechtigkeit im Glauben.

Keinerlei Makel war in ihr. Denn was ist für die Seele eine Makel? „Nichts Anderes,“ antwortet Thomas, „wie der Mangel des Glanzes der Seele, nämlich des göttlichen Lichtes sei es das der Vernunft sei es das der Gnade; und dieser Mangel kommt von der unregelmäßigen Anhänglichkeit an zeitliche Güter.“ In uns ist zwar nicht der Akt der Erbsünde, soweit wir sie nicht persönlich begangen haben. Aber die Makel der Erbsünde ist in uns, so lange die Taufe uns nicht gereinigt; es fehlt unseren Vermögen und Kräften der Glanz des Gnadenlichtes und ebenso der Ungerechtigkeit. Auch die Schuld, der reatus, ist demgemäß in uns, da wir in Ermangelung der Gnade das ewige Leben nicht verdienen, sondern schuldig sind der ewigen Verdammnis. In Maria aber ist weder der Akt der Erbsünde, insofern sie selbige nicht persönlich begangen hat; noch ist da die mindeste Makel noch irgend welche Schuld. Denn wenn auch in Maria ebenfalls der Mangel der Ungerechtigkeit war und sonach mit Rücksicht auf dessen Ursache, die Sünde Adams, eine Makel, in ihr bestand, so war dies doch keine Makel mit Rücksicht auf ihren Gott. Aus dieser Makel nämlich, welche auch

nach der Taufe oder nach Empfang der heiligmachenden Gnade zur Folge hat in uns die Verschuldung, zwar nicht mehr ewiger, aber zeitlicher Strafen wie des Todes, des Schmerzes, soß eben der Maria von allen bloßen Kreaturen unterscheidende reinste Glanz; wonach sie enger mit Gott verbunden ward, wonach sie in Liebe diese in Adam verschuldeten Strafen umfaßte und sie umwandelte zu Werkzeugen der Genugthuung, der Buße für die Sünden der durch ihren Sohn zu erlösenden. Was in uns den Charakter einer Mafel und einer wirklichen Schuld hat, auch nach der Taufe, weil wir widerwillig diese Strafen auf uns nehmen und manchmal davor zurückweichen; — das ist in Maria Quell neuer Schönheit, weil sie darin nicht mehr Übles erblickt, sondern reine Spuren der Gerechtigkeit ihres Gottes, reine und überaus starke Mittel um für den Nächsten genugzuthun; Maria verwandelt dies Alles, was sie in ihrer Person niemals verdient hat, in reinste Liebe und durchbringt es mit der Gnade.

Deshalb kann auch die Kirche im Beginne der heiligen Messe zu Ehren der unbefleckten Empfängnis folgende Worte des Propheten der seligsten Jungfrau in den Mund legen: „Frohlockend werde ich mich freuen in Gott, meinem Herrn: und jubeln wird meine Seele in meinem Gotte. Denn die Gewänder des Heils hat Er mir angethan: und mit dem Gewande der Gerechtigkeit hat Er mich umkleidet, wie eine Braut, die geschmückt ist mit ihren Edelsteinen. (Isai. 61.) Verherrlichen will ich Dich, o Herr, denn Du hast mich aufgenommen: und nicht ergötzt hast Du meine Feinde über mir.“ (Ps. 17.)

Denn von allen Seiten strömt die heiligste, ungetrübteste Freude in das Herz Mariens. Von oben zieht sie an sich die göttliche Liebe selber. Der Anblick des Elends in ihr stößt sie ab von Allem, was unten ist, und drängt sie ebenfalls zu Gott. Die sichtbare Welt umgiebt sie und zeigt ihr überall, selbst in den Strafen als Wirkungen der Sünden, den Finger Gottes. Keinen Augenblick hat die Sünde sie von Gott getrennt und ist so Quelle von Trauer geworden. Kein Teilchen ist in ihrer Natur, welches nicht von der Gnade getragen und erhoben wird. Kein Widerspruch macht sich in ihr geltend. Ihr Kampf ist zugleich Sieg, wie es vom Glauben gesagt worden, dessen Königin sie ist: „Das ist euer Sieg, euer Glaube.“ Gott allein wirkt in ihr. Deshalb waltet in Maria trotz ihres natürlichen Zusammenhanges mit ihrem Stammvater Adam und trotz des von da abgeleiteten Erbes nur Friede, nur Freude, nur Jubel, nur Entzücken; und selbst das der Sünde folgende Bittere muß, getragen durch die Liebe Gottes, beitragen zu diesem Jubeln und Frohlocken. „Ganz schön“ ist Maria; denn ein reines Bild der ewigen Schönheit ist sie. „Ohne die geringste Mafel“ erscheint sie; denn selbst was sie von Adam geerbt, muß dazu dienen, den übernatürlichen Glanz ihrer Seele zu erhöhen, und ihre Verbindung mit Gott inniger zu machen.

„Das Gewand der (neuen) wahren Gerechtigkeit umkleidet sie.“ Denn all ihre Gaben sollen dem Menschengeschlechte dienen; sie sollen Maria dazu vorbereiten, Mutter Gottes zu werden und so der Ausgangspunkt zu sein für jenen, der da „Gerechtigkeit“ ward für uns Sünder. Diesem „Gewande der Gerechtigkeit“ angemessen sind in Maria „die Gewänder des Heils“ und „schmücken sie die kostbarsten Edelsteine;“ nämlich alle Tugenden und die herrlich strahlenden Gaben des heiligen Geistes.

Sie kann deshalb in überströmender Dankbarkeit ausrufen: „Dich will ich preisen, o Herr; denn Du hast mich zu Dir aufgenommen: und nicht

hast Du mich zum Gegenstande der Freude gemacht für meine Feinde.“ Niemals hatten die Teufel, die Feinde unserer Seele, Grund zu jubeln über den Besitz Marias. In ihr erfüllte sich vollständig das Wort des Psalmisten (Ps. 28.): „Die Stimme des Herrn über den Wassern, der König aller Majestät hat gesprochen: der Herr über der Wassermenge. Die Stimme des Herrn in der Kraft: die Stimme des Herrn in großartiger Pracht... Die Stimme des Herrn hat geschieden zwischen dem Feuer und der Flamme: die Stimme des Herrn hat geschüttelt die Wüste.“ Die Wasser als Folgen der Sünde Adams fluteten in Maria; aber nicht um ihre Seele zu erfüllen, sondern um beherrscht zu werden vom Worte der Liebe, von der Stimme der allgewaltigen Barmherzigkeit. Je größer das Gewicht der Wasser in der von Adam geerbten Natur nach der Tiefe zog, um so kraftvoller erklang die gebietende Stimme der majestätischen Gnade Gottes. Je brennender das Feuer im Innern der Natur war, desto mehr drang die Schärfe des göttlichen Wortes in das Innere der Vermögen bis zu ihrer Wurzel in der Natur und schnitt ab „das Feuer von seiner Flamme“, den Zusammenhang mit der Sünde in Adam nämlich von aller Auferung und von aller Thätigkeit derselben; auf daß Maria sei das reinste Erzeugnis der göttlichen Gnade, die machterfüllteste Herrscherin einzig in der Gnade und nur durch die Gnade über alle Natur hinaus.

„Ein umschlossener Garten“ wird Maria genannt; denn nichts drang, so nahe es ihrer eigenen Natur war, vom natürlichen Verderbnisse in sie ein; die Gnade machte die Umzäunung.

„Ein Quell der Gärten“ wird Maria genannt; denn von unten, von der Wurzel selber heraus begannen in Maria alle Kräfte, nach oben sich zu richten. Wunderbarerweise war die Wurzel vergiftet und doch gab sie reine, giftlose Blüten. Das Wasser war trübe und schmutzig; und doch entsquoll ein reiner, erquickender Quell. Die Gnade der unbesleckten Empfängnis hatte die verderbte Natur gereinigt; nicht in sich zwar, in der Natur selber nämlich, aber für alle Wirksamkeit, daß von der innersten Wurzel, von der Natur aus, die Seelenkräfte einen Quell bildeten, welcher das hellste, klarste Wasser nach oben sandte, und die Pflanzstätte für alle Tugenden vorbereitete.

„Ein Spiegel ohne Makel“ heißt Maria. Denn Gott erglänzte um so mehr in dieser über alles andere Geschaffene geliebten Kreatur, als die vom Stammvater geerbte Dohnmacht sie zu Gott führte; damit sie ihren Gott um so inniger liebe und um so reiner auslebe, je mehr seine Wohlthaten sie getrennt hatten von allen Flecken der Sünde.

„Eine Pflanzung von Rosen“ ist Maria; denn von ihr ging aus die heilige Blüte vom Stamme Jesse und ihr Duft, gefestigt durch den Erlöser, zog tausende von auserwählten Seelen zu der Höhe der schönsten Tugenden.

„Eine hohe Ceder“ nennt der Prophet Maria: *Sicut cedrus exaltata sum*. Denn mit Macht entfernt sich die Ceder vom Boden und wächst hinauf in lichte Himmels Höhen; und je mehr sie hinaufwächst, desto gewaltiger breiten sich aus ihre Äste, desto blendender wird ihr Stamm, desto prachtvoller ihr Laub, so daß „die Vögel des Himmels kommen und Wohnung in ihr nehmen.“ So entfernte sich Maria mit heiliger Macht, gleich von ihrer Empfängnis an, vom Boden der Sünde, wuchs hinauf in Himmels Höhen, ward immer reicher an Gnaden, immer reiner in der eigenen inneren Natur, immer mehr Zuflucht für alle jene Seelen, welche nach der himmlischen Heimat sich sehnen.

„Erwählt ist sie wie die Sonne;“ denn im Reiche der Gnade ist sie Königin.

„Schön wie der Mond;“ denn ihr Sonnenlicht selber hat nicht in ihr seinen ersten Ursprung, sondern entstammt ihrem göttlichen Sohne, der Sonne der Gerechtigkeit. Sie ist in der Weise Königin der Gnade und verbreitet das Gnadenlicht auf die anderen, daß sie dazu „erwählt“ worden; Jesus, das ewige Wort, ist dagegen in der Weise König der Gnade, daß Er es als Gott von Natur aus, mit Notwendigkeit, ist.

„Meeresstern“ ist Maria. Denn sie allein verbindet das unruhige Meer der in Adam verderbten Natur, sie verbindet die Nacht dieser Natur, mit dem hellen, freundlichen Glanze der Gnade in all ihrem Thätigsein. Und dieser Glanz ist so hell und so trostreich, er ist so voll Helle und Kraft, daß der Sturm der Sünde nie Gewalt hatte über die Seele Marias; daß zugleich mit dem unruhigen Meere da der Trost des Lichtes erschien und so diese natürliche Unruhe selber ein neuer Quell von Schönheit wurde. Die Nacht in der Natur ward da stets verbunden mit der Helle, die von der Gnade ausströmt; damit niemand zweifle, daß auch diese „Nacht“ einst werde hell werden wie der Tag,“ und damit so Gott in Allem verherrlicht sei.

„Eine Lilie unter den Dornen“ nennt der Seelenbräutigam die seligste Jungfrau; denn die allerreinste Keuschheit lebte in ihr trotz der von Adam stammenden verderbten Natur. „Dornen brachte auch ihr die Erde;“ aber der Himmel pflanzte in ihr den Samen für reinste, glänzende Lilien.

„Ein schön anzusehender Ölbaum“ ist Maria; denn mit dem „Öle der Freude war sie gesalbt vor allen anderen, die an der menschlichen Natur in Adam Anteil hatten;“ und Öl der Freude, Öl der Kräftigung für alle Kämpfe strömt aus ihr in alle Seelen, welche Gott anhängen wollen.

Sie war „der Turm Davids,“ an dem tausend Waffenrüstungen hängen, d. h. das vollkommene Rüstzeug einer heiligen Seele; jener Turm, den der göttliche Weinbergbesitzer in seinen Weinberg gepflanzt, damit von ihm aus abgehalten würden vom Eindringen in den Weinberg alle wilden Tiere der Leidenschaften, alle die geistigen Mächte der Finsternis.

Rein Wunder, daß der göttliche Seelenbräutigam voll Liebe zu der so geheiligten und mit solchen Vorzügen geschmückten Seele sagt:

„Du bist ganz und gar schön; und eine Rakel ist nicht in Dir.“ Uns aber liegt es nun ob, in die theologischen Tiefen des Gnadenschatzes in Maria hinabzusteigen und zu untersuchen, wie Maria der beste Zeuge ist für die einzig von sich aus unfehlbare Wirksamkeit der Gnade. „Voll der Gnade“ nennt sie der Engel. Als „Gnadenmutter“ begrüßt sie die Kirche. Möge sie uns also beistehen, daß wir ihren Einfluß auf die Lehre über die Gnadenkraft recht schätzen lernen. Zuörderst sehen wir uns im ersten Kapitel an, wie die Kirche und zumal Augustin dem Feinde der Gnade Gottes entgegengetreten sind.

## Erstes Kapitel.

### Der Pelagianische Irrtum nach den Vätern und seinen Verteidigern.

Wir werden am besten unseren Zweck erreichen, zu erklären nämlich, worin der Pelagianische Irrtum eigentlich bestand und wie er zurückgewiesen wurde, wenn wir die betreffenden Väter, Konzilien und Pelagius mit seinen Anhängern selber sprechen lassen. Wie enge dieser Irrtum mit der unbedeckten Empfängnis zusammenhängt und wie sehr ein solcher Zusammenhang zur Zeit des entscheidenden Kampfes selber gewürdigt wurde, geht am besten aus dem Buche Augustins „de natura et gratia contra Pelagianos“ hervor vom Kap. 30 an. Wir haben bereits früher die so oft erwähnte Stelle Augustins aus diesem Werke angeführt, daß, wenn von Sünden die Rede ist, Maria nicht damit gemeint sei. Pelagius nämlich hatte als einen Beweisgrund für seine Ansicht ausgeführt: Wenn also alle nach euch Sünder sind; wie haltet ihr es mit so vielen heiligen Personen, die von der Schrift selbst gelobt werden, und ganz besonders mit Maria, der Mutter des Herrn, bei welcher doch von Sünde nicht gesprochen werden darf, da aus ihr der mit innerer Notwendigkeit Sündlose hervorging? Darauf hatte Augustin unterschieden zwischen der „aktuellen“ Sünde, welche niemals in Maria war; und der „Erbünde“, von der nur Christus allein ausgenommen war. Aus dieser Antwort ergab sich die Notwendigkeit, genau zu begrenzen, was es mit einer „geerbt“, also einer zugleich mit der Natur fortgepflanzten Sünde auf sich habe. Und hier mußte Pelagius seine wahre Ansicht über die Natur und den natürlichen freien Willen vorlegen. Wir können sechs verschiedene Grade der Gnade bei Pelagius hervorheben; wir thun dies im nächsten Paragraphen; — im zweiten Paragraphen wollen wir die hauptsächlichlichen Semipelagianer hören.

#### §. 1.

#### Die sechs Grade in der Gnade bei Pelagius.

#### Nr. 72.

Die von Gott verliehene Natur des freien Willens selber ist die Gnade.

Dies brüct Pelagius (ad Demetriad. ep.) folgendermaßen aus: <sup>1)</sup> „Geistige Schätze, Reichtümer der Seele kann dir niemand verschaffen wie du selbst. Darin also allein bist du mit Recht zu loben, darin verdienst du andern vorzuziehen, was nur von dir selbst herkommen und nur

<sup>1)</sup> Spirituales divitias nullus praeter te tibi conferre poterit. In his ergo jure laudanda es, in his merito ceteris praeferenda es, quae nisi in te et ex te esse non possunt.

in dir sein kann.“ Er stellte also die Gnade Gottes vollständig auf die gleiche Stufe wie die Natur des freien Willens; und lobte in überfließender Weise Gott, weil Gott aus reinsten Liebe den freien Willen verliehen. „Daß ich kann das Nichtsündigen (quod possum non peccare), dies ist mir notwendig; dies ist von Gott. Daß ich thatsächlich nicht sündige, ist von mir; sowie das Nichtsprechen-Können nicht in meiner Gewalt ist, wohl aber das thatsächliche Nichtsprechen (quod possum non loqui, non est meum; quod non loquor est meum);“ sagt er bei Augustin (de natura et gratia c. 45.).

Seinen Irrtum hatte Pelagius aus der stoischen Philosophie geschöpft, aus welcher derselbe auch in den Vater so zahlreicher Häresien, in den Periarchon des Origenes, übergegangen war. Seneca nämlich (ep. 53.) schreibt: „Es giebt etwas, wodurch der weise dem allmächtigen Gott vorangeht. Denn jener ist kraft der eigenen Bemühung weise; Gott aber kraft seiner Natur (Deus naturae beneficio, non suo sapiens est). Siehe da eine große Sache, die Schwäche eines Menschen mit sich herumzutragen und dabei den sicheren Besitz, wie Gott ihn hat (ecce magna res, habere imbecillitatem hominis, securitatem Dei).“ „Auf dies,“ so mahnt der nämliche Philosoph (ep. 20.), „seien deine Gedanken gerichtet; dafür trage Sorge; danach verlange; alle anderen Wünsche überlasse Gott; sei zufrieden mit dir selbst und mit dem Guten, was von dir kommt. Welche Glückseligkeit kann Gott näher kommen! (huc cogitationes tuae tendant, hoc cura, hoc opta, omnia alia vota Deo remissurus, ut contentus sis temetipso et ex te nascentibus bonis).“ Deshalb bezeichnet Seneca (ep. 124.) als „das einzige Gut, was für ein seliges Leben die Ursache und die Festigkeit ist: das Selbstvertrauen (sibi fidere).“ Ähnlich schreibt Cicero (de natura deorum): „Weil jeder aus eigenen Kräften die Tugend (sibi quisque virtutem acquirit) sich erwirbt, deshalb hat noch niemand sie als etwas Geschenktes auf Gott bezogen; denn auf Grund der Tugend werden wir mit Recht gelobt und der Tugend dürfen wir uns mit Recht rühmen. Das würde aber nicht der Fall sein, wenn wir sie als Gottes Gabe besäßen und nicht sie von uns selber hätten (quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus).“ „In diesem einen Urtheile also sagt sich für die sterblichen Alles zusammen: äußere Güter seien von Gott zu erbitten, von sich selber müsse man Weisheit sich erwerben (fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam).“ In diesem Sinne schreibt Iulianus, ein Anhänger des Pelagius (1. de gratia c. 1.). Pelagius sagt, daß, um das Heil zu erhalten, die Natur des Menschen sich allein genügt (ad salutem obtinendam natura hominis sibi sola sufficit); und Pelagius selbst sagt von den Reichthümern der Seele, „sie seien einzig aus dem Menschen (quae nisi ex te esse non possunt).“

Diese Lehre ging von den Stoikern auf Simon Magus über, der nach 3. Recognit. Clem. aus der an sich unfehlbaren Wirksamkeit des göttlichen Willens die Vernichtung des freien Willens als eines freien folgerte. Von Simon Magus erbten sie Basilides, Valentinus und Marcion, die (nach 5 Stromata) den Glauben, die guten Werke, das ewige Heil den Kräften der Natur zuschrieben. Und von da ging sie über in den Periarchon (lib. 3.), wo nach Thomas (3. C. G. 89.) gelehrt wurde, „Gott gebe uns insoweit das Wollen und Vollenden als Er gebe die Kraft oder das Vermögen zu wollen; nicht aber, inwieweit Gott mache, daß wir dies thatsächlich wollen oder jenes.“ Deshalb nannte Hieronymus (ad Klesi-

phontem) den Irrtum des Pelagius „ein Aftchen der Lehre des Origenes“ (ramusculum doctrinae Origenis).

Den eben erwähnten Grad der Lehre des Pelagius stellt Augustin (3. cont. Julian. 3.) in folgender Weise vor: <sup>1)</sup> „Diese Natur, die in so mannigfachen und großes und in so offenbares Elend gefallen ist, hat notwendig, nicht sowohl von Pelagius oder Cölestius gelobt, sondern vom Erlöser, Christus, befreit und gereinigt zu werden.“ Und (3. cont. 2. ep. Pelag. c. 14.): <sup>2)</sup> „Loben wir den Schöpfer; aber nicht so, daß wir gezwungen seien, zu sagen, der Erlöser sei überflüssig! Ehren wir durch unser Lob die Natur des Menschen und beziehen wir diese Ehre und dieses Lob auf die Herrlichkeit des Schöpfers! Aber seien wir in der Weise dankbar Gott, weil Er uns geschaffen, daß wir Ihm nicht undankbar seien, weil Er uns geheilt!“

Das Konzil von Karthago (ep. 90. ap. Aug.) beschrieb in folgenden Ausdrücken die Lehre des Pelagius in der an Papst Innocenz gesandten Synodalepistel: <sup>3)</sup> „Diese da (die Pelagianer) behaupten, darin bestehe die Gnade Gottes, daß Er die Natur des Menschen als eine solche geschaffen und eingerichtet hat, daß sie aus der Kraft des eigenen Willens das Gesetz Gottes erfüllen kann; mag dieses von Natur in die Herzen geschrieben oder durch Niederschrift gegeben worden sein.“ <sup>4)</sup> „Dies wollten sie,“ so kurz vorher, „mit ihren verdammenswerten Diskussionen, daß der freie Wille in solcher Weise nicht so sehr verteidigt wie in gottesräuberischem Hochmuth erhoben werde, damit kein Platz übrig bliebe für die Gnade Gottes, durch die wir Christen sind.“

So schreiben auch die Väter des Konzils von Mileve an Innocenz I. (ep. 92. ap. Aug. et ep. 95.): <sup>5)</sup> „Diese Leute sagen, der Mensch könne in diesem Leben, nachdem er die Gebote Gottes erkannt, zu solcher Vollendung in der Gerechtigkeit gelangen und zwar ohne den Gnadenbeistand des Heilandes, rein kraft des freien Willens, daß für ihn es nicht mehr notwendig sei zu sagen: Vergieb uns unsere Sünden (vgl. Aug. de nat. et grat. c. 35, 36, 37.). Hieronymus, der an erster Stelle gegen die Pelagianer stritt, sieht diese selbe Meinung als die der Pelagianer an: <sup>6)</sup> „Der freie Wille selber stützt sich, wie gesagt worden, auf den Beistand

<sup>1)</sup> Natura ista in tantis et tam manifestis miseriis collapsa, ut liberatorem, mundatorem, Redematorem Christum habet necessarium; non Julianum, non Celestium, non Pelagium laudatorem.

<sup>2)</sup> Non sic debemus laudare Creatorem, ut cogamur dicere, immo vero convincamur dicere superfluum Salvatorem. Naturam hominis dignis laudibus honoremus, easque laudes ad Creatoris gloriam referamus. Sed, quia nos creavit, ita sumus grati, ut non simus, quia nos sanavit, ingrati.

<sup>3)</sup> Isti autem asserunt, in eo Dei gratiam deputandam, quod talem hominis instituit creativque naturam, quae per propriam voluntatem legem Dei posse implere, sive naturaliter in corde conscriptam sive in litteris datam.

<sup>4)</sup> Id agebant isti damnabilibus disputationibus suis, ut non defendendo, sed potius in superbiam sacrilegam extollendo liberum arbitrium, nullum relinquere locum gratiae Dei qua Christiani sumus.

<sup>5)</sup> Isti dicunt, posse hominem in hac vita, praeceptis Dei cognitis, ad tantam perfectionem iustitiae, sine adiutorio Salvatoris gratiae, per solum liberum voluntatis arbitrium pervenire, ut ei non sit jam necessarium dicere: Dimitte nobis debita nostra.

<sup>6)</sup> Ad Ktesiph.: „Ipsum liberum, ut diximus, arbitrium Dei nititur auxilio, illiusque per singula ope indiget. Quod vos non vultis; sed id vultis, ut, qui semel habet liberum arbitrium, Deo adiutore non egeat.“

Gottes; und bedarf dessen in jeder einzelnen Handlung. Das wollt ihr aber nicht; vielmehr wollt ihr dies, daß, wer einmal die freie Willenskraft hat, Gottes als seines Helfers nicht bedarf.“ Und weiter unten in demselben Briefe führt Hieronymus die Worte des Critobulus an, der gegen Atticus, den Verteidiger der katholischen Lehre, gesprochen hatte: <sup>1)</sup>

„Es irrt also, wer die Gnade Gottes fortnimmt; er irrt. Vielmehr ist er als ein gottloser zur Betrachtung. Denn durch Gottes Willen wird doch Alles regiert; und daß wir Sein haben und das Begehren kraft eigenen freien Willens, das ist eine von Gott verliehene Wohlthat. Daß wir nämlich freien Willen besitzen und kraft eigenen Willens zum Guten oder zum Bösen uns entscheiden, das ist Gnade von seiten desjenigen, der uns so, d. i. nach seinem Bilde und Gleichnisse, gemacht hat.“

Wir haben hier vor uns die Grundlage des Pelagianischen Irrtums, von dem derselbe sich eigentlich in Wirklichkeit nie entfernt hat. Ist der freie Wille seinem Wesen nach eine Fähigkeit, die in der Indifferenz besteht, der da, nachdem aller Beistand ihr geworden, sei es derjenige Gottes sei es der natürliche, notwendig es vorbehalten bleibt, selbst die Entscheidung zu geben? Besteht der Wesenscharakter des freien Willens darin, daß keine Kraft, auch die Gottes nicht, von sich aus den bestimmten Akt in ihm verursachen kann, sondern daß er nach allem und jedem Einflusse immer nur wieder beistimmen kann oder nicht? Sprechen wir mit Pelagius: „Ist das Können allein, das Nichtsündigen-Können allein, uns von Gott gegeben und somit nicht in unserer Gewalt; ist aber wohl das tatsächliche Nichtsündigen in unserer Gewalt allein, kommt dies ganz und gar von uns?“ Das posse non loqui, non audire, non sentire non est meum, führt Pelagius als Beispiel an; aber das non loqui, non audire, non sentire est meum. Wohlgermerkt! Wir sagen nicht, daß diese Indifferenz nicht zum Wesen des freien Willens gehöre, aus ihm von selbst wie die unmittelbarste Folge fließe; wir sagen, wenn wir die obigen Fragen mit Nein beantworten, daß eine solche Indifferenz nicht den inneren Wesenscharakter des freien Willens einzig und allein bilde, sondern vielmehr eine notwendige Folge aus diesem Wesenscharakter sei, die sich thatsächlich und positiv äußere, insoweit der Einfluß des Allmächtigen den Willen im einzelnen Akte bestimmt.

Der Unterschied liegt auf der Hand. Bildet eine solche Indifferenz, wonach der freie Wille als Fähigkeit kann und nicht kann etwas thun, den Wesenscharakter des Willens, so ist 1. Gott nicht frei. Denn Er kann in keiner Weise nicht sein und nicht bestimmteste Thätigkeit sein; wie oben Seneca sagte, Ihm ist es das Gutsein Natur. Dann ist auch 2. der Engel und der Selige nicht frei; denn beide sind nicht mehr in suspensio rüchlichlich ihres Wählens, es ist bei beiden keinerlei Indifferenz für das Thätigsein oder das Nichtthätigsein. Bildet eine solche Indifferenz einzig und allein das Wesen des freien Willens, so muß Alles, was zu selbem hinzutritt, gemäß der Art und Weise dieses Wesens hinzutreten; und es

<sup>1)</sup> Errat ergo, qui gratiam Dei tollit; errat. Quin potius arbitrandus est impius: cum Dei nutu omnia gubernentur, et hoc quod sumus et habemus appetitum propriae voluntatis, Dei conditoris sit beneficium. Ut enim liberum possideamus arbitrium, et vel ad bonam vel ad malam partem declinemus propria voluntate, ejus est gratiae, qui nos ad imaginem et similitudinem suam tales nos condidit.

ist deshalb eine unverrückbare Seligkeit gar nicht möglich, wie dies ja auch Origenes annahm; es bleibt immer dem freien Willen seinem Wesen nach eigentümlich, daß er die Seligkeit abwerfen kann.

Das ist aber gegen den Glauben. Also darf die Indifferenz, das Handeln-Können nämlich und das Nicht-Handeln-Können oder das So-Handeln-Können und Anders-Handeln-Können nicht das Wesen des Willens bilden. Diese Indifferenz folgt aber dem inneren Wesenscharakter des freien Willens mit Notwendigkeit, je nach der Beschaffenheit der Natur welcher der freie Wille zugehört. Freiheit ist wesentlich ungehinderte Herrschaft. „Herr sein seines Wirkens,“ darin setzt Thomas die Freiheit. Herrschen aber heißt zum Zwecke hinlenken.

Wer also seiner Natur und seinem Wesen nach schlechtthin letzter Endzweck seiner selbst ist und sonach niemals seines Wohles, seines Zweckes entbehren kann, wie dies bei Gottes Natur der Fall ist; der allein ist seiner Natur nach frei. Denn er herrscht absolut und nach jeder Seite hin. Nichts kann Ihn hindern. In Ihm kann Indifferenz in keiner Weise sich finden, außer darin daß Er Anderes außerhalb seiner wirken, resp. zum Zwecke d. h. zu Sich selbst führen kann oder nicht; rein wie Er will. Jede Indifferenz, die sich auf sein eigenes Thätigsein bezöge, daß Er, Gott, nämlich in Thätigkeit sein kann, den Zweck besitzen kann, oder nicht; — ist ausgeschlossen. In Ihm ist Freiheit dem Wesen nach; — d. h. Notwendigkeit in Ihm ist die höchste Freiheit. Von Ihm fließen die Vermögen selber aus, wonach ein Wesen, wie Pelagius sagt, sprechen kann oder nicht sprechen kann, hören kann oder nicht hören kann u. In seiner unbeschränkten Gewalt sind alle solche Vermögen.

Wer aber in seiner Natur und seinem inneren Wesen es hat, daß er das Endlose auffassen und somit in nichts Endlichem seinen endgültig bleibenden Zweck haben kann, denn er kann eben noch Anderes wie jegliches Endliche als sein Gut oder Wohl auffassen; der ist nicht seiner Natur nach frei, sondern einem natürlichen Vermögen nach, gemäß dem eben er Endloses auffassen und wollen kann. Es ist da wohl zu unterscheiden. Denn die Natur bleibt im Menschen z. B. immer thatsächlich dieselbe, der Mensch ist immer thatsächlich Mensch; aber er faßt nicht immer thatsächlich das Endlose auf oder will es, das kann er oder kann es auch nicht. Hier ist der Wesenscharakter der Freiheit ebenfalls das Herrschen, das „Herr sein seines Handelns;“ — aber in anderer Weise wie im ersten Falle. War im ersten Falle die Natur und somit die Notwendigkeit selber Freiheit im höchsten Grade; so ist hier die Natur nicht Freiheit und fällt somit die Freiheit nicht zusammen mit der Notwendigkeit. Vielmehr ist die Natur hier nur ein „Frei-Handeln-Können“, die Natur ist da nur notwendig die Grundlage im Subjekte für das freie Handeln; es ist kraft solcher Natur, welche Träger eines auf Endloses gerichteten Vermögens ist, die Notwendigkeit vorhanden, frei handeln zu können, Herr seines Handelns sein zu können. Da ist also die Notwendigkeit geschieden vom thatsächlich freien Handeln. Das „Sprechen-Können oder Nicht-Sprechen-Können ist notwendig; das thatsächliche Sprechen oder Nicht-Sprechen ist frei.“ Und zwar ist die Natur die Grundlage und Trägerin dieser Notwendigkeit, aus welcher im Vermögen die Freiheit folgt; weil sie Trägerin der Vernunft ist und der Natur der Vernunft es entspricht, alles Gute aufzufassen und vorzustellen, kein einzelnes Gut aber, was sie kraft der Natur vorstellt, alles Gute in sich enthält, somit also immer einen Mangel einschließt, auf Grund dessen man sich von solchem Gute

abwenden kann. Von der Natur kommt es, daß die vernünftige Kreatur notwendig auf das Gute im Allgemeinen gerichtet ist; und somit entspricht es einer solchen Natur, notwendig indifferent zu sein mit Rücksicht auf einzelne beschränkte Güter, weil keines derselben dem Verlangen der Natur genughut.

Handelt also eine solche vernünftige Kreatur thatsächlich kraft ihres freien Vermögens, so besteht der Wesenscharakter des Freien in ihrem Handeln nicht in dieser Indifferenz. Durchaus nicht; diese Indifferenz kommt vielmehr von der Beschaffenheit der jeweiligen Natur wie etwas Notwendiges. Der Charakter des Freien ist im Herrschen, d. h. in der Verbindung mit dem letzten Endzweck, insoweit nämlich alle die einzelnen Güter verwendet und verfügt (beherrscht) werden als Mittel zum Wohle des einzelnen Menschen, zur Verbindung mit dem Endzweck. Dies gilt von allem Handeln, vom guten und vom schlechten; nämlich mag das Gute, worin der Endzweck gesetzt wird, das wirkliche Allgut sein oder nur so erscheinen. Frei sein ist nie „indifferent“ sein; frei sein ist immer wesentlich „Herr sein“; — die Indifferenz für das Wirken folgt je nach Maßgabe der Natur. Ist diese Natur thatsächlich im Genuße des Allgutes, so herrscht sie vollständig und kann ihr Wohl nicht mehr nicht haben, hat keine Indifferenz mehr mit Rücksicht auf ihr eigenes Thätigsein, sondern nur mit Rücksicht auf das äußere Sein, indem nichts mehr sie in ihrem Wohle hindern kann; sie ist Gott gewissermaßen ähnlich. Ist aber die Natur noch nicht mit dem Allgute thatsächlich verbunden, also ihr Verlangen nach allem Gute noch nicht befriedigt, so folgt aus dem freien Handeln notwendig die Indifferenz für das Thätigsein selber im selben Maße als das Allgut thatsächlich nicht besessen wird.

Gerade das Handeln, der freie Akt ist das Princip dieser Indifferenz, soweit letztere sich thatsächlich bemerkbar macht. Im Maße des freien Aktes äußert sich die notwendige Natur. Ist der Akt ein moralisch schlechter, also auf ein scheinbares beschränktes Gut gerichtet als auf das Endgut, so wird die Indifferenz eine freiwillig beschränkte; denn das gegenteilige beschränkte Gut kann nicht mehr gewollt werden, solange im betreffenden Gute der abschließende Endzweck gesehen wird. Ist der Akt ein guter, so wird die Indifferenz weiter, eine freiwillig erweiterte; denn dann ist der Unendliche der Endzweck und somit wird unter ihm über alle Güter geherrscht. Der Natur bleibt immer die innerlich notwendige Wurzel der Indifferenz, auch in der Hölle. Aber in dem einen Falle entfernt sich der Sünder von dem Wohle der eigenen Natur, er will deren Weite im Herrschen nicht; im anderen Falle entspricht der tugendhafte dem Zuge seiner eigenen Natur, er will deren Herrscherweite.

Die Natur bietet demgemäß die gleiche Weite immer und in jedem Falle, sie bietet ein bloßes Können, ein reines Vermögen. Kann sie einen Akt bieten, der eine durchaus abschließende Vollendung in sich enthält? Hier beginnt der Irrtum des Simon Magus, Valentinus, Origenes, Pelagius. Diese Irrlehrer sagen ja selbst: „Kraft der Natur habe ich die Gewalt, habe ich das Können für das Sprechen und Nicht-Sprechen, für das Sündigen und Nicht-Sündigen.“ Wenn also in der Natur Beides liegt, Ja und Nein; so kann aus der Natur nicht das Moment kommen, welches bestimmt zu Ja oder zu Nein. Eben die Indifferenz kommt von der geschaffenen Natur als etwas Notwendiges, nämlich das Vermögen für Ja und Nein; also ist diese Indifferenz nicht der Wesenscharakter des freien, in sich endgültig bestimmten Willensaktes als eines solchen, sondern folgt ihm nur, insoweit der freie Wille ein natürlicher, ein menschlicher ist.

Kann denn die Vernunft mit ihrer natürlichen Kraft auch nur auffassen ein einzelnes Gut, was zugleich alles Gut einschlösse? Nein; sie kann gar nicht etwas schlechtthin Abschließendes auffassen. Denn ihr Gegenstand ist das Endlose, das endlos Unbestimmte in den Dingen, ihr inneres Wesen. Und eben deshalb weil mit solchem Wesen, mit solchem Endlosen, immer eine beschränkte Wirklichkeit verbunden sein muß — Endloses kann ja nicht für sich existieren, entweder ist es von sich selbst aus, von innen aus „beendet“, „vollendet“ wie Gott, der Unendliche; oder es ist von außen her „beendet“, wie die Geschöpfe — eben deshalb kann die Natur mit Bezug auf die Güter, die sie auffaßt, und kann auch ebenso nicht; sie ist indifferent, denn keines entspricht voll und ganz dem Endlosen in seiner Wirklichkeit. Wie also die Natur wesentlich und notwendig von vornherein indifferent ist, so kann von ihr aus gar nicht ausgehen die Auffassung des schlechtthin Vollendeten, des schlechtthin Abschließenden.

Die Thätigkeit somit, welche auf der Natur gründet und von ihr ausgeht, kann nur abschließen wieder mit einem „Können“, mit „Vermögen für Ja und Nein“; denn weiter kann ihre Führung sich nicht erstrecken wie sie selber ihrem Wesen nach ist. Damit ist aber die Unmöglichkeit einer schlechtthin geltenden Vollendung von der Natur allein aus behauptet; es kann damit kein ewiges Leben bestehen, wie die Schrift es lehrt, kein regnum aeternum. Denn ein solches ewiges Leben verträgt sich nicht mehr mit Können und Nicht-Können, mit dem Vermögen, gut oder schlecht zu handeln, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Die Natur hingegen hat in sich nur solches Können; sie schließt, je mehr ihr gemäß gehandelt wird, immer mehr ab mit der Indifferenz. Es ist so die Grundlage des ganzen Christentums in Frage gestellt, wenn behauptet wird, der Wille des Menschen bleibe immer das letzte, entscheidende Moment für die Annahme der Gnade oder nicht; alle Gnade sei etwas Indifferentes; sie bringe nicht mit sich das Princip, um den Willen mit dem Endgute zu verbinden und so zur wahren Herrschaft zu führen. Es heißt dies die Gnade zur Natur machen und jeden endgültig entscheidenden, allein befriedigenden Zweck ausschließen.

Nach zwei Seiten hin wird Pelagius seinen Irrtum festhalten: 1. daß er die Quelle der Indifferenz, die Natur selber mit ihrem Drange nach allem Guten, identifiziert mit der Quelle des Entscheidens für Ja oder Nein; mit dem Wesenscharakter des freien Willens an sich; — 2. daß er der Natur trotz ihrer Indifferenz immer vorbehält die letzte Entscheidung, ob die Gnade anzunehmen sei oder nicht. Er wird, wie wir sehen werden, die Gnade in ihren verschiedenen Stufen annehmen; er wird ihr Einfluß gönnen auf die Vernunft, auf den Willen selber; auch daß sie gewissermaßen anfängt das Heil im Menschen, wird ihm nicht so sehr widerwärtig sein. Aber er wird niemals annehmen wollen, daß seine Grundlage nichts taue; er wird sich niemals dazu verstehen, zu behaupten, daß die Gnade dem freien Willen die Herrschaft bringe und nur deshalb das ewige Leben verdient werde, weil die Gnade die Entscheidung des Willens in sich birgt und somit wahrhaft Princip des Verdienstes sei; er wird nie so weit kommen, daß er nicht der Gnade zuteile den Wesenscharakter der Natur, die Indifferenz nämlich: das „Können-Sündigen“ und das „Nicht-Können-Sündigen“. Wir werden sogleich an der zweiten Stufe der Gnade, wie sie Pelagius versteht, den Beweis dessen sehen.

Nr. 73.

Zweite Stufe der Gnade: der Nachlaß der Sünden.

Im Konzilium von Diospolis hat Pelagius u. a. folgende Lehre zurückgezogen: <sup>1)</sup> „Den darum bittenden wird Verzeihung ihrer Sünden gewährt, nicht gemäß der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, sondern je nach dem Maße ihrer Verdienste und Arbeiten; insoweit sie durch die Buße wert geworden sind der Barmherzigkeit.“

Was hat Pelagius mit der Zurücknahme dieses Satzes zugestanden? Vorher hatte Pelagius unter Gnade nur den freien Willen verstanden; insofern derselbe durch göttliche Wohlthat verliehen ist, so daß wir von uns aus ebensogut sündigen wie nicht sündigen können. Deshalb schreibt Augustin, dem Pelagius habe man zum Vorwurfe gemacht, „er lehre, Gottes Gnade werde nach-unseren Verdiensten gegeben,“ *gratiam Dei secundum merita nostra dari*“ (de gestis Pelagii c. 14.); die Gnade nämlich, Gutes zu wirken, stütze sich auf das freie Willensvermögen. Dieses, das freie Willensvermögen aber, nannte Pelagius „Gnade“ und ward so den Stellen der Schrift seiner Meinung nach gerecht; d. h. er verwirrte die Herzen der gläubigen: <sup>2)</sup> „Sie disputierten,“ so Augustin, „gegen die Gnade zu gunsten des freien Willens und beleidigten die Ohren der gläubigen, der frommen Katholiken. Man fing an, sie zu scheuen. Und um nicht wie das sichere Verderben geflohen zu werden, erfanden sie (die Pelagianer) solche Ausflucht: Nein, sprach Pelagius, ich streite nicht gegen die Gnade Gottes. Wie willst du das beweisen? Eben darum, sagte er, streite ich nicht gegen die Gnade Gottes, weil ich den freien Willen verteidige. Schauet die Geistesstärke: Schärfe, aber von Glas. Sie leuchtet in Eitelkeit, wird gebrochen durch die Wahrheit.“

Die Pelagianer selbst entwickelten diesen Satz (l. o. infra): <sup>3)</sup> „Weil Gott den Menschen geschaffen und mit freiem Willen begabt hat, deshalb wird Alles, was auch immer der Mensch kraft seines freien Willens kann, der Gnade dessen geschuldet, der ihn mit dem freien Willen geschaffen hat.“ (Vgl. Aug. de haeres. 88.; Hieron. ep. 1. ad Ktesiph. et lib. 1. dialogi contra Pelagianos.) Es war ungefähr dasselbe, was Seneca sagt ep. 90.:<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Aug. ep. 106.: „Duodecimo, quod petentibus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia.“

<sup>2)</sup> August. de verb. Dom. serm. 11. c. 5.: „Disputantes contra gratiam pro libero arbitrio, fecerunt auribus piis et Catholicis offensionem. Coeperunt horreri, coeperunt ut certa pernicies devitari, coepit de illis dici, quod contra gratiam Dei disputarent, et invenerunt ad relevandam istam invidiam tale commentum: non, inquit, non disputo contra gratiam Dei. Unde probes? Eo ipso (inquit) non disputo contra gratiam Dei, quod liberum arbitrium defendo. Videte acumen, sed vitreum; quasi lucescunt vanitate, sed frangitur veritate.“

<sup>3)</sup> Quia hominem Deus creavit, et liberum donavit arbitrium, quidquid homo potest de libero arbitrio, cujus gratiae debetur, nisi ejus qui eum condidit cum libero arbitrio.

<sup>4)</sup> Quis dubitare potest quin Deorum immortalium munus sit, quod vivimus; Philosophiae quod bene vivimus? Itaque tanto plus nos debere huic

„Wer möchte daran zweifeln, daß wir unser Leben den unsterblichen Göttern schulden; daß wir aber gut leben, das schulden wir unserer Philosophie? Also schulden wir dieser weit mehr wie den Göttern, insoweit gut zu leben eine größere Wohlthat ist wie überhaupt zu leben.“ Und der Philosoph fügt hinzu: „Gewiß würden wir der Philosophie mehr schulden wie den Göttern, wenn nicht auch die Philosophie selbst von den Göttern käme.“

Wollte also Pelagius damit, daß er zugab, der Nachlaß der Sünden werde der Gnade Gottes geschuldet, nur im allgemeinen diese Gnade bezeichnen, die im freien Willen liegt; — daß nämlich der Mensch den Nachlaß der Sünden erhalte, weil er Buße thue; und daß er Buße thue, käme vom freien Willen, der ein Geschenk Gottes sei?

Dies ist nicht gut möglich; denn er hatte eben zurückgezogen den Satz, daß „nach den Verdiensten und nach der Arbeit derer, die Gottes Barmherzigkeit wert sind, die Sünden verziehen werden;“ diese Verdienste und diese Arbeit aber kamen sicher vom freien Willensbeschlusse. Sodann wirft Augustin dem Pelagius vor, daß er die Lehre, welche er auf dem Konzilium von Diospolis zurückgezogen und nach welcher,<sup>1)</sup> „damit Gnade verliehen werden könne und uns unsere Sünden verziehen würden, einige Verdienste von seiten des Menschen vorausgehen müßten, auf daß es nicht heiße, Gott sehe die Personen an, indem Er rein aus sich den einen gebe, was er den anderen verweigere . . . daß Pelagius diese Lehre in seinen späteren Schriften wieder vortrage.“ Wird aber der freie Wille an sich als Gnade nach Pelagius betrachtet, so wäre dieser Vorwurf ungerechtfertigt; denn ohne freien Willen giebt es kein Verdienst. Also muß, auch nach Augustin, Pelagius etwas Anderes unter dem „Nachlasse der Sünden verstanden haben, der ohne vorhergehende Verdienste erfolgt,“ als bloß den freien Willen, insoweit derselbe eine Gabe Gottes und ohne vorhergehendes Verdienst dem Menschen geschenkt worden sei.

Dazu kommt, daß nach Augustin (de gratia Christi c. 2.) Pelagius folgendermaßen erklärt hat:<sup>2)</sup> „Ich belege mit dem Anatem denjenigen, der da meint oder sagt, die Gnade Christi, vermöge deren Christus in diese Welt kam, um die Sünder selig zu machen, sei nicht notwendig, ich sage nicht für einzelne Stunden oder Augenblicke, sondern für alle Akte des ganzen Lebens. Wer diese Gnade zu entfernen versucht, wird ewige Strafe erleiden.“ Mit dieser „Gnade Christi“, sagt Augustin, „die Pelagius zu den einzelnen Akten für notwendig hält, meint er den Nachlaß der Sünden (remissionem peccatorum),“<sup>3)</sup> daß wir nämlich immer im Gedäch-

quam Diis, quanto majus beneficium est bona vita quam vita . . . Pro certo deberetur, nisi ipsam Dii philosophiam tribuissent.

<sup>1)</sup> Ep. 105. et de haeresib. ad Quod vult Deus: „Quid hic dicturi sunt, qui, ut gratia dari possit, nonnulla praecedere merita humana contendunt, ne sit personarum acceptor Deus . . . gratiam Dei qua liberamur ab impietate, secundum merita nostra dari, in posteribus suis scriptis inveniri docere.“

<sup>2)</sup> Anathematizo, qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei, qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus non esse necessariam. Et qui hanc gratiam conantur auferre, poenas sortiuntur aeternas . . .

<sup>3)</sup> L. c.: „Ut semper in memoria retinentes, et reminiscentes, dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adjuti non aliqua administratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum fuerit, per actus singulos recordantes.“

nisse behakten und daran denken, die Sünden seien uns nachgelassen; und daß wir so nicht des weiteren sündigen; — nicht als ob wir unterstützt würden durch das Verleihen einer neuen Kraft, sondern daß wir mit den Kräften des eigenen freien Willens festhalten, was uns für eine Wohlthat erwiesen worden ist durch den Nachlaß der Sünden und so in unseren einzelnen Handlungen dessen gedenken.“

Augustin läßt sich dann in folgender Stelle deutlicher aus, wie Pelagius dies auffaßte, der Nachlaß der Sünden sei eine Gnade, die nicht secundum merita, nicht weil verdient, gegeben würde.<sup>1)</sup> „Wenn die Pelagianer nämlich sagen, dies sei allein die Gnade, welche ohne vorgängiges Verdienst gegeben werde, durch welche nämlich die Sünden nachgelassen werden; jene Gnade aber, welche am Ende gegeben werden wird, d. h. das ewige Leben, werde den vorgängigen Verdiensten entsprechend verliehen; so ist ihnen zu antworten . . .“ Und noch ausdrücklicher:<sup>2)</sup> „Sie sagen ebenso, die Gnade Gottes, die durch den Glauben Jesu Christi gegeben worden, die da weder das Gesetz ist noch die Natur, sei nur dazu gut, daß die vergangenen Sünden nachgelassen würden; nicht damit für die Zukunft man Sünden vermeide oder den Widerstand der Feinde des Heiles breche.“

Ober an Julian:<sup>3)</sup> „Du aber gehst nicht ab von eurer Lehre, kraft deren ihr meint, die Gnade Gottes, welche durch Christum, unseren Herrn, uns geworden, sei in dieser Weise verliehen zur Verzeihung der Sünden, daß sie keinen Beistand gewähre, um die Sünde zu meiden und fleischliche Verlangen zu überwinden; indem sie die Liebe ausgöffe in unsere Herzen.“ Und:<sup>4)</sup> „Diese Barmherzigkeit und dieses Heilmittel des Erlösers setzt dieser nur herein, daß die vergangenen Sünden verziehen; nicht daß sie später vermieden werden.“

Es ist augenscheinlich, wie sehr mit solcher Lehre Zweideutigkeiten von seiten des Pelagius verbunden sein konnten; sagt ja doch auch Chrysostomus und ist es durchaus katholische Lehre: „Befreien von der Fäulnis der Sünde, ist die Wirkung der Kraft Christi (liberare a putredine peccatorum, Christi virtutis est); daß man aber zu denselben nicht wieder zurückkehrt, ist der Sorge und der Mühe der Apostel (also menschlichen Kräften) anvertraut (apostolorum curas est et laboris 15. in Matth.).“ Und noch ausdrücklicher: „Daß die eigenen Sünden begraben sind, ist eine Gabe Gottes (quod peccata propria sepulta sunt, divini esse muneris); daß wir aber nach der Taufe fortfahren, abgestorben zu sein der Sünde, dazu bedarf es unserer Mühe und Arbeit (quod autem secundum baptismum mortui peccato perseveremus, nostri studii opus esse hom. 11. in ep. ad Rom.).“

<sup>1)</sup> De gratia et lib. arb. 6.: „Sed, cum dicunt Pelagiani, hanc esse solam non secundum merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur; illam vero, quae datur in fine, i. e. vitam aeternam, meritis nostris praecedentibus reddi; respondendum . . .“

<sup>2)</sup> L. c. c. 18.: „Dicunt etiam, gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, quae neque est lex nec natura, ad hoc tantum valere, ut peccata praeterita dimittantur; non ut futura vitentur vel repugnantia superentur.“

<sup>3)</sup> 3. Cont. Julian. c. 23.: „Verum tu vestro dogmate non recedis, quo putatis, gratiam Dei per Jesum Christum dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo caritatem in cordibus nostris.“

<sup>4)</sup> De nat. et grat. 34.: „Hanc iste misericordiam et medicinale Salvatoris auxilium, tantum in hoc ponit, ut ignoscat commissa praeterita, non ut juvet ad futura vitanda.“

Freilich fügt Chrysostomus zur letzteren Stelle hinzu: „Und werden wir da höchst wirksam von Gott unterstützt (plurimum etiam ibi nos a Deo adjuvari cernimus).“

Pelagius hält also fest, der Nachlaß der Sünden sei reine, unverdiente Gnade Christi; die Gnade aber des ewigen Lebens sei verdient durch gute Werke unsererseits und könne nur insoweit Gnade genannt werden, als der freie Wille selber in seiner Natur ein Geschenk Gottes sei. Es steht damit in Verbindung, was nach dem Briefe des Hilarius an Augustin die semipelagianischen Massilienser lehrten, welche den natürlichen Kräften des Willens den Glauben zuschrieben und trotzdem meinten, die Gnade werde ohne vorgängige Verdienste verliehen; wogegen Augustin ep. 105 zeigt, daß der Glaube die Verzeihung der Sünden erlangt und somit gewissermaßen als ein (übernatürliches in der Gnade begründetes) Verdienst vorausgeht.

Nehmen wir dazu, daß Pelagius keine durch die Sünde herbeigeführte Schwächung des natürlichen freien Willens kennt, sondern annimmt, der Wille sei der Natur nach ganz gleichermaßen zum Guten zu gebrauchen oder zum Bösen, vollständig kräftig von sich aus sowohl für das Gute wie für das Böse; — so entfällt sich alsbald, daß Pelagius sein Fundament bei der neuen Auffassung der Gnade, wie sie eben angegeben worden als Nachlaß der Sünden, voll und ganz festhält; ja, daß er dasselbe durch diese Behauptung noch vertieft.

Die Sünde ist für Pelagius etwas Außerliches; ebenso wie die Gnade. Ich sündige nicht deshalb, weil ich dem Zwecke meiner Natur zuwiderhandle; sondern ich sündige, weil Gott von außen her Gebote und Gesetze gegeben als deren Belohnung Er ein „ewiges Leben“, einen erhöhten Endzweck nämlich, aufgestellt hat, oder ein „regnum aeternum“, um beim Ausbruche des Pelagius zu bleiben. Das ganze Heilswerk ist dem Pelagius etwas für die Natur Außerliches, ihr an und für sich fremdes. Die Sünde richtet sich auf dieses Außerliche, nämlich daß Gott zum natürlichen Zwecke, wofür die Natur des Willens gut und stark bleibt, etwas Höheres hinzugefügt hat. Zu diesem Höheren giebt Gott seine Gnade; und sündigt man rückfichtlich dieses Höheren, so vergiebt Gott in Christo den Mangel an der Beziehung zum übernatürlichen, höheren Endzweck. Es bleibt dann immer noch die gesunde und kräftige Natur übrig als Princip des Wirkens; und wie sie ihren natürlichen Kräften nach wirkt, danach giebt dann Gott seine Gnade für den Besitz des noch höheren Zweckes.

So erklärt sich wie von selbst die Ausdrucksweise des Irrlehrers und wie dadurch nicht das Mindeste, nach den Worten Augustins, geändert war. Die menschliche Natur ist nichts Anderes wie ein Standbild, das der Besitzer an eine höhere Stelle setzt. Warum setzt er es an eine höhere Stelle? Weil dessen Schönheit ihm gefällt. „Auf Grund der Verdienste in der Natur des Menschen giebt Gott dieser Natur die höhere Stelle der ewigen Herrschaft, beziehungsweise bestimmt sie dazu.“ Nun zieht dieses Standbild einmal das Mißfallen des Besitzers auf sich, etwa weil die Beleuchtung nicht angemessen war; da nimmt er es fort und stellt es an seinen gewöhnlichen Platz. Und gefällt es ihm, so erhebt er es wieder. Sündigt die menschliche Natur, so geschieht dies mit Rücksicht auf die Erhöhung allein, die ihr geworden; nicht mit Rücksicht auf sie selbst und ihren eigenen natürlichen Zweck. Also ist das Vergeben der Sünde, die Wiederaufnahme zu Höherem, einzig und allein Gottes Werk; aber Gott thut es, Er läßt die Sünde nach und erhebt die Natur wieder auf Grund von deren natürlichen Kraft.

Wir sehen hier so recht nun die noch vertiefte Grundlage der Ansicht des Pelagius: Er geht davon aus, die menschliche Natur mit ihrem freien Willen habe von vornherein, aus sich heraus, einen natürlichen, mit der Natur gegebenen Zweck, zu dem ihre Kräfte ausreichen; der sogenannte übernatürliche Zweck sei durch Gottes Barmherzigkeit erst hinzuge treten. Besitzt nämlich die menschliche Natur an sich betrachtet einen ihren Kräften genau entsprechenden natürlichen Zweck, so fließen alle Annahmen des Pelagius wie von selbst aus dieser Hauptquelle.

Denn die Natur des Menschen ist frei. Soll ihr also eine erhöhte Seligkeit zu teil werden, so kann dies nur geschehen mit ihrer Zustimmung. Nicht darf man von vornherein von ihrer Zustimmung absehen. Es darf ihr nicht wie aber Nacht eine höhere Bestimmung vorgeschrieben und die Richtung darauf eine unter Todsünde verpflichtende werden. Will der Mensch diesen höheren Zweck, dann ist derselbe geschuldet seiner Natur, seiner freien Entschlie ßung. Es ist die Gnade nicht ausgeschlossen. Aber diese Gnade findet die freie Entschlie ßung vor und fügt nur äußere Hilfsmittel zu ihr hinzu; sie dient nicht, um die Natur zu durchdringen, sondern um sie wie etwas fertig Stehendes nur höher zu erheben.

Eine vernünftige, freie Natur annehmen, welche einen eigenen natürlichen Endzweck hat, also eine ganz bestimmte, von vornherein vorgezeichnete Richtung für ihr Thätigsein; — und sagen, diese Natur sündige, weil sie einem höheren Endzwecke sich nicht zu wende, von dem sie nichts weiß und um dessentwillen man sie in keiner Weise gefragt hat; — das heißt ebensoviel als eine freie Natur annehmen, die unfrei ist, die nämlich von außen her ihren Zweck vorgezeichnet bekommt; eine vernünftige Natur annehmen, die wie eine unvernünftige behandelt wird, indem der Grund ihrer thätlichen Zweckrichtung ihr unbekannt bleibt.

Dann darf auch eine solche Natur nie Schwächung erfahren. Denn die Stärke einer Natur besteht in der Verbindung mit ihrem Zwecke. Hier aber liegt im Bereiche der Natur selber der Endzweck und noch dazu ist eine derartige Natur „frei“, d. h. von Natur ungehindert in der Verbindung mit ihrem natürlichen Zwecke.

Wir erlauben uns hier, auf einen bereits erwähnten Punkt zurückzukommen. Wir haben oben auseinandergesetzt, wie der freie Wille des Menschen verwundet worden ist durch die Erbsünde. Wir haben mit Bellarmin behauptet, die Natur an sich des Willens sei die nämliche geblieben in ihrem Innern; und nur der Mangel an dem früher Besessenen, was einfach zur Natur nicht gehörte, sei die Verwundung. Jetzt zeigt sich erst recht, wie unsere nach Thomas gegebene Erklärung dieses Mangels und seines Einflusses in die Natur die allein angemessene und ausreichende war.

Denn wie soll denn dies eine „Verwundung“ ergeben, wenn die Natur an sich die nämliche bleibt in ihrer Kraft und nur etwas Außerliches abgeschnitten wird. Dann ist die Natur nicht verwundet, sondern hat höchstens einen Schmutz nicht, den sie früher besaß. Nicht der natürliche Wille ist verwundet, sondern die Hand des Gebers, dessen Gabe der freie Wille vermöge seiner einzig berechtigten Kraft abgeworfen hat; oder kann ich nicht dem Besitze eines Rittergutes, das mir geschenkt worden, rein weil ich so will entsagen und damit wohl den Geber beleidigen, aber zugleich die unüberwindliche Kraft meiner Freiheit zeigen?

Hat aber die Natur von vornherein und ohne weiteres nur diesen einzigen Zweck: den übernatürlichen nämlich oder die Anschauung Gottes;

kann sie nicht anders befriedigt sein als in der Ruhe in diesem Zwecke; besitzt sie mit ihrem freien Willen, „wegen der hohen Würde dieses Zweckes,“ wie Thomas sagt (*propter excellentiam hujus finis*) in sich nicht die Kraft, diesen einzig befehlenden Zweck zu erreichen; ist in ihr nur die ausreichende Kraft vorhanden, zu sehen, wie alles einzelne Gut, was sie mit ihren natürlichen Kräften erfassen und besitzen kann, nicht ihr Endgut sein kann; und muß sie somit von ihrem ganzen Innern aus es als eine vor aller natürlichen Thätigkeit verliehene Gnade betrachten, daß ihr rein durch die Güte des Schöpfers die positive Kraft mitgeteilt worden, um den letzten Endzweck zu besitzen; — dann ist da wahrhaft Sünde gegen die eigene Natur und deren Vollendung; es ist da eine wirkliche Verwundung des freien Willens, die um so Klaffender ist als der Wille in seiner für sich allein betrachteten Natur intakt bleibt und sonach indifferent, vollauf gleichgültig ist gegen alle einzelnen Güter in der Natur und als die Vernunft gleichermaßen, wie vorher, zeigt, es sei in der Natur kein einzelnes Gut, was den Willen, resp. die Natur, befriedigen könnte.

Wir hatten oben gesagt, die Verwundung liege in der Vergrößerung der Schwierigkeiten, die sich zwischen dem natürlichen Willen und dem letzten Endzwecke aufstürmen; nämlich in der Begierlichkeit zumal, die da nach den einzelnen Gütern in unvernünftiger Weise zieht. Dadurch eben wird der Wille in seiner Natur schwach, daß ihm diese seine Natur an sich, die Indifferenz für alles Zeitliche und Begrenzte, ungeschmälert bleibt; der Zug der anderen Kräfte aber zum Zeitlichen und Begrenzten größer wird, der doch überwunden werden muß; — daß er, der freie Wille, von Natur ein Werkzeug bleibt für die Erreichung des letzten Endzweckes, indem er das Ungenügende, das Nichts der natürlichen Güter, zusammen mit der Vernunft, barmherzig und sozusagen naturnotwendig fühlt; — und trotzdem auf der anderen Seite durch die Vermehrung der Kraft in den einzelnen niederen Fähigkeiten gehindert ist, seinen natürlichen Anteil zum einzigen letzten Endzwecke der Natur, zu welcher er gehört, beizutragen.

Da ist wahrhaft Schwäche mit Rücksicht auf den letzten Endzweck, zu dem die Natur nun aus eigener Schuld die ihr einst rein durch Gottes Güte verliehenen Kräfte nicht mehr besitzt und sonach wirklichen Mangel hat d. h. das entbehrt, was sie haben könnte und mußte. Hat die menschliche oder überhaupt vernünftige Natur aber einen eigenen Zweck, zu dem sie die Kräfte besitzt; so kann sie dessen Besitz fordern, sie kann ihn verdienen. Eine Sünde ist dann so recht eigentlich gar nicht möglich. Denn der freie Wille ist ja von Natur mit Kraft ausgerüstet, um seinen Endzweck zu erreichen; erreicht er ihn nicht, so hängt dies von einer äußeren hindernden Ursache ab, wie das Feuer nicht in die Höhe steigt, wenn das Wasser entgegensteht; es besteht dann keine Schuld. Handelt es sich aber um einen hinzugefügten höheren Endzweck, so ist von einer eigentlichen Schuld erst recht nicht die Rede. Denn der Wille ist eben seiner Natur nach im Sinne von Pelagius frei; er steht kraft seiner Natur ganz ebenmäßig dem Guten und dem Bösen, d. h. dem jenem höheren Zwecke nicht Entsprechenden, gegenüber. Es ist einfach sein Recht und er macht davon Gebrauch, wenn er diesen Zweck ablehnt. Er ist schuld an den Folgen; aber das ist keine moralische Schuld, die da entsteht aus Mangel an Berechtigung. Es ist eine Künstler-schuld, insoweit nämlich wenn der Künstler einen Fehler machen will, dies ihm als Künstler nicht angerechnet wird. Deshalb konnte Pelagius leicht den Nachlaß solcher Schuld von seiten Gottes der reinen

Gnade, ohne vorgängiges Verdienst, zuschreiben; das gute und schlechte Handeln im moralischen Sinne ward dadurch nicht berührt, kann mir doch niemand als moralische Schuld anrechnen, wenn ich von einem Rechte Gebrauch mache. Mein freier Wille hat in Folge der natürlichen Freiheit ebensoviel Recht, das Gute zu thun wie das Böse, das dem Befehle Gottes Entsprechende oder Nichtentsprechende. Also liegt im Gebrauche dieses natürlichen Rechtes keine Schuld. Es kann Irrtum da vorhanden sein, aber keine Sünde.

Ist aber die selige Anschauung als einzig möglicher letzter Endzweck mit der Natur bereits von vornherein gegeben, so daß nur in ihm die vernünftigste Natur ruhen kann, so liegt in letzterer kein Moment vor, welches diesen letzten Endzweck als eigene Vollendung fordern könnte; — sondern einerseits ist es eine wahre Schuld, wenn die Natur diesen Zweck nicht erreicht, sobald sie nur ihrer mächtig ist, denn sie schuldet sich selbst diese Vollendung, kann sie doch anders gar nicht glücklich sein; und andererseits ist keine Kraft in ihr, welcher die Erreichung des Zweckes geschuldet wäre, so daß auf Gottes reinste Gnade hier Alles ankommt. Erst kann die Gnade hier mit der Kraft beginnen, um den Zweck zu erreichen; sie tritt in das Innerste der Natur hinein, wie nur immer die schließliche allseitige Vollendung eintreten kann und bethätigt für diese Vollendung alle Kräfte und alles Können der Natur. Und wie so schuldet sich selbst die Natur diesen Endzweck; wie so ist also der Mangel desselben immer eine wirkliche Schuld?

Die Natur der Vernunft selber zeigt genau den Weg, der nicht zu wandeln ist. Sie sagt bei jedem der natürlichen Güter im einzelnen, daselbe könne nicht endgültig befriedigen und somit letzter Endzweck sein; mag es sich um Geld und äußere Güter oder um Gesundheit, Vergnügen, Wissen u. dgl. innere Güter handeln; alle jene Güter, wirklich besessen, bringen das endlose Verlangen nach Mehr mit. So oft der Mensch in einem jener Güter sein Begehren, soweit es seinen freien Entschluß angeht, endgültig festnagelt; in ihm seinen letzten Endzweck sehen und alles Andere demselben unterordnen möchte; — so oft begehrt er eine Schuld gegenüber seiner eigenen vernünftigsten Natur. Die Stimme der Vernunft ruft ihm zu: Nein; dieser beschränkten Wirklichkeit darf nicht das All der Güter untergeordnet werden. Er sinkt dann hinab unter seine Natur mit ihrer Indifferenz. Denn diese hat nur ein „Können“ in sich für solche Schuld, weil der freie Wille in ihr nur Vermögen ist; er aber stimmt der thatsächlichen Schuld zu, er macht sich wirklich schuldig, er schließt gegen die Stimme seiner Vernunft sich und seine Natur ab gegen ihr endgültiges Wohl.

Diese Natur kann dann auch nicht mehr, nachdem sie einmal durch ihren eigenen freien Willen gesunken ist und einem Gute, was dies nicht in Wirklichkeit ist, als dem Endgute sich zugewandt, um ihm Alles unterzuordnen; sie hat, sagen wir, nach eigenem freien Entschlusse nicht mehr die Kraft, nach dieser Seite hin ihre Indifferenz zu wahren, hat sie doch eben dem betreffenden Gute alle anderen Güter endgültig unterordnen wollen. Und somit muß es, soll da überhaupt eine Änderung eintreten, eine über der Natur stehende Kraft sein, welche die Schuld vergiebt; die Seele nämlich losreißt von dem selbst gewählten falschen Endzwecke.

Das ist aber dann kein bloßes Nachlassen, d. h. kein bloßes Nichtanrechnen, wie da, wo man die Natur in sich ihren Zweck haben läßt und der Zweck der seligen Anschauung nur eine von außen kommende, nicht frei gewollte That ist. In diesem letzteren Falle bleibt die Natur mit

ihrem freien Willen immer unangetastet. Sie behält die freie Willenskraft, denn sie hat diese nie verloren oder gemißbraucht; sie hat nur Gebrauch gemacht von dem mit dieser Willenskraft verbundenen Rechte, ebenfugot das Gute zu wählen wie das Schlechte. Da kann also das Nachlassen nur die Wiederherstellung der äußeren Beziehung zum höheren Endzwecke bedeuten und bleibt für die Natur von keinerlei Bedeutung. Es ist da wörtlich wie Augustin sagt: „Pelagius lehrte ein Nachlassen der Sünde ohne Verdienst; aber damit war keine Kraft verbunden, um das Gute fürderhin zu wirken oder die Gefahren zu überwinden.“ Diese Kraft blieb in der Natur und bildete den Maßstab oder den positiven Grund, an den die Gnade anknüpft.

Dagegen ist es anders, wenn die vernünftige Natur mit ihrem freien Willen nur den einzigen Zweck der seligen Anschauung hat, zu welchem keinerlei Kraft in ihr sich findet. Hat sie dann durch die Sünde die bereits empfangene, über die Natur hinausgehende, Kraft verloren, oder sich unwürdig gemacht, dieselbe zu empfangen; so kann kein Nachlassen der Sünde eintreten, ohne daß damit notwendig von neuem die Kraft verbunden wäre für die Erreichung des Zweckes, nämlich die Sünde zu meiden und die Schwierigkeiten zu überwinden. Eine reine Natur ist eben, soweit es auf das bewußte Thätigsein ankommt, unmöglich; denn da ist kein bloßes „Können“ mehr, sondern da ist ein festes, endgültiges Anhängen entweder an ein Scheingut, dem als Endzweck alles andere Gute untergeordnet wird — und das ist Schuld; oder an das wirkliche Allgut — und da ist die Gnadenkraft in der Seele. Die Schuld des Menschen besteht nicht darin, daß er etwas nicht gethan, wozu die Gnadenkraft nötig war. Nichts in der Natur kann fordern die Gnadenkraft. Vielmehr besteht die Schuld darin, daß er einem beschränkten Gute anhängt als Endgut und diesem alles Andere unterordnet, trotzdem die eigene Vernunft ihm sagt, dies sei gegen seine auf Endloses gerichtete Natur; und trotzdem der freie Wille von Natur indifferent ist gegenüber allen und jeden natürlichen Gütern und somit von ihm aus vermöge seiner Natur keine Entscheidung gegeben erscheint. Die Schuld des Menschen richtet sich rein auf die Natur und gründet auf der Natur; während das endgültig positiv Gute von vornherein auf der Gnade beruht.

Darin liegt aber durchaus kein Widerspruch, daß so, um gut und verdienstvoll zu wirken, in den freien Willen die Gnadenkraft von vornherein und vor Allem eintreten, daß sie in erster Linie den freien Willensbeschluss verursachen und innerlich kräftigen muß. Der Endzweck ist ja jeder Natur von vornherein gegeben; und die Kraft, die mit dem Endzwecke verbindet, muß demnach aller anderen Kraft zuvorkommen und sie bethätigen; gerade so wie das Sehen als der Zweck des Auges den ganzen Bau desselben und die Organisierung darin regelt und bethätigt. Ist also der Endzweck einer Natur das unendliche Allgut, so kann es gar nicht anders sein als daß, sowie dieser Zweck selber das Innere dieser Natur beherrscht so auch die mit ihm verbindende Kraft alle Kräfte der Natur durchdringt und nicht der Abschluß, das Verdiente, sondern das Princip, der Ausgangspunkt alles Verdienstes und aller entsprechenden Thätigkeit ist.

Die Natur selber weiß mit Notwendigkeit darauf hin. Denn sie ist von diesem Allgute geschaffen worden. Dessen Kraft also kam ihr durchaus zuvor im Erschaffen; und so viel hat eine jede Natur und auf jener Stufe steht sie, wo der Erschaffer frei sie hinstellen wollte. Hat sonach eine Natur ihre Vollendung nicht in einer anderen und nicht in der Gesamtheit von allen

Naturen, wie dies bei der vernünftigen der Fall ist; so existiert eben in der ganzen Natur keine Kraft, um sie mit ihrem Zwecke und ihrer Vollendung zu verbinden. Und da die vom Endzweck ausgehende Kraft immer die erstbestimmende ist, wie beim Bau eines Wohnhauses z. B. der Zweck des Wohnens Alles bestimmt; so muß diese Kraft einerseits über aller Natur sein und andererseits aller Thätigkeit der natürlichen Kräfte bestimmend vorausgehen.

Danach läßt sich die Vertiefung des Fundamentes für die Lehre des Pelagius in folgenden zwei Punkten zusammenfassen: 1. Pelagius nimmt einen selbständigen Endzweck der menschlichen Natur im Bereiche der Natur an; und erkennt somit in der Sünde keinen Abfall von der eigenen Natur, sondern nur von einer äußerlich zur Natur hinzugefügten Erhöhung der Natur; — 2. Pelagius will, daß die Indifferenz des Willens eine positive Kraft, daß sie die natürliche Indifferenz sei, die es von Natur in sich habe, sich nach rechts oder nach links, zum Guten oder zum Bösen *ex aequo* wenden zu können; so zwar daß, wenn der freie Wille sich zu etwas Schlechtem entschließt, dies kein Abfallen von seinem Zwecke ist, kein Mißbrauch; sondern, soweit es die Kraft des freien Willens angeht, ein ebenso berechtigter Gebrauch wie die Zuwendung zum Guten. Dies drückt Pelagius noch besonders aus mit den Worten: <sup>1)</sup> „Da Gott die vernünftige Kreatur mit der Gabe des freiwillig gethaenen Guten und mit der Macht des freien Willens beschenken wollte, indem er das betreffende Vermögen, sowohl nach dem Guten als nach dem Bösen hin, dem Menschen einprägte, machte Er, daß dem Menschen zu eigen zugehörte was derselbe wolle, damit der Mensch, mit der Fähigkeit sowohl für das Gute wie für das Böse begabt, von Natur aus berechtigt sei für Beides und Beides könne, daß er entweder nach der einen oder nach der anderen Seite sich hinneige . . . Es ist nämlich in unseren Seelen eine gewisse, daß ich so sage, natürliche Heiligkeit, welche, wie auf dem Richterstuhle thronend, urteilt über das Gute und Böse; und die da sowohl die ehrbare tugendhafte Thätigkeit begünstigt als auch die schlechten Werke verdammt.“

Und dies bestätigt so möglich noch ausdrücklicherer Weise Julianus: <sup>2)</sup> „Wir sagen, durch die Sünde werde im Menschen nicht der Zustand der Natur geändert, sondern nur die Beschaffenheit des Verdienstes d. h. in der Weise, daß im Sünder eine derartige Natur des freien Willens sich finde, kraft deren er von der Sünde ablassen kann; dieselbe nämlich, die in ihm war, kraft deren er von der Gerechtigkeit abweichen konnte.“

Die Sünde also ist keine Schwächung des freien Willens selber; ist mit Bezug auf ihn kein Fallen. Der Zweck der Natur bleibt immer derselbe, mit Bezug auf ihn giebt es kein Fallen. Da dient die Freiheit,

<sup>1)</sup> Ad Demetriad.: „Volens Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere, et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium ejus fecit esse, quod velit, ut boni ac mali capax, naturaliter utrumque posset, et ad alterutrum voluntatem deflecteret . . . Est enim in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dicam, sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium; et ut honestis rectisque actibus favet ita sinistra opera condemnat etc.“

<sup>2)</sup> Aug. lib. 2. Op. imp. c. 94.: „Nos dicimus, peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem i. e. et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest et a peccato desinere, quae fuit in eo, ut posset a justitia deviare.“

welche ja nach Pelagius wesentlich in der Indifferenz besteht, mit eben dem Rechte dem Guten wie dem Bösen. Letztere Differenz ist für den Menschen nur eine äußerliche, nämlich auf einen zu der bestehenden Natur und ihrem Zwecke hinzugefügten Zwecke beruhende. Will der freie Wille das Gesetz Gottes, was zum ewigen Leben führt, nicht; so macht er bloß rechtmäßigen Gebrauch von seiner Freiheit und bleibt immerhin seiner Natur getreu. Das ganze christliche Leben wird da zum Außenwerk. Verfolgen wir die weiteren Stufen der Gnade bei Pelagius.

Nr. 74.

Dritte Stufe der Gnade: das Gesetz und das Beispiel Christi.

„Wenn man anfängt,“ so Augustin,<sup>1)</sup> „sie (die Pelagianer) zu drängen, wie sie so vermessen sein können, zu behaupten, daß dies Alles geschehen kann ohne göttlichen Beistand, weichen sie aus; sie wagen dies nicht so nackt auszusprechen, denn sie sehen selber das Gottlose und Unerträgliche ihrer verkehrten Lehre. Sie sagen dann, dies geschehe aus diesem Grunde nicht ohne göttlichen Beistand, weil sowohl mit freiem Willen Gott den Menschen begabt hat als auch weil Er ihm das Gesetz gegeben und seine Gebote, damit er wisse, wie er zu leben habe.“

Die Pelagianer hatten zugegeben, der Nachlaß der Sünden sei unverdient; nicht allein also das freie Willensvermögen habe der Mensch durch Gottes Güte erhalten und nicht dies allein sei Gnade des Schöpfers, sondern auch die Sünden würden aus reiner Gnade und nicht auf Grund von Verdiensten nachgelassen; „denn was für Verdienste hätten denn die Sünder?“ fragte Augustin (op. 105.). Verstanden nun die Pelagianer unter dem Nachlasse der Sünde eine den Willen selber im Innern heiligende Kraft, vermöge deren man das Gute thun und die Schwierigkeiten überwinden könne; denn darauf kommt es doch an, daß man die Sünden fürderhin meide? Und mehr ist es doch jedenfalls, das Gute zu thun, was den Himmel verdient; wie das Böse nicht haben, was die Hölle verdient. War ihr Nachlaß der Sünden wirklich „Gnade“ d. h. übernatürliche, den Willen durchbringende Kraft; so mußten sie solche um so mehr für das Größere, Höhere annehmen als sie dieselbe für das Niedrigere zu beanspruchen vorgaben. Darauf erwiderten die Pelagianer: Allerdings sei Gnade notwendig, um gut zu leben; und sie erkannten dieselbe an im Gesetze und in den Geboten, die Gott gegeben. Augustin weist einen solchen Mißbrauch des Wortes „Gnade“ ebenso zurück wie den ersten, wo die Pelagianer die Natur des freien Willens als „Gnade“ bezeichnen: Dies geschieht „sine ope divina“, sagt er oben. Und:<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> De spiritu et litt. c. 2.: „Cum urgeri coeperint, quomodo id praesumant asserere fieri sine ope divina, reprimunt se, nec hanc vocem audent dimittere, quoniam vident, quam sit impia et non ferenda: sed ajunt, ideo ista sine ope divina fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio et dando praecepta ipse docet, quemadmodum sit homini vivendum.“

<sup>2)</sup> L. c.: „Neque quisquam, cum verecundatus fuerit dicere per nos ipsos fieri nos justos, quia videt, hoc a fidelibus et piis credi non posse cum dicitur: ad hoc se convertat, ut dicat, ideo sine operatione gratiae Dei

„Wenn jemand sich schämt zu sagen, er werde durch sich selbst gerecht, weil er sieht, daß dies von den Gläubigen und den Dienern Gottes nicht geglaubt werden könne, falls es gesagt wird; so soll er sich nicht dazu hinstellen, daß er spreche, er werde deshalb ohne das Einwirken der Gnade gerecht, weil Gott das Gesetz gegeben, seine Lehre geoffenbart, gute Gebote vorgeschrieben hat.“

Pelagius selber brückt sich über diesen Punkt folgendermaßen aus: <sup>1)</sup> „Durch das Gesetz wird der Natur der frühere Glanz zurückgegeben. . . . Solange die Natur noch in frischem Gebrauche und die menschliche Vernunft durch die lange Gewohnheit der Sünde noch nicht wie mit einem gewissen Rebel umzogen war, war die Natur ohne Gesetz gelassen worden. Nachdem sie jedoch die Sünden bedeckt hatten und die Unwissenheit wie ein Rost sie angestekt, wendete der Herr die Feile des Gesetzes an, damit sie, die Natur nämlich, durch dessen häufige Ermahnung geschliffen werde und zu ihrem alten Glanze zurückkehre.“

Es ist klar, nach dem in den beiden vorhergehenden Nummern Gesagten, daß mit dem Gesetze keine eigentliche Gnade von Pelagius gemeint sein kann. Die Natur selber bleibt unberührt mit Rücksicht auf ihren natürlichen Zweck. Nur die Beziehung auf den ihr vom Schöpfer angebotenen höheren Zweck wird durch die Sünde schwächer; und „rostet die Natur so ein in Unwissenheit,“ „ist sie wie mit einem Rebel von Unwissenheit umhüllt.“ Ist demnach die Sünde nachgelassen und so die äußere Beziehung zum höheren Endzwecke hergestellt, so folgt die gleichfalls äußerliche Entfernung der Unwissenheit rücksichtlich dieses Zweckes durch das Gesetz. Die eigentliche Gnade aber soll für die Natur selber notwendig sein, sie soll die Natur selber stärken und fähig machen für die Verbindung mit dem Endzwecke. Das kann jedoch nur geschehen, vorausgesetzt daß dieser Endzweck der Zweck und zwar der einzige eigentliche Zweck der Natur selber ist, daß diese letztere in nichts ihre schließliche Vollendung und somit ihre ausreichende Bethätigung findet als in dem besagten letzten Endzwecke, zu welchem hin die Natur in sich keine Kraft und den sie doch um vollendet zu werden notwendig hat. In diesem Falle allein ist die Gnade wahrhaft innerlich, sie vollendet und bethätigt die Natur und ist durchaus notwendig; denn so notwendig und innerlich für die Natur ihr letzter Endzweck, d. h. ihre allseitige Vollendung ist, so notwendig und innerlich ist für sie die Gnade.

Bei Pelagius läßt das Gesetz immer die letzte Entscheidung beim Willen; denn dessen Natur ist die Indifferenz und diese Natur bleibt, solange der Wille frei ist, unberührt: „Die Lehre im Gesetze Gottes,“ so Pelagius (bei Aug. de sp. et lit. 2.), <sup>2)</sup> „steht dem Menschen bei; denn sie

nos justos esse posse, quia legem dedit, quia doctrinam instituit, quia bona praecepta mandavit.“

<sup>1)</sup> Ad Demetr. ap. Aug. IV. ad Bonifacium c. 5.: „Lege velut limâ natura expolitur, et fulgori pristino redditur . . . Quamdiu recentioris adhuc naturae usus viguit, nec humanae rationi velut quandam caliginem longus usus peccandi obduxit, sine lege dimissa est natura; ad quam Dominus nimis jam vitulis obrutam et quadam ignorantiae rubigine infectam, limam legis admovit, ut hujus frequenti admonitione expoliretur et ad suum posset redire fulgorem.“

<sup>2)</sup> In eo utique (doctrina legis) adjuvat, quod docendo auferit ignorantiam, ut sciat homo, in operibus quid evitare et quid appetere debeat, quo

nimmt die Unwissenheit fort, damit der Mensch wisse, was er in seinen Werken zu thun und was er zu meiden habe; sie zeigt den Weg, welchen der von Natur eingepöragte freie Wille einschlagen muß, wenn er in Enthaltbarkeit, fromm und gerecht leben und verdienen will, um zu dem seligen ewigen Leben zu gelangen.“ Und, so wieder Pelagius (bei Aug. I. de grat. Christi 33.): „Wir bekennen so einen freien Willen, daß wir behaupten, er bedürfe immer des Beistandes Gottes;“ wozu Augustin bemerkt: „Er kann nämlich antworten, unter dem Beistande Gottes verstehe er das Gesetz oder das Beispiel Christi.“ „Als nämlich,“<sup>1)</sup> so Pelagius bei Augustin (de pecc. orig. c. 26.), „die Gewohnheit der Sünde allzusehr überhand genommen und das Gesetz wenig half für die Genesung von selbiger, kam Christus und, wie bei einer im höchsten Grade verzweifelten Krankheit, stand Er als Arzt in eigener Person bei und nicht durch seine Schüler.“

Pelagius bestimmt dann (Aug. I. de gratia Christi, c. 38.) weiter die Gnade Christi und unterscheidet sie von der Natur. Bei dieser Unterscheidung erscheint so recht die Auffassung des Pelagius vom freien Willen, wie wir sie oben hingestellt haben. Seine eigentliche Natur ist die gleichmäßigste Indifferenz, worin kein Unterschied besteht, mag er sich zum Bösen wenden oder zum Guten. Er macht in jedem Falle bloß Gebrauch von seiner Natur. Deshalb kann auch Nichts dieser Natur zuvorkommen; denn all solcher Einfluß würde diese Indifferenz von vornherein stören. Des Menschen Thätigkeit muß vorgehen. Er muß sehen, was ihm zukünftig ist. Er muß urteilen und entscheiden. Es muß darum Christus zuvörderst wirklich da sein in der Welt; der Glaube an den kommenden Heiland kann nichts ausrichten. Der Heiland muß in seiner Lehre und in seinem Beispiele vom Menschen betrachtet werden können, damit Er so des Menschen Entscheidung beeinflusse:\*) „Wir verstehen,“ sagt Pelagius, „unter dem natürlich Guten oder dem Gut der Natur das, was wir bei der Erschaffung erhalten haben; unter der Gnade Christi verstehen wir dasjenige Gute, welches sich ergibt, wenn wir Christi Beispiel anschauen;“ wozu Augustin hinzusetzt: „als ob die Sünde nicht nachgelassen worden wäre denen, die unter dem Gesetze standen oder stehen, weil sie das Beispiel Christi entweder nicht gesehen haben oder nicht glauben.“

So unterscheidet dann nach Kap. 41. Pelagius: „den Beistand des Gesetzes und der Lehre, der auch zur Zeit der Propheten gewesen sei;

per liberum arbitrium naturaliter insitum viam demonstratam ingrediens, continenter et juste et pie vivendo ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur.

<sup>1)</sup> Non igitur, sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus, dicentes primum vixisse justos homines sub natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Ex natura, scilicet ab Adam tam longa aetate qua lex nondum data erat: tunc enim, ajuat, duce ratione cognoscebatur Creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege litterae, sed naturae. Verum vitiatibus moribus (inquunt), ubi coepit non sufficere natura tam decolor, lex ei addita est, quae velut lima fulgori pristino, detrita rubigine, redderetur. Sed posteaquam, sicut disputat, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valet, Christus advenit, et tanquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per seipsum medicus ipse subvenit.

<sup>2)</sup> Naturae bonum intelligamus, quod, cum crearemur, accepimus; gratiae autem, cum Christi intuemur exemplum — tanquam peccatum non indultum fuerit eis qui sub lege fuerunt vel sunt, quia exemplum Christi non habuerunt sive non credunt.

und den Beistand der eigentlichen Gnade, die so recht im eigentlichen Sinne so genannt wird und im Beispiele Christi besteht.“

Hieraus können wir gemäß dieser Stufe der Gnade den Irrtum des Pelagius dahin zusammenfassen: Die thatsächliche Indifferenz des Willens bildet die Vorbedingung für das Einwirken oder den Einfluß der Gnade; der Mensch sieht sich aktuell zwischen das Beispiel Christi als der Vollendung des Gesetzes gestellt und der Stimme der Sünde und wägt ab zwischen beiden Seiten; seine Indifferenz als eine thatsächlich geäußerte geht vorher dem Einflusse der Gnade. Der Wahrheit gemäß aber, wie Augustin sie verteidigt, bethätigt die Einwirkung der Gnade den indifferenten Willen und so fließt wie aus einem einzigen Princip aus dem Einwirken der Gnade in den Willen dessen, des Willens, thatsächlich geäußerte Indifferenz. Der Einfluß der Gnade macht den Willen thatsächlich frei, der früher bloß dem Vermögen nach frei war. Deshalb unterscheidet Augustin, wie wir gleich sehen werden, die „Möglichkeit“, den „Willen“ und die „Thätigkeit“ selber; die *possibilitas*, *voluntas*, *actio*. Er erkennt an, daß Pelagius eine Gnade annehme, die für das Gute die Möglichkeit erhöht; aber er weist es zurück, daß Pelagius eine Gnade annehme, die den Willen selber dessen Natur nach bethätigt, also zu einem thatsächlich indifferenten macht; und die somit die erste Ursache des guten Aktes sei.

Pelagius aber ging in dieser Erhöhung der Möglichkeit, das Gute zu thun, noch weiter. Er erhöhte sie nicht nur durch das Gesetz und das Beispiel Christi, was Beides rein außen ist; sondern auch durch die innere Erleuchtung der Vernunft, die wohl im Menschen, aber außerhalb ist mit Rücksicht auf den Willen.

## Nr. 75.

### Der vierte Grad der Gnade: die Erleuchtung der Vernunft.

Wie versteht Pelagius diese Gnade?<sup>1)</sup> „Gott sieht uns bei vermittelst seiner Lehre und seiner Offenbarung, wenn Er die Augen unseres Herzens öffnet; wenn Er uns, damit unser Sinn nicht mit Vergänglichem, Gegenwärtigem beschäftigt sei, das Zukünftige enthüllt; wenn Er die Nachstellungen des Teufels uns offen vorlegt; wenn Er uns mit der reichhaltigen und unaussprechlichen Gabe der himmlischen Gnade erleuchtet. Wer so spricht, leugnet der nach Deiner Meinung die Gnade? Bekennst er nicht vielmehr Beides: den freien Willen und die Gnade Gottes?“

Und später:<sup>2)</sup> „Diese Gnade macht Gott an durch die Größe der gehofften Herrlichkeit und die Verheißung von Belohnungen; wenn Er durch die Offenbarung seiner Weisheit den staunenden Willen zur Sehnsucht nach Gott entzündet, wenn Er uns nahelegt Alles, was gut ist.“

<sup>1)</sup> Aug. I. de gratia Christi 7.: „Adjuvat nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias, dum nos multififormi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat. Qui haec dicit, gratiam tibi videtur negare? An et liberum arbitrium et Dei gratiam contuetur?“

<sup>2)</sup> C. 10.: „Hanc gratiam Deus futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, dum nobis suadet omne, quod bonum est.“

In zweifacher Weise kann diese Ausdrucksweise des Irrelehrers verstanden werden: 1. Dahin, daß Gott uns die Herrlichkeit der ewigen Herrschaft ankündigen läßt und ebenso die Schrecklichkeit ewiger Strafen, sowie die Wunder seiner Barmherzigkeit und Weisheit und damit unsere Vernunft anregt zum selbstthätigen Nachdenken; — diese Auffassung siesle im Grunde mit dem dritten Grade der Gnade zusammen; es wäre der Glanz des Gesehes, welcher da Gnade genannt würde. 2. Dahin, daß Gott innerlich die Vernunft erleuchtet und ihr es durch erhöhtes Licht erleichtert, den Willen zum Guten zu bewegen; in diesem Sinne nimmt Augustin die genannte Gnade, wenn er sagt: <sup>1)</sup> „Lesen mögen sie also und verstehen, anerkennen und eingestehen, daß nicht vermittelst des Gesehes und der Lehre, welche von außen her in die Seele hineintönt, sondern durch im Innern waltende, verborgene, durch wunderbare und unaussprechliche Gewalt Gott der Herr wirke in den Herzen der Menschen nicht nur wahre Offenbarungen, sondern auch die guten Willensentschließungen.“

Damit drückt Augustin deutlich genug aus; Pelagius habe auch Wirkungen der Gnade im Innern der Vernunft angenommen: nämlich wahre Offenbarungen (*veras revelationes*); aber nicht habe er anerkennen wollen, daß die Gnade „gute Willensentschließungen“ wirke (*bonas voluntates*). Pelagius aber nannte dies „Gutes wirken“, „Heiliges wirken“ in uns, wenn Gott in der Vernunft den Gegenstand des Heiles vorstellt und von da her den Willen beeinflusst. <sup>2)</sup> „Gott wirkt in uns, daß wir wollen (vgl. Phil. 2, 13.), was gut ist; daß wir wollen was heilig, wenn Er uns, die wir gleich den stummen Tieren nur dem Gegenwärtigen anhängen und nur das Vergängliche lieben, durch die Größe der Herrlichkeit und durch den Hinweis auf den Lohn entzündet.“

Trotzdem weicht, auch mit dieser Gnade, Pelagius nicht im mindesten von seinem Fundamente ab. Im Gegenteil; da Pelagius mit derselben das Gebiet, in welchem der freie Wille zu entscheiden hat, erweitert, zeigt er zugleich die Größe und Stärke der freien Willenskraft, die auch dafür genügt, wenn „der Herr selber die Größe des Lohnes in der Vernunft vorlegt und dadurch den Willen entzündet.“ Denn je weiter die Indifferenz sich erstreckt, desto größer muß sein die Kraft des Willens, welche darüber entscheiden soll: „Nur in die Kenntnis und in das Verständnis setzen sie diese Gnade,“ sagt Augustin gegen Julian (1. operis imp. c. 95.); „die andere, die wahre Gnade, wodurch der Wille selbst unmittelbar und an und für sich, nicht auf Grund der Erleuchtung in der Vernunft, in Thätigkeit gesetzt wird (*qua voluntas ipsa proxime ac per se movetur*), leugneten sie, denn sie würde ebensoviel sein wie der Freiheit feindliche Notwendigkeit.“

Daraus folgt, daß die Pelagianer der Ansicht waren: <sup>3)</sup> 1. „die freie

<sup>1)</sup> L. c. cap. 24.: „Legant ergo et intelligant, intneantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta, mirabili atque ineffabili potestate, operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes sed etiam bonas voluntates.“

<sup>2)</sup> De gratia Christi cap. 11.: „Operatur in nobis velle quod bonum est, velle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, mutorum more animalium tantummodo praesentia diligentes futurae gloriae magnitudine et praemiorum sollicitatione succendit.“

<sup>3)</sup> Aug. ep. 89.: „Illud quod dicunt, sufficere homini liberum arbitrium ad Dominica praecepta implenda, etiamsi Dei gratia et Spiritus sancti dono

Willenskraft genüge dem Menschen, um Gottes Gebote zu halten; auch wenn sie durch keinerlei Beistand Gottes und durch keine Gabe des heiligen Geistes unterstützt werde.“ Der freie Wille genügt. Denn weder war es in seiner Gewalt, sich diesen Beistand Gottes in der Vernunft oder im Geseze und in der Lehre zu verschaffen, so daß er dafür nicht verantwortlich war; noch wurde durch diese Erleuchtung der Vernunft vorausgesezt, daß sie kaum das Mindeste hinzugefügt zu des Willens eigenen Kraft, vielmehr ward diese erst in ihrer Tragweite dadurch gezeigt. Die Pelagianer waren der Ansicht, 2. der Wille des Menschen bestehe immerdar, sowohl im Stande der gefallenen wie im Stande der schuldblosen Natur, im vollkommenen Gleichgewichte und neige nicht stärker zum sinnlichen, der Vernunft widersprechenden Ergößen hin wie zum vernunftgemäßen Gute; ist ja der freie Wille stark genug, um selbst über das durch die Weisheit Gottes und durch die von oben her erleuchtete Vernunft vorgelegte Gute zu entscheiden.

Deshalb sagt Prosper im Briefe an Augustin (vor dem Buche de praedestinatione Sanctorum): <sup>1)</sup> „Nach ihnen hat der Wille ebenso großes Vermögen zum Guten wie zum Bösen; und die Seele bewegt sich mit gleichem Rechte zu den Lastern wie zu den Tugenden.“

Und Augustin bemerkt, was wir oben bereits hervorgehoben, daß die Pelagianer die Freiheit im allgemeinen beschränkten auf die gleiche Gewalt, auf die absolute Indifferenz rücksichtlich des Guten und des Bösen; oder daß der Mensch ebenso das Gute wie das Böse wollen könne; und zieht denselben Schluß, den wir gezogen haben: <sup>2)</sup> „Wenn frei nicht ist, wer nicht gleichermaßen Beides wollen kann (das Gute und das Böse); so ist Gott nicht frei, der das Böse nicht wollen kann, von dem du gesagt, Gott kann nicht anders sein wie gerecht. So lobst du also Gott, daß du Ihm seine Freiheit nimmst.“ Darum erklärt im selben Sinne Anselm (de lib. arbit. c. 1.): „Weil der freie Wille in Gott und in den guten Engeln nicht sündigen kann, gehört dies nicht zur Begriffsbestimmung des freien Willens, daß derselbe sündigen kann.“ (Quoniam liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad definitionem liberi arbitrii posse peccare.)

Thomas lehrt sonach mit Recht: <sup>3)</sup> „Zum Wesenscharakter des freien Willens gehört es nicht, daß er sich indifferent verhält zum Guten und zum Bösen; denn an und für sich ist der freie Wille auf das Gute ge-

ad opera bona non adjuvetur, omnino anathematizandum est, et omnibus execrationibus detestandum. (Cf. concil. Carthaginense apud Aug. ep. 90.)

<sup>1)</sup> Quantum quisque ad malum, tantundem habere facultatis ad bonum: parique momento animus se vel ad vitia vel ad virtutes movere.

<sup>2)</sup> Contra Julian. op. imp. p. 105.: „Si liberum non est nisi quod duo potest velle; liber ergo Deus non est qui malum velle non potest, de quo ipse dixisti, Deus esse nisi justus non potest. Siccine laudas Deum ut ei auferas libertatem?“

<sup>3)</sup> 2. dist. 25. q. 1. art. 1. ad II.: „Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis. Nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cum non sit electio aut voluntas nisi boni aut apparentis boni. Et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit; et hoc Deo convenit; bona enim, quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.“

richtet, ist ja eben das Gute der Gegenstand des Willens. Nur also wegen eines Mangels, der als etwas Gutes aufgefaßt worden, richtet sich der Wille auf das Böse; da Gegenstand des Wählens ist einzig das Gute oder was den Anschein des Guten hat. Wo demnach der freie Wille auf der Spitze der Vollkommenheit ist, kann er gar nicht auf das Übel sich richten. Dies aber gehört zur Freiheit des Willens, daß er eine Handlung machen kann oder nicht machen kann. Und dies kommt Gott zu. Denn das Gute was Er thut, kann Er auch nicht thun; nur nichts Böses kann Er thun.“

Nr. 76.

Die fünfte Stufe der Gnade bei Pelagius: die im Willen.

Wir nähern uns hier der entscheidenden Frage, welche Gnade Pelagius präcis geleugnet hat und warum er sonach unter die Häretiker zählt. Wir führen zuerst orientierende Stellen an:

a) Orientierende Stellen:

Daß die Pelagianer noch weiter eine auf den Willen oder auf die ganze Seele bezügliche Gnade annahmen, geht aus folgendem Aussprüche Julians hervor: <sup>1)</sup> „Wir bekennen also eine vielfache Gnade Christi. Und zwar ist dies die erste Gabe, daß wir aus Nichts etwas geworden sind; die zweite daß wir, wie wir die bloß lebenden Wesen durch den Sinn, so die sinnbegabten Wesen durch die Vernunft überragen, welche der Seele eingepreßt ist, damit durch sein Bild uns der Schöpfer bekannt würde. Dahin gehört ebenso die uns verliehene Würde des freien Willens. Zu dieser Gnade rechnen wir auch die stete Fortsetzung der Wohlthaten, die der Herr uns erwiesen. Die Gnade selber hat nun als dritte Gabe das Gesetz zum Beistande gesandt, das da von Gott die Aufgabe erhielt, daß es das Licht der Vernunft, was die Beispiele der Bosheit abgestumpft hatten und die Gewohnheit der Sünden, durch vielfache Ermahnungen und Ermunterungen verscharfe und durch die Einladung zu ewiger Herrschaft unterhalte. Um dieser Gnade die Vollendung zu geben, hat das göttliche Wohlwollen gewartet, damit es als vierte Gabe das Wort Fleisch annehmen ließe.“ Und nun fügte der Irlehrer über die Taufe hinzu: „Diese Gnade also, welche in der Taufe nicht allein die Sünden nachläßt, sondern zugleich mit dieser Wohlthat des Nachlassens die Seele erhebt, an Kindesstatt

<sup>1)</sup> Apud August. I. op. imp. c. 92. p. 138.: „Gratiam ergo Christi multiplicem profitemur. Hoc primum munus ejus est, quod facti ex nihilo sumus; secundum, quod, ut viventibus sensu, ita sentientibus ratione praestamus, quae impressa est animo, ut Conditoris imago doceretur. Ad cujus aequae respicit dignitatem arbitrii concessa libertas. Ipsi etiam gratiae, beneficiorum, quae nobis praestare non desinit, augmenta reputamus. Ipsa gratia legem in adiutorium misit, quae a Deo expectabat officium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret atque invitato suo fovebat. Ad istius ergo gratiae l. e. divinae benevolentiae, quae rebus causam dedit, plenitudinem expectavit ut Verbum caro fieret . . . Haec ergo gratia, quae in baptismo non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehit et adoptat et consecrat; haec, inquam, gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium.“

annimmt und weicht; diese Gnade, sage ich, macht eine Änderung im Verdienste der Schuldigen, nicht aber macht und begründet sie den freien Willen.“

Wie beschaffen diese fünfte Stufe der Gnade war und wie beschaffen sie nicht war, werden folgende Stellen lehren. Die erste nächstfolgende Stelle führt uns im allgemeinen darin ein, was denn eigentlich Pelagius für einen Irrtum in seiner Gnadenlehre beging:

1) „Da nun Pelagius,“ so Augustin, „Dreierlei aufstellt und unterscheidet, wodurch die Gebote Gottes erfüllt werden, nämlich die Möglichkeit oder das Können, den Willen und den wirklichen Akt: die Möglichkeit oder das Vermögen im Menschen, wodurch er gerecht sein kann; den Willen, wonach er gerecht sein will; den Akt oder die Thätigkeit, wonach er thatsächlich gerecht ist; — so bekennet er, daß das Erste von diesen Dreien, d. i. die Möglichkeit, vom Schöpfer verliehen sei unserer Natur, und sonach nicht in unserer Gewalt stehe, vielmehr wir immerdar gerecht sein können, auch wenn wir es nicht wollen; daß die zwei anderen Dinge aber, d. i. der Wille und der Akt, uns gehören, und so teilt er sie uns zu, daß sie einzig und allein nur von uns kommen können. Die Gnade Gottes steht nach ihm nicht dem Willen und dem Akte bei; diese beiden seien vielmehr durchaus in unserer Gewalt. Sie steht dem bei, was nicht in unserer Gewalt ist, dem Möglichsein; als ob der Wille und der Akt, das, was also in unserer Gewalt ist, so kräftig wäre, um das Böse nun thatsächlich auch zu meiden und das Gute nun thatsächlich auch zu thun, daß da es eines Beistandes von seiten Gottes nicht bedürfe; — Jenes aber, was uns von Gott verliehen worden, so schwach und ohnmächtig sei, d. i. das Vermögen, daß dafür ein steter Beistand Gottes erfordert ist.“

Im folgenden Kapitel führt Augustin den Pelagius selber als folgendermaßen sprechend ein: 2) „Wir unterscheiden diese drei Dinge und stellen aus

1) De gratia Christi c. 8.: „Cum tria constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, actionem: possibilitatem scilicet, qua potest homo esse justus; voluntatem, qua vult esse justus; actionem, qua justus est: horum trium primum, i. e. possibilitatem, datam consistetur a Creatore naturae nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere, etiamsi nolimus: duo vero reliqua, i. e. voluntatem et actionem, nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut nisi a nobis non esse contendat. Denique gratia Dei non ista duo, quae nostra omnino esse i. e. voluntatem et actionem, sed illa, quae in potestate nostra non est et nobis ex Deo est, i. e. possibilitatem perhibet adjuvari; tanquam illa quae nostra sunt, hoc est voluntas et actio, tam sint valentia ad declinandum a malo et faciendum bonum, ut divino adjutorio non indigeant; illud vero quod nobis ex Deo est, sic sit invalidum, i. e. possibilitas, ut semper gratiae adjuvetur auxilio.“

2) Nos sic ista tria distinguimus et certum velut in ordinem digesta partimur: Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse; posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvet semper auxilio: quod vero homo potest velle bonum atque perficere solius Dei est . . . Ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere et cogitare, illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat: quod vero bene vel agimus vel loquimur vel cogitamus, nostrum est, qui haec omnia vertere etiam in malum possumus.

St. Thomas v. K. theol. Summa, VIII.

ihnen eine unverrückbare Ordnung her: An die erste Stelle setzen wir das Können, an die zweite das Wollen, an die dritte das Thatfächlichsein. Das Können findet sich nach uns in der Natur, das Wollen im freien Willen, das Thatfächlichsein in der Wirkung. Das Erste davon, nämlich das Können, geht so recht eigentlich auf Gott zurück, der es seiner Kreatur verliehen. Die zwei anderen Dinge, d. h. das Wollen und das Thatfächlichsein, sind auf den Menschen zu beziehen, weil sie aus dessen freiem Willen fließen. Also im Wollen und im guten Wirken findet sich das Lob des Menschen, oder vielmehr besser das Lob Gottes und des Menschen, weil Gott sowohl für das Wollen wie für das Wirken das Vermögen oder das Möglichsein gegeben und weil Er wiederum dieses Vermögen durch den Beistand seiner Gnade unterstützt und stärkt. Daß aber der Mensch kann wollen das Gute und es vollenden, das gehört Gott allein zu . . . Um also Alles zusammenzufassen: Daß wir alles Gute machen, sagen oder denken können, gehört jenem an, der dieses Können gegeben und der dieses Können stützt; — daß wir aber thatfächlich entweder gut wirken oder gut sprechen oder Gutes denken, gehört uns an, da wir dies Alles auch mißbrauchen und Übles damit thun können.“

Augustin giebt im Anschlusse daran (Kap. 5.) sein Urtheil ab: <sup>1)</sup> „Er hat dafür gesorgt, daß bei ihm die Möglichkeit mit solcher Feinheit unterschieden werde vom Wollen und Thätigsein, daß, so oft wir lesen oder hören, er spreche vom Beistande Gottes, sei es daß er denselben im Gesehe oder in der Belehrung oder sonstwo findet, wir sogleich wissen, wovon er spricht und wir keinen Augenblick zweifeln, was denn für ein Verständnis er mit diesen Worten verbinde. Wir müssen nämlich wissen, daß er weder unseren Willen noch unser Thätigsein durch die Gnade unterstützt sein läßt, sondern nur das Vermögen für das Wollen und Thätigsein; dieses allein, so behauptet er, hätten wir von Gott. Das also wäre schwach in uns, was Gott selber der Natur verliehen hat; was aber in unserer Gewalt ist, das Wollen und Wirken, das wäre so stark und kräftig, daß es keinerlei Beistandes bedürfte. Gott also hilft nicht dazu daß wir wollen, nicht dazu daß wir wirken; Er hilft nur dazu daß wir können wirken und wollen.“ Und Kap. 47.: „Möge Pelagius mit uns übereinstimmen, daß nicht nur das Vermögen im Menschen von Gott aus unterstützt und gekräftigt werde, sondern das Wollen und Wirken ebenfalls; es würde dann, soweit ich meine, in der Gnadenfrage kein Streitpunkt unter uns übrig bleiben.“

Wir schließen an diese orientierenden Fragen unsere Meinung und werden selbige dann durch weitere Aussprüche Augustins und des Hiero-

<sup>1)</sup> Possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta subtilitate curavit distinguere, ut quodcumque legimus vel audimus divinae gratiae adiutorium confiteri, sive in lege et doctrina sive ubilibet constituat, sciamus, quod loquitur, nec haereamus aliter eum intelligendo quam sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram nec actionem divino adjuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis et operis, quam solam ex his tribus affirmat nos habere ex Deo; tanquam hoc sit infirmum, quod ipse Deus posuit in natura, caetera vero duo quae nostra esse voluit, ita sint fortia et firma et sibi sufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio; et ideo non adjuvat ut velimus, non adjuvat ut agamus, sed tantummodo adjuvat ut velle et agere valeamus . . . Si ergo consenserit nobis, non solam possibilitatem in homine, sed ipsam quoque voluntatem et actionem divinitus adjuvari, nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquatur.

nymus stützen; damit wir am Ende in einigen Punkten die diesbezüglichen Unterschiede zwischen dem Irrthume des Pelagius und der Kirchenlehre zusammenfassen können.

b) Unsere Meinung. Die Grenze, welche, zumal in der letzten Stelle, Augustin zieht, ist durchaus scharf und kann gar nicht mißdeutet werden. Soweit die Stärkung des Vermögens geht, soweit geht die Gnade des Pelagius. Das Wollen für sich allein oder der Wille allein als frei betrachtet ist der Gnade unzugänglich. Pelagius also lehrte offenbar eine zuständige Gnade, einen habitus gratiae, oder nennen wir es einen Zustand übernatürlicher Kraft, der das Willensvermögen, das Können an sich, stärkt; aber nicht die Willensentscheidung unfehlbar und von vornherein in wirksamer Weise beeinflusst. Er lehrt einen Gnadenzustand, der aber mit zu dem Gebiete gehört, worin das entscheidende Moment, das Wollen oder Nicht-Wollen, das consentire oder dissentire, allein der Willenskraft überlassen bleibt; diese demgemäß vorangeht.

Wie kann nun das Willensvermögen einen Gnadenzustand in sich haben, so daß der freie Willensakt über sein eigenes Vermögen oder Möglichsein die Entscheidung besitzet? Wir müssen uns da erinnern, wie das Begehren im Menschen ein einheitliches ist. Es dürfen wohl zwei Arten von Auffassungen unterschieden werden, die sinnliche und die vernünftige, die beide selbständig vorgehen und je ihren eigenen Gegenstand haben. Vom sinnlichen Begehren aber sowohl wie vom vernünftigen giebt es im menschlichen Akte nur einen Gegenstand: das Gute. Daß der Mensch im nämlichen Akte auf ein einzelnes Gut sich richtet, das kommt von den Sinnen; daß er in diesem einheitlichen Akte auf dieses bestimmte Gut sich richtet gemäß der Richtschnur des Guten im allgemeinen, gemäß also der Vernunft, das kommt vom vernünftigen Teile. Daß demgemäß der sinnliche Teil in der Weise eines Zustandes der Vernunft untergeordnet sei, das würde den Inhalt eines Willensvermögens, wir wollen sagen, den Inhalt für das Möglichsein des guten Handelns ausmachen. Der Mensch würde dadurch im Bereiche des Möglichseins unterstützt für seine freie Willensentscheidung, so nämlich daß er trotz eines solchen Zustandes schlecht handeln und demnach sich für das Vernunftwidrige thatsächlich entscheiden könnte. Eine wie eben erwähnte Unterordnung des sinnlichen Theiles unter die Vernunft aber geschieht durch besondere Tugenden; wie z. B. durch die Mäßigkeit, die Stärke etc. Also kann da wohl nach der oben gegebenen Regel des heiligen Augustin ein besonderer Gnadenbeistand angenommen werden, der nicht in das thatsächliche Wollen hineingreift, dieses vielmehr unberührt läßt und nur das Vermögen stärkt.

Ist ein solcher Beistand Gottes „heiligmachende Gnade“? Suarez verneint; viele andere behaupten es, so daß nach diesem Pelagius den Zustand der heiligmachenden Gnade angenommen hätte. Wir glauben, die Frage zur Befriedigung aller beantworten zu können, wenn auf die früher dargelegten maßgebenden Principien dieser ganzen Abhandlung Rücksicht genommen wird.

Nehmen wir zuvörderst ein Beispiel, damit die Sache mehr anschaulich werde. Es giebt eine doppelte Art und Weise, die natürlichen Kräfte des Menschen und sogar dessen Außeres der Tugend der Keuschheit oder Mäßigkeit zu unterwerfen. Erstens nämlich kann dies geschehen mittelst der natürlichen Konstitution oder Anlage des menschlichen Körpers und der sinnlichen Kräfte, die bereits auf Grund der stofflichen Zusammensetzung

der betreffenden Organe zu der erwähnten Tugend anleiten und es der Willensentscheidung leicht machen, die Keuschheit oder Mäßigkeit thatsächlich zu üben, obgleich damit keinerlei vorgängige Notwendigkeit verbunden ist. Zweitens kann die Unterordnung der körperlichen Kräfte vom Willensakte selber ausgehen. Hier kann auch der von Natur zur Unkeuschheit oder Unmäßigkeit geneigte und sogar der bereits diesen Lastern verfallene durch energische Willensentschliefungen nach und nach seinen niederen Kräften es auflegen, daß sie zur entsprechenden Tugend anleiten; und sogar das Äußere eines Trunkenbolxes oder eines unzuchtigen kann von dieser Quelle aus in einer Weise verändert werden, daß es vielmehr den Stempel der Tugend trägt wie des Lasters.

Wenden wir dies auf die vorliegende Frage an. In dem einen Falle geht die Natur oder das Vermögen voran und es folgt der freie Willensakt; im anderen ist es umgekehrt: der Willensakt geht voran und die Natur mit ihrem Vermögen folgt. Worin besteht die heiligmachende Gnade? Kann sie mit dem ersten Falle sich vertragen oder nur mit dem zweiten? Wir antworten, die heiligmachende Gnade sei nur mit dem zweiten Falle verträglich. Wohl gemerkt; auch in diesem zweiten Falle, wenn von der Thätigkeit des Willens nämlich die Unterordnung der niederen Kräfte und die Änderung im Äußeren selber ausgeht, kann die Willensentscheidung unter Umständen von der betreffenden Tugend als einem Zustande abfallen. Der schon die Gewohnheit der Keuschheit durch viele Tugendakte erlangt hat, bleibt ja trotzdem immer frei, auch einmal wieder sich zur Unkeuschheit unter besonderen Umständen wenden zu können.

Daß nun die heiligmachende Gnade nur mit dem zweitgenannten Falle verträglich ist, daß sie nämlich nicht vom Möglichen, nicht vom Vermögen, nicht vom Können ausgeht; sondern vom Akte; — das hat bei der Besprechung der Urgerechtigkeit Thomas eingehend gezeigt. Und hier tritt es erst hervor, wie weitgreifend die dort gelegten Fundamente sind. „Die heiligmachende Gnade war die Wurzel und Quelle, daß alle Vermögen, also alle Möglichkeit, im Menschen der Vernunft unterworfen war.“ Und wie war sie diese Wurzel, diese Quelle? „Der Wille war durch die heiligmachende Gnade Gott unterworfen.“ Das Vermögen, Alles, was Möglich sein, possibilitas, im Menschen besagte, folgte dem durch die Gnade betätigten Willensakte.

Hier liegt eben der von Pelagius verkannte und von Augustin so scharf hervorgehobene Wesenscharakter der heiligmachenden Gnade vor. Der Wille, der Akt, geht bei ihr voraus. Zuerst bethätigt sie den Willen im Akte, im Wollen; und dann verleiht sie ein erhöhtes Möglichen in den verschiedenen Kräften. Die Ordnung, welche Pelagius oben aufgestellt, ist gerade die umgekehrte; es kam da das Können, Wollen und am Ende das Thätigsein. So ist es aber in der Wirklichkeit nicht. Zuerst kommt der Akt, die Einwirkung Gottes nämlich, dann das Wollen, dann die Stärkung des Möglichen. Der Akt geht immer dem Zustande vorher, den er verursacht; und erst wenn der Zustand bereits erzeugt ist, dann folgt — *via generationis* — dem Zustande der Akt, dem Möglichen das Thatsächliche. Von oben, von Gott her, muß der Beginn sein für die Thätigkeit. Das Schwache muß zuerst gestärkt werden, das, was vom Menschen kommt, d. h. vom Ursprunge aus dem Nichts; und dies besteht darin, daß der Mensch auch vom Guten abfallen kann, daß er das Gute wirken kann oder nicht es wirken kann. Nur mit Bezug darauf, nämlich auf das an sich Richtige

und Schwache, bedarf das Starke, also das, was von Gott kommt, d. h. die Natur mit ihrem Vermögen, des Beistandes; sie bleibt an sich betrachtet immer dieselbe.

Die heiligmachende Gnade ist somit entweder keine Gnade im eigentlichen Sinne oder sie geht von dem durch Gottes wirkenden Einfluß bethätigten Willen aus; der Akt, die Thätigkeit, geht ihr voran und sie fließt daraus hervor. Sie macht zu allererst den Willen an sich Gott unterthan; und dann folgen die entsprechenden Vermögen mit ihrer zuständigen Erhöhung, d. i. mit ihrem erhöhten Möglichsein. Princip ist die Gnade für alles gestärkte Möglichsein; nicht Ergebnis oder Abschluß des Möglichseins. Die heiligmachende Gnade wird dann Zustand und der Mensch kann von ihr abfallen, sobald der Wille thatsächlich, im Akt, Gott unterworfen worden ist. Nicht ist die erhöhte Möglichkeit die Quelle oder der Anfang der übernatürlichen Thätigkeit, sondern die durch Gottes Gnade erhöhte Willensthätigkeit ist umgekehrt die Quelle des erhöhten Möglichseins.

Wenn also Suarez will, daß Pelagius keinen Zustand der heiligmachenden Gnade in Wirklichkeit angenommen, so ist ihm zuzustimmen. Aber Suarez soll dann ebenso zugeben, daß eine heiligmachende Gnade nur dann im wahren Sinne des Wortes besteht, wenn gerade zu allererst die Willensentscheidung oder der Willensakt unter den bestimmenden Einfluß der göttlichen Gnade gesetzt wird. Setzt er die Gnade rein in das Möglichsein, so daß sie stets eine *gratia versatilis* bleibt, die anzunehmen der Wille an sich die gleichberechtigte Macht hat wie sie abzulehnen; dann steht er mit Pelagius auf der gleichen Stufe; und seine Gnade ist keine eigentliche Gnade, d. h. kein *consortium divinae naturae*; — ist doch die göttliche Natur reinste Thatsächlichkeit und schließt keinerlei indifferentes Vermögen in sich ein, und muß demgemäß in demjenigen, der an ihr durch die Gnade teilhat, ebenfalls der Akt, die Thatsächlichkeit, das Erste sein und die Erhöhung des Vermögens muß daraus sich ergeben. Eine solche Gnade, die der entscheidenden Kraft des Willens unterliegt, ehe sie eintreten und als Zustand wirken kann, ist eben nur Natur, erhöhte und geträchtigte Natur vielleicht, aber im Grunde eben nur Natur; d. h. das Möglichsein geht voraus und giebt die Richtschnur ab für den Akt.

Mit der wahren *gratia sanctificans* besteht keine *scientia media*; denn sie kommt von der aus sich heraus wirksamen Gnade im thätigen Willen wie von ihrem nächsten Princip und bringt sonach die wirkende und bestimmende Kraft von Gott, dem schlechthin erstbestimmenden Willen her, mit sich. Sie ist als Zustand im Willensvermögen, der den Willensakt voraussetzt und nicht ihn als entscheidenden Richter anerkennt. Der Wille kann von ihr und der von ihr ausgehenden Richtung abfallen; aber das geschieht nicht durch einen positiven Akt, der gleichermaßen auf das Ja und auf das Nein sich erstrecken könnte; sondern einzig wegen Mangels, wie oben Thomas sagte. Folgt der Wille der von der heiligmachenden Gnade ausgehenden Richtung, so geschieht dies kraft der aus sich wirksamen aktuellen Gnade im thätigen Willen.

Diese letztere Gnade allein kann als „Beistand“, als *adjutorium* des Willens angesehen werden; und von ihr erst hat alle andere Gnade, die das Möglichsein stärkt, den Charakter wahrer Gnade. Oder was soll denn dem Willen an sich, wie ihn da Augustin unterscheidet vom *posso* und vom *esse*, was soll ihm denn helfen? Was ist denn velle anderes wie sich thatsächlich auf etwas richten, zu etwas hinneigen? *Inclinatio voluntatis ad aliquid*

est ipsum velle, sagt wiederholt Thomas. Wie kann denn also das Wollen anders unterstützt werden als daß es hingeneigt wird, bestimmt wird zu etwas; daß es also kraft dieser Bestimmung, die ihm ohne es selbst gegeben, sich selbst bestimmt!

So würde das posse oder die possibilitas, die oben erwähnt wurde, sein das Willens-Vernunft-Begehungsvermögen für sich betrachtet; und darin ist der Beistand Gottes wie ihn Pelagius annahm das Gesetz, die Lehre, der Nachlaß der Sünden, übernatürliche Stärkung oder ein Gnadenzustand. Da aber all solches Vermögen seinen Ausdruck findet in der Vernunft, welcher sowohl die auffassenden wie die begehrenden Kräfte der Sinne sich unterordnen müssen, so führt mit Recht all diese Gnade Augustin auf Lehre und Gebot d. h. auf die wie auch immer geschehende Erleuchtung der Vernunft zurück. Die Vernunft erweitert durch die Vorlegung der betreffenden Gegenstände die Indifferenz oder das Möglichsein für das Wirken des Willens. Das volle wäre das thatfächliche Wollen. Und darum geht der Streit mit Pelagius, wie Augustin erklärt. Pelagius erkennt kein übernatürliches adjutorium d. h. keinen von vornherein bestimmenden Einfluß Gottes für den Willen an. Das esse ist da der ganze freie Akt; das posse der Vernunft und aller anderen Kräfte, also resp. den Zustand der Gnade mitinbegriffen.

Wir machen schließlich noch darauf aufmerksam, wie man das posse des Pelagius oder die reine, kräftige Natur bei ihm durchaus nicht verwechseln darf mit dem Zustande der Ungerichtigkeit. Auch diese war allerdings ihrem innersten Wesen nach nichts Anderes wie das volle, ganze Möglichsein der Natur. Aber 1. war dieses Möglichsein ein fester Zustand und eben deshalb in seinen Grenzen ganz und gar vollendet, was die Natur aus sich heraus nicht beanspruchen kann; und 2. war die Ungerichtigkeit als solch fester Zustand eine Folge der heiligmachenden Gnade im Willen, hatte also wahrhaft den Charakter des Übernatürlichen. Diesen Charakter hat weder der Beistand, den Pelagius für das Möglichsein, die possibilitas, annimmt; noch jener sogenannte Gnadenzustand, welcher nicht in der wirksam aus sich heraus den Willen bestimmenden aktuellen Gnade seinen Grund hat. Nach diesen Erklärungen werden folgende Stellen verständlich sein.

Zum Beweise dessen, wie offenbar Pelagius übernatürliche Kräfte in der Weise eines Zustandes annahm, diene zuvörderst diese Stelle bei Augustin I. cont. Julian. c. 6. Da spricht der Irrlehrer Julianus: <sup>1)</sup>

„Der heilige Johannes von Konstantinopel (Chrysoström) leugnet, daß in den Kindern eine Erbsünde sich finde (über Chrysoström im besondern

<sup>1)</sup> S. Joannes Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatum; in ea quippe homilia, quam habuit de baptizatis: Benedictus, inquit, Deus, qui fecit mirabilis solus, qui fecit universa et convertit universa. Ecce libertatis serenitate perfruuntur, qui tenebantur paulo ante captivi; et cives Ecclesiae sunt, qui fuerunt in peregrinationis errore; et justitiae in sorte versantur, qui fuerunt in confusione peccati. Non enim tantum sunt liberi, sed et sancti, sed et just; non solum filli, sed et haeredes, sed et fratres Christi; non tantum fratres Christi, sed et cohaeredes; non solum cohaeredes, sed et membra; non tantum membra sed et templum, sed et organa spiritus. Vides quot sunt baptismatis largitates: et nonnulli putant, coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere; nos autem honores computavimus decem. Haec de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis detur vel addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.

bei einer anderen Gelegenheit!). Denn in der Homilie über die getauften spricht er: Gepriesen sei Gott, der da allein Wunderbares thut, der das All geschaffen und Alles zu Sich selber hinwendet. Siehe da, die Heiterkeit der Freiheit genießen sie, die da kurz vorher gefangen gehalten wurden; Bürger der Kirche sind sie, die unter der Gewalt des stets wechselnden Irrtums standen; die Gerechtigkeit ist ihr Los geworden, in dem sie wandeln, die vorher waren unter der Beschämung und Verwirrung der Sünde. Denn heilig sind sie; nicht nur frei, sondern zugleich gerecht; nicht nur Kinder, sondern auch Erben, sondern Brüder Christi, sondern Miterben; nicht nur Miterben, sondern Glieder; nicht nur Glieder, sondern auch Tempel und Werkzeuge des heiligen Geistes. Siehst du wohl, wie viel reiche Gaben die Taufe in sich birgt; und einige setzen die himmlische Gnade in die Verzeihung der Sünden allein; wir aber haben zehn Ehren aufgezählt, welche die Taufe zuteilt. Aus dieser Ursache taufen wir auch die Kinder, obgleich sie mit der Sünde nicht befleckt sind; damit ihnen nämlich verliehen oder vermehrt werde die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Gotteskindschaft, das Erbrecht, die Brüderlichkeit mit Christo, daß sie Glieder seien am Leibe Christi.“

Damit zählt also Julianus innere Seelengaben auf, welche auf der Gnade beruhen und nicht bloß die Vernunft betreffen, sondern die ganze Natur der Seele, den Willen miteinbegriffen.

Augustinus selber schreibt an die Demetrias c. 8.:<sup>1)</sup> „Wenn vor der Ankunft Christi und vor dem Gesetze manche nach den uns zugekommenen Berichten gerecht und heilig gelebt haben; um wie viel mehr müssen wir überzeugt sein, daß wir es können, die wir, erleuchtet durch Christi Gnade als bessere Menschen wiedergeboren worden sind, die wir durch sein Blut entsühnt und gereinigt, durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angeregt, besser sein müssen wie die vor oder unter dem Gesetze gewesen sind.“ C. 22.: „Deines Abels sei deshalb eingedenk, damit du mit der adeligen Abstammung verbindest die Heiligkeit der Sitten; Fortschritte machest in der Tugend und deinen Ruhm weit eifriger suchest in der Gerechtigkeit, die da uns zu Kindern Gottes, zu Miterben Christi macht.“

C. 24.:<sup>2)</sup> „Die Töchter der Welt, die sich für die Hochzeit vorbereiten, bemühen sich mit wunderbarer Sorgfalt, sich zu schmücken . . . Nicht minderen Schmuck erfordert dein Bräutigam, der da, nachdem Er die ganze Kirche mit dem Bade der heiligen Wiedergeburt gereinigt und sie ohne Makel und Runzel hingestellt, nun wünscht, daß sie täglich schöner werde.“

<sup>1)</sup> Si ante legem et multo ante nostri Salvatoris adventum juste quidam vixisse et sancte referuntur, quanto magis post illustrationem adventus ejus nos id posse credendum est, qui instructi Christi per gratiam et in meliorem hominem renati sumus; qui sanguine ejus exlati atque mundati, illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati, meliores illis esse debemus, qui ante legem fuerunt, meliores etiam quam fuerunt sub lege.

C. 22.: Nobilitatis ad hoc tantum memineris, ut cum claritate generis morum sanctitate contendas; et cum nobilitate corporis animi virtute nobilitas proficias, magisque illa virtute glorieris, quae filios Dei et cohaereditas Christi nos facit.

<sup>2)</sup> Saeculi virgines quae se nuptiis praeparant, mira se sollicitudine formare student . . . Non minorem sponsus tuus requirit ornatum, qui cum universam Ecclesiam, salutaris aquae lavacro purificatam, sine macula rugaque reddiderit, quotidie cupit eam fieri pulchriorem.

Dies kann also nicht in Zweifel gestellt werden, daß die Pelagianer innere Gnadengaben angenommen haben, auch abgesehen vom Befehle und von der Belehrung; Gnadenzustände, die aus der Taufe, aus der Erlösung Christi flossen und der Seele Heiligkeit und Gerechtigkeit zuteilten: <sup>1)</sup> „Diese an geistigen Gaben reichhaltige Gnade glauben wir und wir sind überzeugt, daß sie überaus wertvoll und heilsam ist auf Grund dieser Gaben und verehrungswürdig wegen der von ihr verliehenen Tugenden“ erklärt Julian.

Suarez leugnet, daß Pelagius einen inneren Gnadenzustand angenommen habe und führt für seine Behauptung (prolog. 5. de gratia num. 5.) an, daß Pelagius keine übernatürliche Akte kenne (nach Augustin oben), sondern nur ein durch die Gnade gesteigertes posse; nicht ein volle und agere, was durch die Gnade getragen würde. Die Zustände aber sind da wegen der Akte, nämlich damit man danach thätig sei. Also mit der Leugnung von übernatürlichen Akten oder dem übernatürlichen Thätigsein sei gegeben die Leugnung übernatürlicher Zustände.

Wir möchten darauf nicht erwidern, daß die von Julian und Pelagius aufgezählten Seelengaben, welche der Erlösung in Christo gedankt seien, nicht allein zum Schmucke, zur Reinigung der Seele und der Kräfte derselben dienen nach der Ansicht des Pelagius, sondern auch zum Thätigsein, was allein vom Willen abhängt. Denn Pelagius spricht ausdrücklich vom Fortschritte in den Tugenden, die doch dem heiligen Handeln dienen.

Die Antwort ist vielmehr in den obigen Erklärungen gegeben sub b. Nahmen die Pelagianer einen direkt bestimmenden Einfluß der Gnade unmittelbar auf den Willen an? Nein; nur das „Können“ ward erhöht; nur vermittelst der Kräftigung des Vermögens sollte die Gnade wirken. Das Wollen an sich blieb wie es war, mit seiner reinen natürlichen Indifferenz; die Entscheidung blieb beim Wollen. Nun entsteht die weitere Frage: Wird mit Recht „übernatürlich“ eine Thätigkeit, ein Akt genannt, der nur zwischen Übernatürlichem zu wählen, es zurückzuweisen oder anzunehmen hat; der aber in sich, in seinem Innern, keinerlei anderen Einfluß zuläßt für das Thätigsein als den der Möglichkeit, des Vermögens; der also rein aus sich endgültig entscheidet? Oder ist ein solcher Akt an sich natürlich und geht nur von einem übernatürlich gestärkten und erhöhten Vermögen aus?

Darin liegt die Antwort. Wenn ich voraussehe, der freie Wille werde aus sich heraus sich so und nicht anders entscheiden, falls ich ihm diese oder jene Gnade als Stärkung des Vermögens verleihe, sei dies erhöhtes Licht in der Vernunft oder sei es Beruhigung der Begehrungsvermögen oder dergleichen; — ist dann dieser Akt etwas Übernatürliches? Ohne Zweifel als Akt an sich betrachtet nicht; denn ich sehe voraus, er werde aus sich heraus sich so und ein anderer würde sich in den nämlichen Verhältnissen anders entscheiden; also der Unterschied kommt allein vom Wollen. Der Akt ist dann etwas Übernatürliches mit Rücksicht allein auf das Können, womit das tatsächliche Sein oder Wirken nicht gegeben ist.

Deshalb haben die Pelagianer niemals die Gnade als durchaus notwendig für das freie Handeln betrachtet, sondern nur als einen Beistand, um leichter das Gute zu vollbringen. Notwendig kann die Gnade ja nur

<sup>1)</sup> Aug. op. imp. p. 50. de gratia baptismali: „Hanc gratiam locupletem spiritualibus donis credimus et multis optimam muneribus et reverendam virtutibus.“

dann sein, wenn die thatsächliche Willensbestimmung, das wirkliche Wollen nicht statthat ohne die aus sich wirksame Gnade und aus deren Kraft unfehlbar sich ergibt; wenn also gar kein übernatürliches Thätigsein erfolgen kann ohne die bestimmend und wahrhaft bethätigend eingreifende übernatürliche Kraft.

Ober ist es nicht das Licht selber was heller, strahlender leuchtet, wenn es wiedergestrahlt von schönen Spiegeln in seiner Kraft erhöht dasteht. Die Wirkung ist umfassender, wirksamer, heilsamer; aber die Ursachen davon sind für das Licht etwas Auserliches, seine Leuchtnatur wird dadurch nicht im mindesten berührt. Nun ähnlich verhält es sich hier. Pelagius nennt den Akt einen natürlichen; weil in die Natur, in die Bestimmung des Willens, in das thatsächliche Wollen selber Gott nicht einwirkt, sondern dies der Natur überlassen bleibt; — nur die umstehenden Kräfte sind wie Spiegel erhöht zu hellerem Leuchten, das Vermögen des Willens selber ist erhöht, so daß die Wirkung des betreffenden Willensaktes eine umfassendere, höhere, wirksamere ist.

Wollen jene, die einen direkten Einfluß der wirksamen Gnade in das thatsächliche Wollen nicht anerkennen, den Akt, welcher dadurch entsteht, daß ein Gnadenzustand den Akt an sich kräftiger macht, einen übernatürlichen nennen, so mögen sie es thun; — aber dieser Akt ist eben seiner Natur nach kein anderer, wie jener, den Pelagius als einen natürlichen bezeichnet. Es ist in dem einen und in dem anderen Falle nur ein Gnadenzustand da oder höchstens eine Anregung von außen wie „durch die Größe der Herrlichkeit, die Furchtbarkeit der Strafen,“ die „moralisch“ einwirkt; und dieser Gnadenzustand wird erst aktuell, sobald der Wille kraft seiner Natur, will sagen, kraft seiner natürlichen Indifferenz, ihn annimmt. Die Gnade bleibt dieselbe. In keinem der beiden Fälle steht auf der einen Seite eine heiligmachende Gnade als Zustand und auf der anderen eine aktuell den Willen bestimmende und bethätigende und so ihm die Möglichkeit gewährende, sich thatsächlich selbst zu bestimmen.

Entweder mußte also Suarez eventuell auch die übernatürlichen Akte seines eigenen Systems nicht als wahrhaft übernatürliche anerkennen; oder er muß die des Pelagius ebenfalls als übernatürliche bezeichnen, denn auch Pelagius läßt Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gotteskindschaft, Erbrecht zum Himmel, also den Inhalt der heiligmachenden Gnade des Suarez, als Zustand in der Seele, kraft welchen Zustandes Suarez ja will, daß die entsprechenden Akte den Charakter des Übernatürlichen tragen. Wir weisen zudem darauf zurück, daß eine heiligmachende Gnade als Zustand, welcher von der Natur aus das Können im Menschen erhöht, nur dann so genannt werden kann, wenn ihr Ursprung, ihr Princip ist die thatsächliche Unterwerfung des Willens unter Gottes Einwirken; nicht darf dies die Folge, das Ergebnis sein.

Suarez wirft noch zudem ein, daß Pelagius wohl einen Nachlaß der Sünden angenommen; aber nicht, daß derselbe geschehe kraft der Vermittlung der inneren Gnade (*gratiam remissionis peccatorum admiseric, ut dicit Aug. cum aliis episcopis ep. 95.*); sondern vielmehr durch die Kräfte des eigenen Willens. Er führt dafür an Augustin *ep. 95.*; *l. de gratia Christi, c. 11.*; *et Conc. Milv. can. 3.*

Suarez täuscht sich hier ganz gewaltig. Im genannten Briefe an Innocenz, welchen Augustin zusammen mit den Bischöfen Aurelius, Alipius,

Evodius, Possidius schrieb, heißt es: „Sei es daß er (Pelagius) Gnade nennt den Nachlaß der Sünden oder den freien Willen oder das Geseßesgebot; — er sagt nichts von allem dem, was durch Vermittlung des heiligen Geistes dazu gehört, daß man die Begierden bewältigen und die Versuchung überwinden kann (nihil eorum dicit quod per subministrationem spiritus s. pertinet ad concupiscentias tentationemque vincendam).“ Also Augustin spricht kein Wort davon, daß nicht zum Nachlasse der Sünden gemäß Pelagius der heilige Geist, d. h. ein Gnadenzustand gehöre; sondern daß Pelagius keine Gnade annehme, um im einzelnen Falle die auftauchenden Begierden zc. zu überwinden. Augustin also will eben, daß Pelagius wohl die Gnade annehme für das posse und somit auch für die Entfernung der Hindernisse dieses posse, für den Nachlaß der Sünden; — aber nicht, damit das Wollen selber beeinflusst werde in seiner Bethätigung, gegenüber den Begierden zc. Augustin wirft somit dem Pelagius vor, er erkenne keine aktuell von sich aus wirksame Gnade an. Der Nachlaß der Sünden, also der Gnadenbeistand, welcher in der Seele bleibt, ist nach Augustin nicht dasselbe wie der Gnadenbeistand, den der augenblickliche thatsächliche Kampf erheischt oder das Vermeiden von Sünden, wie Augustin früher sagte; jener Beistand bleibt dauernd als Zustand, dieser geht mit dem Akte vorüber; um jenen zu erlangen, stehen die Gläubigen: „Verzeihe uns unsere Sünden;“ für diesen: „Führe uns nicht in Versuchung“ (l. c.).

Bei der zweiten Citation täuscht sich Suarez im Citieren. Augustin sagt kein Wort, daß Pelagius die zuständige Gnade geleugnet habe behufs des Nachlasses der Sünden. Suarez citiert die Worte von Augustin (im Sinne des Pelagius): nos salvari, adjutos non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis und will diesen Worten gemäß, daß nach Augustin Pelagius für den Nachlaß der Sünde keine subministratio virtutis, keinen Gnadenzustand angenommen habe, sondern daß der Nachlaß der Sünde den eigenen Willenskräften zuzuschreiben sei. Der Text aber heißt (de gratia Christi cap. 2.): Nos adjuvari, ut non peccemus, non aliqua subministratione Spiritus s., sed viribus propriae voluntatis, quid sibi dimissione peccatorum praestitum fuerit per actus singulos recordantes. Daß wir also fürderhin die Sünde vermeiden, dies sei den eigenen Willenskräften zuzuschreiben; und zwar in der Weise, daß wir uns bei den einzelnen Akten der Gnade des Nachlasses der Sünden erinnern, wie oben bereits auseinandergesetzt.

Was die dritte Citation anbelangt, so sagt Vasquez gegenüber der Voraussetzung des Suarez (disp. 196. c. 3. nr. 13.): „Jene scholastischen Gelehrten, welche meinten, es sei mit Pelagius gestritten worden wegen der Notwendigkeit der zuständigen Gnade (de necessitate habitualis gratiae et remissionis peccatorum) und des Nachlasses der Sünden, damit die Gebote beobachtet werden können, leiden an Unkenntnis der termini und der Geschichte; denn sie meinen, unter dem Ausbruche „Gnade“ sei verstanden die habituelle Gnade, der Gnadenzustand und der Nachlaß der Sünden (ignoratio vocis et historiae lapsi sunt, existimantes nomine gratiae intelligi gratiam habituaalem et remissionem peccatorum).“

Im conc. Milevit. nämlich ward bekämpft die Lehre des Pelagius, wonach um die Gnade zu stehen sei behufs des Nachlasses der Sünden; man könne beten: dimitte nobis debita nostra; — aber das: ne nos inducas in tentationem sei nicht dahin zu verstehen, daß man um Beistand stehen müsse, der notwendig wäre, um die Versuchungen zu überwinden.

Dies besagt mit ausdrücklichen Worten der Kan. 3.: „Wenn jemand sagt, die Gnade Gottes, in der wir gerechtfertigt werden durch unseren Herrn Jesum Christum, diene nur zum Nachlasse der Sünden (gratiam Dei, qua justificamur per Dominum nostrum Jesum Christum ad solam remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt; diese Gnade also blieb ohne Zweifel und Pelagius gestand sie zu) und nicht als Beistand, um keine Sünden zu begehen (non etiam ad adiutorium, quo non committantur), anathema sit.“

d) Die Lehre des Pelagius rüchichtlich der aus sich wirkfamen Gnade in einigen Sätzen.

1. Pelagius erkannte die Gnade ihrem Wesen nach als einen Zustand im Menschen an. Dies geht in unwiderleglicher Weise aus folgenden zwei Stellen hervor: \*) „Wer zu Gott läuft und danach begehrt, von Gott gelenkt zu werden,“ so Pelagius nach der Verurteilung seiner Lehre von Innocenz I. und von Josimus, „wer also seinen Willen ansetzt an den Willen Gottes, wer Ihm anhängend ein Geist mit Ihm wird nach dem Apostel, thut dies nicht außer kraft seines freien Willens. Denn wer sich seines freien Willens gut bedient, übergiebt sich ganz und gar Gott und allen seinen Willen tötet er ab, daß er mit dem Apostel sagen kann: Ich lebe, jedoch nicht schon mehr ich; sondern Christus lebt in mir. Er legt sein Herz in die Hand Gottes, damit Gott es hinneige, wohin Er will.“

Augustin bemerkt zu dieser Aussage: \*\*) „Ein großer Beistand wahrlich jener der göttlichen Gnade, daß Gott unser Herz hinneigt, wohin es Ihm beliebt. Aber diesen so großen Beistand verdienen wir, wie dieser da thörichterweise meint, dann, wenn wir ohne jeden Beistand nur kraft des freien Willens zum Herrn laufen und danach begehren, von Ihm gelenkt zu werden; wenn wir unseren Willen an den Willen des Herrn anhaften und Ihm anhängend in Freiheit eins mit Ihm werden, damit wir so auf Grund unserer vorausgehenden Verdienste seine Gnade erlangen, daß Gott unser Herz leite wohin immer Er will.“

Daraus geht zweifellos hervor, daß Pelagius mit ausdrücklichen Worten einen inneren Gnadenzustand gelehrt hat, welcher Gott dazu dient, „die Herzen“, also den Willen, „der Menschen zu lenken“.

2. Dieser Gnadenzustand, den Pelagius annahm, hatte seinen wirkenden Grund nicht in der thätig einwirkenden Gnade im Akte des Willens, die aus sich heraus den Willen von vornherein bestimmt und dessen Selbstbestimmung verursacht. Dies geht aus dem Obigen hervor. Das Gebet, das „Laufen zu Gott“, „ohne Gnadenbeistand“, allein kraft des freien

\*) Aug. de gratia Christi lib. 23.: „Qui currit ad Deum et a Deo se regi cupit i. e. voluntatem suam ex ejus voluntate suspendit; qui ei adhaerendo jugiter, unius secundum Apostolum: cum eo fit spiritus, non hoc nisi de arbitrii efficit voluntate; qua qui bene utitur, ita se, inquit, totum tradit Deo omnemque suam mortificat voluntatem, ut cum Apostolo possit dicere: Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus; ponitque cor suum in manu Dei, ut illud quo voluerit Deus ipse declinet.“

\*\*) Magnum profecto adiutorium gratiae divinae, ut cor nostrum quo voluerit ipse declinet. Sed hoc tam magnum adiutorium, sicut iste despicit, tuuc meremur, cum siue ullo adiutorio non nisi de arbitrii libertate ad Dominum currimus, ab eo nos regi cupimus, voluntatem nostram ex ejus voluntate suspendimus, eique adhaerendo jugiter unus cum illo efficimur spiritus libertatis, ut his praecedentibus meritis sic ejus gratiam consequamur, ut cor nostrum, quo Deus voluerit ipse declinet.

Willens verursacht diesen Gnadenzustand. Hier liegt der Grund, weshalb Augustin in sonstigen Stellen es leugnet, daß der Wille nach Pelagius von der Gnade beeinflusst werde, sondern daß nur das Gesetz und die Gebote die Gnade des Pelagius bilden. Es kann mit Rücksicht auf diese Stellen nicht immer gesagt werden, Augustin berücksichtige je nach der Zeit die verschiedenen Stadien des Pelagianischen Irrthums. Denn im letzten oder einem der letzten Werke, das Augustin geschrieben, de haeresibus haer. 88. heißt es: <sup>1)</sup> „Von jener Gnade Gottes sagen sie, die Pelagianer, daß sie nicht existiere, ohne welche wir nichts Gutes thun können; es sei diese Gnade vielmehr nichts Anderes wie der freie Wille, den unsere Natur ohne alle vorgängigen Verdienste von Gott erhalten hat. Sie meinen, nur insoweit und dazu stehe Gott bei durch sein Gesetz und seine Lehre, damit wir lernen, was wir thun und was wir hoffen müssen; nicht aber insoweit und dazu, daß wir das was wir als zu thun kennen gelernt haben nun auch wirklich thun. Und damit bekennen sie, daß uns von Gott her Wissenschaft gegeben werde, wodurch die Unwissenheit vertrieben wird; die Liebe aber werde nicht gegeben, kraft deren man fromm lebt: so daß nämlich es Gottes Gabe sei die Wissenschaft, die ohne Liebe aufbläht; und nicht sei Gottes Gabe die Liebe selbst, die, damit das Wissen nicht aufblase, erbaut.“

Hier also sagt Augustin von neuem, was er früher bereits so oft wiederholt. Er fixirt von neuem den eigentlichen Inhalt der Irrlehre des Pelagius, die da in allen verschiedenen Stadien immer dieselbe blieb. Vom freien Willen hängt die Verleihung der Gnade ab; und dazu giebt es keine Gnade, daß der freie Wille thatsächlich bestimmt werde, sich der Gnade zuzuwenden oder nicht; dies sei allein Sache des Willens. Mit Bezug darauf ist also die innere Gnade des Pelagius keine wahre Gnade, da ihr Ausgangspunkt und die sie durch Zustimmung herbeiführende Kraft der freie Wille allein ist. Sagt also Augustin in den erstgenannten und ähnlichen Stellen, die Pelagianer hätten die innere Gnade angenommen, kraft deren das Herz des Menschen von Gott hingeneigt werde, wozu Er will, auf Grund vorhergehender Verdienste, d. h. auf Grund des freien Willensaktes, der nicht von der thätigen actualen Gnade in seinem Innern bestimmt war, sondern von sich aus in Gebet, im „Laufen zu Gott“ zc. sich äußerte; — und meint er in diesen letztgenannten anderen Stellen, sie hätten keine Gnade für den Willen angenommen, nicht die caritas, quae aedificat, quae diffunditur; so ist eben damit gesagt, jener Gnadenzustand sei nicht wahrhaft ein Gnadenzustand, sei nicht die eigentliche Gnade Christi oder des heiligen Geistes; letztere bestände nur dann in Wahrheit als Zustand, wenn sie von der thätig wirklichen Gnade verursacht werde im Willensakte; es sei sonst nur ein Gnadenzustand in der Meinung der Irrlehrer, da im Menschen der übernatürliche Ursprung ihm fehle, sondern er vom natürlichen freien Willensentschlusse ausgehe.

<sup>1)</sup> Illam Dei gratiam, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt (Pelagiani), nisi in libero arbitrio, quod nullis suis praecedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ad hoc tantum existimantes ipsum adjuvantem per suam legem atque doctrinam, ut discamus quae facere et quae sperare debemus: non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quae didicerimus esse facienda faciamus: ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, quā ignorantia pellitur, caritatem autem dari negant, quā pie vivitur; ut scilicet cum sit Dei donum scientia, quae sine caritate infat, non sit donum Dei ipsa caritas, quae, ut scientia non infat, aedificat.

3. Die Gnade ist nach Pelagius dem Menschen nicht unfehlbar notwendig, sondern wird nur gegeben, um leichter das Gute zu wirken.

Dies folgt aus dem Vorstehenden. Denn liegt es in der Hand des Menschen rein kraft seines freien Willens, daß ihm die Gnade gegeben werde und wird somit seinem freien Willen die Gnade nicht gegeben, weil dieser durch die wirksame Gnade zum entsprechenden freien Willensschlusse bestimmt und so letzterer durch die Gnade in erster Linie, und deshalb untergeordneter Linie durch sich selbst verursacht worden wäre; so kann die Gnade wecken, anregen, sie kann erleuchten, überreden; — aber notwendig ist sie nicht. Denn der verdienstliche Akt ist eben an sich der freie Willensakt; und dieser geht ohne eigene bestimmende Gnade vor. Dies folgert ebenso Augustin gegen Pelagius: <sup>1)</sup> „Nicht wie einzelne zu sagen anfangen; sie sind dahin gebracht worden, endlich einmal die Gnade zu bekennen; und deshalb preisen wir Gott, weil sie doch dies wenigstens thun. Denn sie können nun fortschreitend uns immer näher kommen und schließlich dazu gelangen, daß sie die Wahrheit erkennen. Sie sagen nun bereits, die Gnade stehe bei, um leichter etwas zu thun. Dies sind ihre Worte: Deshalb gab Gott den Menschen seine Gnade, daß sie Alles das, was zu thun ihnen der freie Wille gebet, leichter vollbringen durch die Gnade. Mit einem Segel geht es leichter, mit Rudern ist es schwerer; aber auch mit Rudern kommt man voran; — auf dem Pferde ist es leichter, zu Fuß schwerer; aber auch zu Fuß gelangt man an das Ziel. So ist es aber nicht.“

4. Die Notwendigkeit des Beistandes der Gnade, resp. deren in ihr selbst begründete unfehlbare Wirksamkeit kann nicht bestehen nach Pelagius mit dem freien Willen.

Nach Hieronymus (ad Ktesiphon) sagte der Irlehrer: „Es giebt keinen freien Willen, wenn er des göttlichen Beistandes bedarf“ (Non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio). Demgegenüber schreibt Augustin: <sup>2)</sup> „Wir entfernen, sagt ihr, den freien Willen? Das sei ferne. Wir stellen ihn vielmehr aufrecht hin. Denn wie das Gesetz durch den Glauben vollendet wird, so wird der freie Wille durch die Gnade nicht leer gemacht, sondern erst recht aufgerichtet. Das Gesetz nämlich wird nur kraft des freien Willens erfüllt. Aber durch das Gesetz ist die Kenntnis der Sünde, durch den Glauben die Erlangung der Gnade gegen die Sünde, durch die Gnade

---

<sup>1)</sup> De verbis apostoli serm. 13.: „Non sicut quidam dicere coeperunt; coarctati sunt aliquando, gratiam confiteri, et benedictum Deum, quia vel hoc aliquando dixerunt: decedendo enim proficere potuerunt et ad id quod verum est pervenire. Jam vero dicunt adintricem esse gratiam Dei ad facilius faciendum. Haec sunt eorum verba: Ad hoc dedit, inquit, Deus gratiam suam hominibus, ut quod facere jubentur per liberum arbitrium, facilius implere possint per gratiam. Velo facilius, remo difficilium; tamen et remo itur; — jumento facilius, pedibus difficilium; sed tamen et pedibus pervenitur. Non est sic.“ Cf. S. Prosper in carmine de ingratis.

<sup>2)</sup> Aug. De spiritu et littera c. 26.: „Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? absit sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur sed statuitur; neque enim lex impletur nisi libero arbitrio; sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio; per justitiae dilectionem legis operatio. Ac per hoc sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impletur; ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, qua gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligitur.“

kommt die Heilung der Seele von den Wunden der Sünde, durch die Heilung der Seele wird aufgerichtet die Freiheit des Willens, durch den freien Willen haben wir die Liebe zur Gerechtigkeit. Wie also das Gesetz nicht seines Inhalts entleert wird durch den Glauben, sondern vielmehr aufgerichtet und erfüllt wird, weil der Glaube erlangt die Gnade und durch die Gnade das Gesetz erfüllt wird; so wird der freie Wille nicht eitel durch die Gnade, sondern aufgerichtet, weil die Gnade heilt den Willen, wodurch die Gerechtigkeit geliebt wird.“ Und: <sup>1)</sup>

„Der Wille ist um so freier, je gesünder; und er ist desto gesünder, je mehr er der Gnade und der göttlichen Barmherzigkeit unterthan ist.“

Prosper beklagt die Vorwürfe der hochmütigen, die da meinen, der freie Wille sei vernichtet, wenn der Anfang, das Fortschreiten, das Beharren im Guten als Gottes Gabe bezeichnet wird, da doch alle Gnade den Willen vielmehr festigt und pflegt.

5. Pelagius leugnete nicht das Mitwirken Gottes mit dem freien Willen im Bereiche des Übernatürlichen.

Das geht aus Hieronymus hervor, der (lib. I. contra Pelagium in principio) den Pelagius als redend einführt mit den Worten: „Was ich auch immer in mir für Gutes habe, wird vervollständigt und ergänzt durch die Einsprechung und den Beistand Gottes“ (Quidquid in me boni habeo, illo suggerente et adjuvante completur). Und auf die Frage des Hieronymus: Das Gute, was du thust, gehört es dir an oder Gott — quod agis bonum, tuum est, an Dei? — antwortet Pelagius: „Es ist das meinige und gehört Gott an; damit ich wirke, steht Gott bei“ — meum est et Dei; ut ego operer, ille adjuvat.

Ebenso giebt Augustin zweifellos zu verstehen (Enchir. c. 32; et I. ad Simplicianum q. 2.), daß Pelagius gelehrt habe: „Deshalb ist gesagt beim Apostel: Es steht nicht beim wollenden und nicht beim laufenden, sondern beim barmherzigen Gotte (Röm. 9.); weil es von beiden ausgeht, vom Willen des Menschen und vom barmherzigen Gott; als ob gesagt würde es genüge nicht der Wille allein des Menschen, wenn nicht die Barmherzigkeit Gottes dabei ist — quia ex utroque fit, i. e. ex voluntate hominis et misericordia Dei, tanquam diceretur: non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei.“

Sagt deshalb Pelagius bei Hieronymus (dial. I. adversus Pelagianos et ad Ktesiph.): „Also soll mir immer der Beistand Gottes notwendig sein, auch wenn ich nur den Finger krümmen, die Hand bewegen, spazieren gehen, sitzen, schreiben, ausspucken will,“ — si voluero curvare digitum etc., semper mihi necessarium erit auxilium Dei? — so spricht er damit aus, wozu und in welchem Sinne er die Mitwirkung des barmherzigen Gottes nicht für notwendig hält: Nicht 1. dafür, insoweit derartige Handlungen rein natürliche, nämlich mit Rücksicht auf die moralische Seite an sich, vom Gegenstande also aus, indifferente sind; — 2. insoweit der Mensch

---

<sup>1)</sup> Ep. 88.: „Voluntas tanto est liberior, quanto sanior; tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior.“

Cf. Prosper contra Collatorem c. 38.: „Non conturbet vos superbientium inepta quaerimonia, qua liberum arbitrium causantur auferri, si et principia et profectus et perseverantia in bonis usque in finem Dei dona esse dicantur: quoniam opitulaciones divinae gratiae stabilimenta sunt voluntatis humanae. Gratia non abolet, sed adolet liberum arbitrium“ ad cap. Gallor.

nicht des göttlichen Beistandes oder concursus bedarf, um das Willensvermögen anzuwenden und zu behütigen; wie Pelagius bei Hieronymus (ad Ktesiphontem) sagt: „Freiheit des Willens hast Du mir gegeben, was mischeft Du Dich wieder hinein, daß ich nichts thun können soll, wenn Du nicht in mir Deine Gaben vervollständigest für die Thätigkeit“ — *dedisti mihi libertatem, quid rursum te ingeris, ut nihil facere possim, nisi tu in me tua dona compleveris*, — worauf Hieronymus erwidert: „So höre, du unbankbarer oder besser Gotteschänder, wie der Apostel predigt: Möget ihr essen oder trinken oder sonst etwas thun, thut Alles im Namen des Herrn. Und du meinst, es geschähe dir unrecht und die Willensfreiheit werde zerstört, wenn du immer zu Gott deine Zuflucht nimmst, wenn du ganz vom göttlichen Willen abhängest und sagst: Meine Augen sind immer auf den Herrn gerichtet, weil er vom Fallstrick meine Füße behüten wird. Nicht steht beim Menschen sein Weg und vom Herrn werden seine Schritte geleitet werden.“

Pelagius also leugnete jenes Mitwirken, jenen concursus von seiten Gottes, welcher notwendig ist, damit das Willensvermögen überhaupt in Thätigkeit sei, nachdem es vorher nicht thätig war, und der so das Willensvermögen für das Thätigsein ergänzt, den concursus praevius. Diesen leugnet er, „damit nicht, wenn wir in dieser Weise des Beistandes Gottes bedürfen, der freie Wille gebrochen werde“ — *non ultra indigemus Dei auxilio* (der freie Wille genügt vollauf, will dies besagen, um sich aus der Indifferenz in die bestimmte Thätigkeit zu versetzen, aus dem Stande der Indifferenz in den der Thätigkeit überzugehen), *ne si indigerimus, liberum frangatur arbitrium*.

Jenes Mitwirken aber leugnet er von seiten Gottes nicht, welches zugleich mit dem Willensvermögen das Gewirkte hervorbringt. Darauf bezieht sich der Beistand Gottes, den er annimmt.

## Nr. 77.

Die sechste Stufe der Gnade bei Pelagius: das ewige Leben und die himmlische Herrlichkeit.

Pelagius unterschied das ewige Leben von der himmlischen Herrlichkeit, die *vita aeterna* vom *regnum coelorum*. Das ewige Leben nannte er „Gnade“ und bezeichnete es als den letzten Endzweck der menschlichen Natur, insoweit der freie Wille als von Gott der menschlichen Natur aus Barmherzigkeit verliehener eine „Gnade“ für ihn war und insoweit, durch das Naturgesetz unterstützt, er wirkt. *Regnum coelorum* nannte er die Herrlichkeit, wozu wir durch die Gnade Christi, die Taufgnade, berufen werden. Er beachtete nicht, was schon Tertullian gesprochen: „Denen das Himmelreich genommen wird, denen wird auch nicht gestattet das Leben, welches dem Himmelreiche innewohnt“ — *quibus regnum admittitur, utique nec vita permittitur, quae inest regno* (de Pudic. c. 10.).

Nach diesem Unterschiede bemasß sich der Unterschied zwischen der Berufung zur Gnade und zur Herrlichkeit wie sie die katholische Kirche annahm, und der Berufung zur Gnade und Herrlichkeit wie Pelagius sie annahm. Augustin drückt die Grundlage für diesen Unterschied in folgenden

Worten aus: <sup>1)</sup> „Gott wählte aus in Christo vor der Gründung der Welt dessen Glieder; und wie sollte Er sie auswählen, da sie noch nicht waren, außer dadurch daß Er sie vorherbestimmte? Er wählte also aus, indem Er uns vorherbestimmte; sollte Er gottlose und unreine auswählen?“ . . . Darauf antwortet Pelagius, wie Augustin fortfährt: „Gott wußte voraus.“ so sagt Pelagius, „wer in Zukunft heilig und unbefleckt sein werde kraft der Freiheit des Willens und dessen Gebrauch; und deshalb wählte Er in seinem Vorherwissen jene aus, von denen Er wußte, sie würden solche, nämlich heilige und unbefleckt, sein. Er wählte also aus, sagt er, bevor sie waren, indem Er sie vorherbestimmte als seine Kinder, von denen Er vorauswußte, daß sie heilig und unbefleckt sein würden; ohne Zweifel, Er machte sie nicht heilig und unbefleckt; sondern wußte vorher, daß sie es sein würden, nicht daß Er sie dazu machen würde.“

Das war die Meinung des Pelagius; und danach ist die Art und Weise der Berufung zu unterscheiden. Sie wurden berufen auf Grund des natürlichen Gebrauchs von ihrem freien Willen, auf Grund der Willensentscheidung, die sie, unterstützt vom Gesetze, von der Belehrung, von der Gnade Christi, vom Gnadenzustande in ihnen, treffen würden. Sie wurden berufen, die Menschen gemäß Pelagius, nach ihren vorgängigen Verdiensten, welche Gott nicht in seiner Gnadenkraft, sondern in deren selbstständig gebrauchten Willen voraus sah. Dementgegen führt Augustin die Worte des Apostels an: <sup>2)</sup>

„Er erwählte uns vor der Gründung der Welt, damit wir seien. Nicht also weil wir es sein würden, sondern damit wir es seien. Dies ist ganz klar; dies ist ganz zuverlässig. Wir werden nämlich heilig und unbefleckt sein, weil Er uns erwählte und vorherbestimmte, damit wir dies seien kraft der Gnade . . . Die Pelagianer meinen, wir würden, nachdem wir das Gesetz erhalten, durch uns selber, durch unseren freien Willen heilig und unbefleckt vor seinem Angesichte in der Liebe. Und das hat Gott gemußt vor der Gründung der Welt, sagen sie; und deshalb hat Er uns erwählt und vorherbestimmt in Christo. Der Apostel aber sagt das gerade Gegenteil. Nicht weil Gott wußte, wir würden solche sein, sondern damit wir heilig und unbefleckt würden kraft und auf Grund der Aus-

<sup>1)</sup> I. de Praed. sanctor. 18. et 19.: „Elegit Deus in Christo ante mundi constitutionem membra ejus et quomodo eligeret eos, qui nondum erant, nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans eos; numquid eligeret impios et immundos? . . . Praesciebat vero, ait Pelagius, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium; et ideo eos ante mundi constitutionem in sua praescientia, qua tales esse futuros praescivit, elegit. Elegit ergo, inquit, antequam essent, praedestinans filios, quos futuros sanctos, immaculatosque praescivit; utique ipse non fecit, necesse facturum, sed illos futuros esse praescivit.“

<sup>2)</sup> Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti. Non ergo quia futuri eramus, sed ut essemus. Nempe certum est; nempe manifestum est. Ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipse praedestinans nos, ut essemus sancti . . . Ipsi enim putant, acceptis praeceptis, jam per nos ipsos fieri liberae voluntatis arbitrio sanctos et immaculatos in conspectu ejus in caritate, quod futurum Deus quoniam praescivit, inquit, ideo nos ante mundi constitutionem elegit et praedestinavit in Christo, cum dicat Apostolus: Non quia futuros tales nos esse praescivit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiae suae, qua gratificavit nos in dilecto Filio suo: cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit.

wahl der Gnade selber, hat Er uns in Gnaden aufgenommen in seinem geliebten Sohne. Als Er uns vorherbestimmte, hat Er sein eigenes Werk vorhergemußt, wodurch Er uns als heilig und unbefleckt hinstellt.“

Die katholische Wahrheit also nennt das ewige Leben nicht „Gnade“ (*gratia Dei vita aeterna*), weil es umsonst gegeben würde, nämlich nicht auf Grund von Verdiensten; sondern weil die Gnade in uns das Princip, der erstbestimmende Grund unserer Verdienste ist; und nicht diese Verdienste die Gnade zur Folge haben, sondern die Gnade hervorbringt in uns die Verdienste. Durch die Gnade in uns sind wir „heilig und unbefleckt“; die Gnade in uns macht den Willen erst, nachdem dieser dem Vermögen nach frei war, thatsächlich, d. h. im Wirken, frei und so heilt sie ihn von den Wunden der Sünde.

Die Berufung zur Herrlichkeit oder zum ewigen Leben ist da der erste Grund für das Verleihen der Gnade; diese ist der erste Grund für die Verdienste, also für das „Heiligsein“ und „Unbeflecktsein“; und auf Grund dieser Verdienste, von denen Gottes Gnade die erste Ursache, wird schließlich das ewige Leben oder die Herrlichkeit gegeben.

Die Berufung nun zum ewigen Leben nach Pelagius findet statt auf Grund rein des freien Willens und des Naturgesetzes; wie bei den Kindern, die ohne Taufe sterben. Sie ist gegeben zugleich mit der „Gnade des freien Willens“ jedem Menschen. Die Berufung zur Herrlichkeit aber gründet sich nach ihm auf die Taufgnade, deren Folgen wir oben bereits aufgezählt. Diese Berufung gründet sich bei den Kindern, die unmündig sterben, auf das, was sie später kraft ihrer natürlichen Willensentschließung gethan hätten; — bei den erwachsenen auf den in ihrem natürlichen Willen vorausgesehenen Gebrauch ihrer freien Willenskraft. Immer steht als maßgebender Faktor an der Spitze die „Natur“; und wir können dem Pelagius das Zeugnis nicht versagen, daß er sein System, soweit es auf dessen grundlegendes Princip ankommt, mit größter Folgerichtigkeit ausgebildet festgehalten hat. Augustin selber erkennt (*de gestis Pelagii* et 3. *de peccator. mer.* 10.) die Schärfe seines Geistes, seine Beredsamkeit und Dialektik an, wenn er auch den tiefen Fall dieses Irlehrers mit großem Schmerze im Herzen beklagt. Hieronymus ist diesem Lobe nicht entgegen. Kennt er ihn manchmal „ungelehrt“; so bezieht sich dies auf die tiefe, gründliche Kenntniß der heiligen Schrift, deren Verständnis sich nur den Bemühten und von wahrer Liebe zu Gott entflammten eröffnet. Diese Tugenden fehlten dem Pelagius trotz seiner äußerlichen Strenge mit sich selber. Er hatte Furcht vor dem Eintreten der Kraft des Schöpfers in seine Seele. Hätte er seinen Gott wirklich geliebt, so wäre jene vierfache Wirkung in ihm die Folge gewesen, die Bernardus erwähnt: „Bitterkeit hätte in seine Seele sich gesenkt, der das Irdische mißfällt; die Flucht vor der Gelegenheit zur Sünde, welche den Schatten der Sünde fürchtet; die Kraft, den Versuchungen zu widerstehen, welche im Guten vorantreibt; die Heilung der Neigungen unserer Seele, welche heilig und unbefleckt macht.“

Waltet diese Liebe in uns, wie sie im höchsten Grade in Maria gewaltet hat, so wird sie Gott den Herrn tief in unsere Seele einführen, daß seine heilige wirkende Kraft unseren Willen nicht der Freiheit beraube, aber diese Freiheit vom Bösen ab auf das Gute richte; daß sie heile unsere Wunden; stärke unseren Willen für vollendete Thätigkeit, das Schädliche entferne oder überwinde, das Nützliche befördere; daß beständig aus dieser heiligen allgewaltigen Kraft herausfließen Ratschläge der Frömmigkeit, An-

mutungen zur Heiligkeit, Sehnsucht nach der Ewigkeit, Strahlen der Wahrheit, Verlangen nach Vollkommenheit, Liebesseufzer nach der innigsten Vereinigung mit unserem Gott. Glückselig, dreimal glücklich, wer mit diesem Lichte sieht, an dieser unendlichen Kraft Gefallen hat, in Liebe zu ihr entbrannt ist, durch sie sich leiten läßt, ihren Wohlgeruch von sich ausströmt, wer ihre Einsprechungen und Bewegungen fest umklammert und sagt mit der seligen Braut: „Ich halte Ihn fest und will Ihn nicht mehr von mir lassen.“ Glückselig, dreimal glücklich die Kinder Gottes, die so durch den Geist Gottes in Thätigkeit gesetzt, getrieben werden, daß sie selbst mit ihrem Geiste ganz und gar sich danach in Bewegung setzen und in nichts von diesem göttlichen Geiste in ihnen, der sie treibt, abfallen; sondern bis zum Ende in seiner Bestimmung verharren, damit sie in Ewigkeit für die unverdient empfangenen Gaben Dank sagen können.<sup>1)</sup> „Sie werden getrieben, damit sie sich selbst treiben; sie werden bestimmt, damit sie sich selbst bestimmen,“ sagt Augustin; „nicht damit sie nichts thun; und deshalb wird ihnen gezeigt, was sie thun sollen, damit, wenn sie es thun wie es gethan werden soll, d. h. mit Liebe zur Gerechtigkeit und mit Ergötzen an der Gerechtigkeit, sie sich freuen, daß sie die liebliche Gnade, die Gott ihnen verliehen, empfangen haben.“

Diese Gnade wollen wir preisend bekennen, die nichts an Verdiensten im Herzen findet, sondern die Verdienste herstellt; die vor aller guten Thätigkeit unserem Willen in Barmherzigkeit zuvorkommt, wie sie in einzig reichlicher Weise im Herzen und in der ganzen Natur Marias vom Augenblicke der unbefleckten Empfängnis an zuvorgekommen, die uns zu Guten, d. h. zu Kindern Gottes macht, die Sünder rechtfertigt, die belehrten erleuchtet und stärkt, alle Bande bricht und alle Fesseln löst, kraft deren wir lieben, was uns anbefohlen ist und thun was wir lieben in dem, der stark ist inmitten unserer Schwächen und der da giebt, daß wir nicht nur anfangen, sondern auch vollenden.

Ehe wir jedoch die Natur und das Wesen der Gnade selber entwickeln, damit daraus ihre eigenste Wirksamkeit recht klar sich ergebe; wollen wir noch, auf daß der objektiv historische Thatbestand rücksichtlich der Gnadenlehre unverfälscht vorliege, einen Blick werfen auf die Semipelagianer.

## §. 2.

### Der Semipelagianismus.

Setzen wir zuerst der besseren Übersicht halber zusammenfassend den allgemeinen Inhalt des Semipelagianismus auseinander; und legen wir sodann seine Abstufungen vor.

<sup>1)</sup> De corr. et grat. 2: „Aguntur enim, ut agant; non ut nihil agant. Et ad hoc eis ostenditur quid agere debeant, ut quando id agunt sicut agendum est i. e. cum dilectione et delectatione justitiae, suavitate, quam dedit Dominus, accepisse se gaudeant.“

Nr. 78.

Zusammenfassung des Semipelagianismus.

Der Semipelagianismus ward zumal bekämpft durch Prosper. Um ganz und gar objektiv zu verfahren, folgen wir hier dem Werke desselben, dem *carmen de ingratis*. Er führt den semipelagianischen Irrtum zuvörderst auf zwei Hauptpunkte zurück.

a) Inhaltsangabe.

Der erste Hauptpunkt ist, daß allen Menschen unterschiedslos die Gnade Gottes angeboten werde und somit Gott keine besondere Zuneigung den auserwählten schenke. Der zweite Hauptpunkt besteht darin, daß es am freien Willen des einzelnen liege, wenn der eine die Gnade annehme und der andere sie zurückweise; wenn der eine verharre im Guten und der andere nicht. Denn den Beistand der Gnade kann ein jeder sich verschaffen kraft seines freien Willens, da trotz der im Ursprunge verletzten Natur noch Kraft genug in selbiger ist, damit sie um Hilfe Gott den Herrn ansehe und somit diese erlange.

Von diesen beiden Hauptpunkten fließen in der That die vier Irrthümer, welche den Semipelagianern gewöhnlich zur Last gelegt werden und zwar:

1. Betreffs der Vorherbestimmung, sei es daß dies als Willensdekret Gottes für die einzelnen Akte genommen werde sei es als Vorherbestimmung für die Herrlichkeit und somit das ganze menschliche Leben umfassend. Mit Rücksicht auf die erste Auffassung der Vorherbestimmung leugneten die Semipelagianer, daß Gottes endgültig bestimmender Wille dem geschöpflichen Willen zuvorkomme; denn dadurch würde die Freiheit vernichtet. Sie waren deshalb gegen die Schriften Augustins und sagten, „durch ein solches Willensdekret Gottes, welches dem menschlichen Willen zuvorkäme, werde alles menschliche Bemühen unnütz, jede Tugendübung unmöglich und eine fatale Notwendigkeit eingeführt“ — *removeri omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates, et sub hoc nomine praedestinationis fatalem quandam necessitatem induci* (Prosper ad Aug.). „Die Schriften Augustins beschimpfen sie,“ schreibt Prosper an Rufinus, „und meinen, dadurch würde die Freiheit aufgehoben“ (*liberum arbitrium penitus dimovere*). Und Faustus (1. de lib. arbit. c. 4.) erklärt von der Lehre Augustins: „Unter dem Scheine der Frömmigkeit und unter dem Namen Gnade liegt verborgen das Gift des Heidentums, der Schicksalsbeschluß“ — *sub pietatis fronte gentilitatis malum et sub nomine gratiae absconditur fatale decretum*.

Mit Rücksicht auf die andere Auffassung lehrten die Semipelagianer: Da ja nicht von Gottes Willen der die Verdienste der Menschen unterscheidende Grund ausgehe, sondern vom Willen der Menschen, der die gleichmäßig angebotene Gnade annimmt oder ablehnt; so bestimme Gott zur Seligkeit vorher kraft des Voraussehens des verschiedenen Gebrauches, den der betreffende Wille von der Gnade machen werde: „Die da glauben und in dem Glauben, den sie aus eigener Kraft angenommen, unterstützt durch die Gnade Gottes, beharren werden, die habe Gott vorausgemußt, bevor daß

Er die Welt schuf und danach sie vorherbestimmt für seine Herrlichkeit; Er habe vorausgesehen, daß, wenn sie unverdientermaßen (*gratis vocatos*) be-rufen würden, sie würdig sich erweisen werden der zukünftigen Auserwäh-lung und mit einem guten Lobe diese Welt verlassen würden" (*qui autem credituri sunt, quive in ea fide, qua deinceps per Dei gratiam adjuvandi sint, mansuri sunt, praescisse dicunt ante mundi constitutionem Deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futura electione, et de hac vita bono sine excessuros praeviderit*); schrieb Prosper an Augustin über die Massilienser.

Und Faustus (2. de gratia et humanae mentis arbitrio) selber: „Etwas Anderes ist es vorherzuwissen und etwas Anderes vorherzubestimmen. Durch das Vorherwissen (*praescientia*) weiß Gott das zu Thunende; nachher bestimmt die Vorherbestimmung die Belohnung. Das Vorherwissen stützt sich auf fremdes Handeln (*de alieno subsistit actu*); das Vorherbestimmen auf das eigene Urteil (*de iudicio suo*). Vom Vorherwissen geht aus das Offenbarwerden des uns Angehörigen; vom Vorherbestimmen aus wird vorbereitet was uns in Wirklichkeit gebührt. Hat also das Vorherwissen nichts durchforscht, so beschließt nichts das Vorherbestimmen.“

Daraus folgte dann das bedingte Vorherwissen, die *praescientia conditionatorum*: „Sie sagten,“ so Prosper an Augustin, „Gott habe die Zeiten und die Predigt des Heiles in der Weise geordnet, je nachdem Er vorherseh, es würden einige glauben und würde aus dem Glauben ein guter Wille hervorgehen.“ Ebenso folgte, daß die Semipelagianer nicht mit Augustin annahmen, die Zahl der vorherbestimmten sei von vornherein begrenzt und könne nicht minder und nicht größer werden (l. c.). Es läßt sich begreifen, wie Prosper an Augustin schreiben konnte: „Viele hier in der Stadt Marseille sind überzeugt, die Schriften deiner Heiligkeit gegen die Pelagianer seien gegen die Ansicht der Väter und den sensus Ecclesia-sticus, soweit darin die Berufung und Vorherbestimmung der auserwählten erörtert werde.“

2. Rückfichtlich des freien Willens. Die Semipelagianer nahmen, wie Hilarius an Augustin schreibt, an, daß in unserem Willen jene Kräfte, die zum Wirken dienen, zu unterscheiden seien von den Kräften, die der Sehnsucht, dem Flehen *rc.* dienen. Soweit die menschliche Natur noch unverderbt war, fanden sich in ihr die Kräfte, um gut zu wirken; diese sind jetzt, im Stande der gefallenen Natur, nicht mehr vorhanden. Jedoch bestehen noch die Kräfte, um zu beten und zu verlangen. Es kann also der Mensch kraft seiner Natur nach dem ewigen Heile verlangen, nach dem Arzte sich sehnen und um Heilmittel flehen. Damit hängt zusammen der Irrtum:

3. Rückfichtlich des Glaubens. Denn eben durch solches Ver-langen, durch Gebete und Sehnsucht, was Alles von der Natur kommt, wurde die Gnade des Glaubens verdient und somit der Anfang des Heiles mit der Kraft der Natur erfaßt: „Es scheint ihnen,“ schreibt Hilarius an Augustin, „zukömmlich und wert gepredigt zu werden, daß, wenn den durch die Sünde dahingestreckten, welche nie aus eigenen Kräften aufstehen würden, die Gelegenheit angekündigt wird, daß sie ihr Heil wirken können, gemäß dem Verdienste, womit sie wollen und glauben (*eo merito, quo voluerint et crediderint a suo morbo posse sanari*), daß sie also von ihrer Krankheit geheilt werden können, sowohl die Vermehrung des Glaubens selber wie überhaupt die ganze Heiligung gewährt werde“ (*et augmentum ipsius fidei et totius sanctitatis suae consequantur affectum*).

4. Rücksichtlich der Beharrlichkeit. Sie leugneten auch die Gnade der Beharrlichkeit; jene Gnade nämlich, wodurch es geschieht, daß die auserwählten bis zum Ende unfehlbar im Guten verharrten. Sie schrieben also, getreu ihren Principien, das Fortfahren im Festhalten an der Gnade dem freien Willen zu, wie sie es auch mit dem Beginne der Gnade thaten resp. mit dem Annehmen oder Abweisen derselben. „Diese,“ sagt Augustin, <sup>1)</sup> „legen den Anfang des Glaubens und die Beharrlichkeit bis ans Ende so in unsere Gewalt, daß sie nicht meinen, es seien dies Gnadengaben Gottes; und nicht glauben, um sie zu haben und zu behalten, sei es erforderlich, daß Gott unser Denken und Wollen wirke; vom Übrigen glauben sie, Gott gewähre es, wenn der Glaube in ihnen darum steht . . . Dies Alles erlangt der Glaube, sagen sie, der von uns aus den Anfang hat; und diesen Glaube zu haben anfangen und in ihm bis zum Ende verharrten, das, behaupten sie, sei allein unsere Sache; als ob wir dies nicht vom Herrn empfangen hätten. . . Sie richten deshalb ihre Ermahnungen nur auf jene Gaben, von denen sie meinen, nicht Gott gebe sie, sondern sie seien von uns, gleichwie der Anfang des Glaubens und die Beharrlichkeit in demselben bis zum Ende“ (sicut initium fidei et in ea usque in finem perseverantia).

Daher galt auch für den Anfang des Glaubens und die Beharrlichkeit darin das Vorherwissen von Seiten Gottes, nicht das Vorherbestimmen: „Die da glauben werden und in dem Glauben, den sie empfangen haben, beharren, unterstützt im übrigen durch die Gnade, weiß Gott vorher vor der Erschaffung und Er bestimmt sie auf Grund dessen vorher;“ schreibt Prosper (vgl. oben) an Augustin.

Daß noch insbesondere und eigens die Semipelagianer die Beharrlichkeit im Guten als eine besondere Gnade nicht annahmen, kraft deren die auserwählten eben unfehlbar gute Werke verrichten und in guten Werken andauern bis ans Ende, wie eine solche Gnade Augustin lehrt (de corr. et grat. c. 11. et 12.), geht aus dem Briefe des Hilarius an Augustin hervor: <sup>2)</sup> „Sie sind ferner mißvergnügt, daß in der Gnade ein Unterschied gemacht werden soll, wonach dem ersten Menschen eine Gnade gegeben worden und jetzt allen Menschen unterschiedslos eine solche verliehen wird, der gemäß jener die Beharrlichkeit empfangen hat, nicht diejenige freilich, kraft deren er wirklich verharrt hätte, sondern ohne welche er vermöge des freien Willens nicht verharrten konnte; — daß im gegenwärtigen Zustande dagegen den zur Herrlichkeit vorherbestimmten nicht ein solcher Beistand verliehen werde für die Beharrlichkeit, sondern ein dertartiger, kraft dessen sie nun tatsächlich

<sup>1)</sup> De dono persev. 17.: „Hi initium fidei et usque ad finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent, neque ad haec habenda atque retinenda Deum operari nostras cogitationes et voluntates: caetera tamen ipsum dare concedunt cum ab illo impetrentur credentis fide . . . Sed haec, inquit, ut a Deo dentur nobis, fides impetrat, quae incipit a nobis; quam fidem et incipere habere et in ea usque in finem permanere, tanquam id a domino non accipimus, nostrum esse contendunt.

<sup>2)</sup> Deinde moleste ferunt, ita dividi gratiam, quae vel tunc primo homini data est vel nunc omnibus datur, ut ille acceperit perseverantiam, non qua fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non posset; nunc vero sanctis in regnum per gratiam praedestinati, non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum, ut sine isto dono perseverantes esse non posset, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis Sanctitatis tuae ita moventur, ut dicant, quandam desperationem hominibus exhiberi.

bis ans Ende verharren; nicht also allein, daß sie ohne diese Gabe der Beharrlichkeit nicht beharrlich sein könnten (dieselbe jedoch auch zu verlieren vermöchten), sondern daß sie nun kraft dieser Gabe nicht anders als beharrlich sind. Diese Worte deiner Heiligkeit machen auf sie einen solchen Eindruck, daß sie meinen, dadurch werde in den Menschen eine gewisse Verzweiflung erzeugt.“

Es geht aus dem Allem hervor, daß die Semipelagianer nur einen Gnadenbeistand annahmen, der dem Willen unterworfen sei; nicht einen solchen, der den Willen sich unterwerfe: <sup>1)</sup> „Gott wirkt,“ so sagt dies Vitalis, ein Vorläufer des Semipelagianismus, zusammen, „daß wir wollen, soweit es auf Ihn ankommt, wenn uns nämlich seine Offenbarung bekannt wird; wenn wir aber bei derselben uns nicht beruhigen wollen, bewirken wir es, daß Gottes Einwirken von keinem Nutzen für uns ist.“ Damit also die Gnade wirksam sei, ihre Wirkung hervorbringe, das hängt von unserem Willen ab. Augustin erwidert darauf das aus dem praktischen Leben gegriffene Argument: „Sagst du dies, so widersprichst du unseren Gebeten“ (*quae si dicis nostris orationibus contradicis*). Und de corr. et grat. 14. eingehender: <sup>2)</sup> „Wenn Gott selig machen will, widersteht kein menschlicher freier Wille. Denn so ist Wollen und Nichtwollen in der Gewalt des wollenden oder nichtwollenden, daß es den göttlichen Willen nicht hindert und nicht gewaltiger ist wie die göttliche Macht.“

Worin schließlich das innerlichste Wesen der semipelagianischen Kezerei besteht, das erklärt folgende klassische Stelle bei Augustin: <sup>3)</sup>

„Denn in solcher Weise wird durch den heiligen Geist ihr Wille entzündet (nämlich der auserwählten), daß sie deshalb können, weil sie so wollen; und deshalb wollen sie so, weil Gott in ihnen wirkt, daß sie wollen. Würde nämlich bei der so großen Schwäche im gegenwärtigen Leben ihr Wille ihnen selbst überlassen, so daß sie in dem Beistande Gottes, ohne welchen sie nicht verharren können, blieben, wenn sie wollten, und Gott in ihnen nicht wirkte, daß sie wollten; so würde ihr Wille bei seiner großen Ohnmacht so vielen und so großen Versuchungen unterliegen. Und deshalb könnten sie nicht verharren, weil sie in ihrer Schwäche fallend nicht wollten; oder sie würden auf Grund dieser Schwäche des Willens nicht so wollen, daß sie könnten. Beigestanden also hat Gott der Schwäche des menschlichen Willens, daß dieser nun kraft der göttlichen Gnade in unbeug-

---

<sup>1)</sup> Aug. ep. 107.: „Operari Deum, quantum in ipso est, ut velimus, cum nobis nota sunt ejus eloquia. Sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil nobis prosit efficimus.“

<sup>2)</sup> Deo volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium. Sio enim velle et nolle est in volentis aut nolentis potestate, ut divinam voluntatem non impediatur nec superet potestatem.

<sup>3)</sup> De corr. et grat. c. 12.: „Tantum quippe Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint quia sic volunt; ideo sic volunt, quia Deus in eis operatur, ut velint. Nam si in tanta infirmitate vitae hujus ipsis relinqueretur voluntas sua, in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellet, nec Deus operaretur eis ut vellet, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet: et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellet: aut non ita vellet infirmitate voluntatis, ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur: et ideo, quamvis infirma, non deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.“

samer Weise und ohne überwunden werden zu können bethätigt wird; und deshalb, obgleich schwach, fällt er weder noch wird er durch Hindernisse besiegt.“

Die Grundlage des Semipelagianismus ist somit genau dieselbe wie die des Pelagianismus. Der erstere führt das posse durch den Beistand der Gnade nur etwas weiter; den Willen stellt er gleichfalls nicht, das velle und esse also oben, unter den aus sich wirksamen Beistand der Gnade. Auch im Zustimmung zum Glauben ist ein Gnadenbeistand vorhanden beim Semipelagianismus, also auch beim *initium fidei*; aber das Zustimmung selber wird nicht von der Gnade bewirkt; der Wille selbst ist nach der Ausdrucksweise Augustins nicht dem bestimmenden Einflusse der Gnade unterworfen, vielmehr unterwirft sich der Wille die Gnade: „Es bleibt also,“ dies schreibt der Semipelagianer Gennadius, „um das Heil zu suchen, die Freiheit des Willens d. i. der vernünftige Wille; aber so, daß Gott vorher ermahnt und einladet zum Heile, und der Wille wähle oder folge oder wirke, da die Gelegenheit des Heiles angeboten ist d. i. das Einsprechen Gottes“ — *sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur vel agat occasione salutis (voluntas rationalis) hoc est inspiratione.* Und: „Den Anfang des Heiles haben wir durch Gottes Erbarmung; daß wir zustimmen dem heilsamen Einsprechen (*salutiferae inspirationi acquiescamus*) steht in unserer Gewalt; — daß wir aber thatsächlich erlangen, was wir kraft unserer Zustimmung wünschen, ist eine Gabe Gottes“ (*lib. de eccl. dogmatibus*).

Deshalb sagen die Semipelagianer mit Recht, das „*initium*“ *fidei* sei rein aus uns; nämlich das Verlangen oder die Sehnsucht danach; nicht der Glaube selbst in uns. Er ist eine „Gabe Gottes“ *donum Dei* auch für sie; denn einerseits ist der freie Wille selber eine Gabe Gottes und andererseits geht der thatsächlichen Zustimmung das „Einsprechen“, „Ermahnen“ Gottes in der Seele, die moralische Anregung voraus.

Der heilige Prosper beschäftigt sich im zweiten Teile seiner Arbeit ebenfalls damit, nachzuweisen, daß der Semipelagianismus weiter nichts sei als der in etwa verschleierte Pelagianismus.

b) Der Semipelagianismus fällt zusammen mit dem Pelagianismus. Obgleich die Semipelagianer die Verurteilung des Pelagius durch die Konzilien mit unterschrieben und in heftigen Worten diesen Irrlehrer verabscheuten, so ergiebt sich doch bereits aus allem oben Gesagten, daß der Semipelagianismus der richtige Ausbau des von Pelagius gelegten Fundamentes ist. Prosper thut dies dar, indem er darauf hinweist, daß, wenn das Verlangen nach Gutem, die gute Hinneigung im Willen dessen natürlichen Kräften zugewiesen wird, es widersinnig sei zu sagen, die Natur sei durch die Sünde verderbt. Sind die Gnadengaben dergestalt vorgelegt, daß keiner sie ergreifen kann außer mit seinem freien Willen, dann ist dieser freie Wille eben von Natur stark; er ist die Quelle des Heiles; und die Gnade verleiht nur, daß der Wille leichter zum Heile gelangt.

Zudem; da die Semipelagianer den Anfang des Glaubens in unseren freien Willen setzen; der Glaube aber die Grundlage alles übernatürlichen Lebens ist: das „Unterpfand der verheißenen Güter, ihre Substanz“, wie Paulus sagt (Hebr. 11.); — so stellen die Semipelagianer die übernatürliche Seligkeit auf den Boden einer natürlichen Kraft. Die Gnade ist es bei ihnen nicht, die da bewirkt, daß der Glaube anfangs, daß er Wurzel fasse, daß er aufsprosse, wachse, reif werde, die schließliche Frucht der Selig-

keit bringe; — vielmehr folgt Gott mit seiner Gnade dem freien Willensbeschlusse. Also macht die Natur und nicht die Gnade den guten Willen. Weder verträgt sich demgemäß die Kraft und Güte der Natur bei den Semipelagianern mit der Erbsünde noch mit der Beurteilung des Pelagius durch die Konzilien und durch die Päpste Innocenz und Josimus. Wie es jemandem eigen ist, welchen Eindruck er empfängt von einer Rede; so gehört es dem Willen bei den Semipelagianern eigen zu, es ist ihm geschuldet, wenn er den vorgelegten Gnaden gerührt und bewegt zustimmt und somit den Erfolg und die Wirkung der Gnade entscheidet.

Die wahre Gnade Christi, welche den Willen beugt; alle Hindernisse seitens der Willensschwäche überwindet; die Verdienste nicht vorfindet, sondern macht; niemals ein Wanken zuläßt, sondern unverrückbar die Seele mit der Seligkeit dem thatsächlichen Wirken nach verbindet; die gar nicht verlangt oder ersehnt werden kann, wenn sie nicht selber dieses Verlangen und diese Sehnsucht im Herzen bewirkt; die jene leitet, welche zu ihr kommen; — ist weder bei Pelagius noch bei den Semipelagianern. Deshalb nennt Thomas wiederholt beide Arten Irrtümer einfach „Pelagianismus“. So 2. 2. q. 6. art. 1.; et 1. q. 23. art. 5., wo er sagt: „Die Pelagianer meinten, der Anfang des Glaubens sei aus uns, die Vollendung desselben von Gott.“ Und 3. C. G. c. 149.: „Der Irrtum der Pelagianer bestand darin, daß sie annahmen, der Beistand der Gnade, welche der Quell von Verdiensten ist, folge aus unserem Verdienste; und sonach sei der Anfang der Rechtfertigung von uns, die Ergänzung oder Vollendung derselben von Gott.“ „Zum Irrtume der Pelagianer gehört es,“ so I. Quodl. 7., „daß der Mensch sich ohne den Beistand der Gnade vorbereiten könne für die Gnade.“

c) Sodann weist Prosper die Einwürfe der Semipelagianer gegen die christliche Wahrheit zurück. Durch die entgegengesetzte Lehre, meinten sie, werde der freie Wille zerstört, alles menschliche Bemühen unnütz; dem Laster gebühre dann keine Strafe, der Tugend kein Lohn. Denn die durch die Sünde verderbte Natur müsse bei dieser Lehre ohne die Gnade Sünde thun; da ja der Gnade es bedarf, um das Gute zu wollen.

Darauf erwidert Prosper, dieselben Einwürfe hätten die Pelagianer der Wahrheit entgegengehalten. Ferner heißt solche Einwürfe erheben nichts Anderes wie die Erbsünde leugnen. Denn sowie der Zustand der Ungerichtigkeit die Herrschaft über die niederen Kräfte mit sich brachte und die reine Natur die Schwierigkeiten, diese Kräfte zu überwinden und demgemäß, sozusagen, das Gleichgewicht zwischen Vernunft und Begierlichkeit, die Möglichkeit des Sieges für den einen und für den anderen Teil; — so bringt die Erbsünde mit sich die Knechtschaft unter die Begierlichkeit von seiten des höheren Teiles, nämlich das Übergewicht der niederen Kräfte und damit die Thatsache, daß die Natur nicht mehr im gleichmäßigen Verhältnisse stehe zum Guten und Bösen, sondern auf das Böse gerichtet sei. Nun giebt die Gnade Christi die Freiheit von dieser Sklaverei; sie giebt die Herrschaft über die Begierlichkeit dem Menschen wieder. Also nur kraft der Gnade Christi kann der Wille das Gute wollen. Sie ist das Princip nunmehr für alles Gute; und je demüthiger wir selbe empfangen, je mehr unser Wille ihr unterworfen und von ihr bethätigt ist, desto mehr wird er frei und Herrscher sein.

Nicht nach dem Bemühen der Menschen, fährt Prosper fort, wird diese Gnade gegeben, sondern nach dem Wohlgefallen Gottes allein. Beweis

davon sind die Kinder, die unmündig nach der Taufe sterben und in den Himmel kommen, während viele andere nicht die Taufgnade erhalten; wo auf keiner Seite die Natur etwas verdient. Beweis der Verbrecher, wie z. B. der Schächer am Kreuze, der nach einem Leben voll Missethaten die Gnade Christi, die Taufe z. B., erhält.

Daß der Mensch nicht einer Sünde sich schuldig machen könne, wenn nicht alle Gnade gleichmäßig allen Menschen gegeben würde, so daß die Annahme oder Abweisung derselben, also der Unterschied zwischen dem einen und dem anderen, vom freien Willen allein käme; — dieser Einwurf beruht ebenfalls auf der Leugnung der Erbsünde. Denn nach dem Apostel (Röm. 5.) ist die Sünde des einen die Verdammnis aller (*judicium ex uno in condemnationem*); das ganze Menschengeschlecht ist eine *massa damnata*, wie Augustin sagt, des Todes und der Verdammnis schuldig infolge gerechten Rathschlusses Gottes. Also darf niemand sich beklagen, wenn er durch die Gnade Christi nicht befreit wird, da auf dieselbe niemand ein Recht besitzt. Unvernünftig wäre es, daß jene, welche durch die Güte Gottes nicht frei gemacht worden sind, Gott anklagen, weil Er nicht allen schuldigen die gleiche Gnade erwiesen hat. Gott danken also mögen die gerechten, die Gottes Gnade erhalten haben und zu Gott auf Grund der großen Gnade, die ihnen geworden und die sie nun kosten, flehen, Er möge Barmherzigkeit erweisen den Sündern und ungläubigen. Sowie es aber vorher kein Schaden war für die Seele, daß man nicht wußte, ob alle Völker würden zum Glauben berufen werden; sowie es jetzt kein Schaden für die Seele ist, daß man nicht weiß, wann die Welt zu Grunde gehen werde; — so ist das auch kein Schaden für die Seele, daß man nicht weiß, warum im Einzelnen Gott der Herr diesen begnadigt und jenen nicht; ebenso wenig wie man weiß, warum denn der eine Mensch von Natur groß der andere klein, der eine mit großen Talenten ausgestattet ist der andere nicht und Ähnliches. Ein „Ansehen der Person“ gilt hier nicht. Denn vor Gott ist eben keine Person, wenn Er auswählt. Er macht die Person und statet sie aus je nach dem Rathschlusse seiner Liebe mit Gaben und Gnaden; nicht für sie und zu ihrem eigenen Nutzen, sondern zum Besten aller.

Dazu kommt, daß, wenn der Mensch kraft seines natürlichen Willens das Heil vermittelst des Glaubens erfassen kann, Christus umsonst gestorben ist. Nein; damit eben der Mensch in seiner Sklaverei und seinem Elende, es erkenne, wie lästig das Gefängnis ist, in dem er schmachtet, wie schwer die Krankheit, die ihn drückt, wie groß und umfassend das Verderben des ganzen Menschengeschlechtes; deshalb ist der Sohn Gottes selber Mensch und elend geworden, deshalb wurde seine Allgewalt Ohnmacht, seine Weisheit Gegenstand des bittersten Spottes, seine Herrlichkeit Todesdunkel. Die Gerechtigkeit ward der Bosheit unterworfen, seine Sanftmut und Milde der wildesten Grausamkeit, seine Anschuld den bittersten Dualen, auf daß der Mensch erkenne, wie schuldbeladen sein Leben sei, wie tobbringend seine Krankheit, die nicht anders geheilt werden konnte, als durch den Tod des Arztes.

„Christus ist deine Gerechtigkeit,“ ruft Prosper aus; „unter seiner Führung laufe, daß dein Laufen nicht ohne Christo sich vollziehe. Denn wie die Rebe keine Frucht bringen kann, sie sei denn im Weinstocke, wo von der Wurzel aus der Lebenssaft getrieben wird in den Stamm, in die Reben und Blätter und mit Wein anfüllt die Trauben; so werden jene, unfruchtbar in Tugenden, die Speise des ewigen Feuers sein, welche

die lebensinnige Gemeinschaft mit dem Weinstock verlassen und auf die Freiheit herumfliegender Blätter vertrauend an der Fruchtbarkeit Christi seinen Anteil haben.“

## Nr. 79.

### Die einzelnen Zweige des Semipelagianismus.

Auf Grund der Schriften des heiligen Augustin gegen Pelagius über die Gnade und die Vorherbestimmung, entstanden drei Spaltungen, die mehr oder minder den Semipelagianismus vorstellen.

a) Die erste war die zu Adrumetum. Da war im Kloster, wie Augustin selbst erzählt (2. retr. c. pen.) nach der Lesung seines Briefes (ep. 105.) an Siglus ein Streit entstanden. Die eine Partei mit dem Abte Florus war der Meinung, Augustin erhebe dermaßen die Wirksamkeit der Gnade, daß damit die Willensfreiheit nicht bestehen könne und ebenso die Notwendigkeit der Ermahnungen, Zureben, Züchtigungen aufgehoben werde. Der andere Teil aber trat ein für die Verteidigung der Freiheit. Zwei Mönche also wurden an Augustin gesandt, Cresconius und Felix, um von ihm Aufklärung zu erbitten. Er gab ihnen als Antwort mit die Schrift: *de gratia et lib. arb.*; und entwickelte darin zumal die Lehre, wie die Gnade in der Weise wirksam sei, daß sie vielmehr den freien Willen lebendig als ihn unnützlich mache; wie sonach auf Grund des freien Willensaktes, dessen Princip eben die Gnade sei, der Mensch im Himmel belohnt werde. Und als darauf noch immer gestritten wurde über den zweiten Punkt, nämlich über die Notwendigkeit der Züchtigungen, Zureben etc., wenn die Gnade in dieser Weise wirksam sei; so sandte Augustin noch eine zweite Schrift an die nämlichen Mönche, in welcher er darthut, daß die genannten Heilmittel durch die Gnade durchaus nicht überflüssig würden. Es ist das Buch *de corr. et gratia*. Er zeigt, daß sich Gott der Ermahnungen, Predigten etc. bedient als von außen her angewandter Heilmittel, die in moralischer Weise anregen; die Gnade aber wirke rein im Innern des Willens und macht diesen aus einem nichtwollenden zu einem wollenden, aus einem widerstrebenden zu einem bestimmenden. In derselben Absicht sind noch die Briefe 46 und 47 geschrieben.

Es handelt sich also hier um einen Irrtum rücksichtlich der aus sich wirksamen Gnade und sonach zählt er zum Semipelagianismus. Augustin schreibt davon (2. retr. 66.): „Wegen derer, die da meinen, die Verteidigung der göttlichen Gnade bringe mit sich die Zerstörung des freien Willens, schrieb ich das Buch über die Gnade und den freien Willen. Ich schrieb es an die Mönche von Adrumet, in deren Kloster zuerst betreffs dieser Frage Streit begonnen hatte, so daß einige veranlaßt waren, mich um Rat zu fragen. Noch einmal schrieb ich an sie. Es war das Buch über die Züchtigung und die Gnade; weil mir angehängt worden, daß selbst hätte jemand gesagt, man solle niemanden züchtigen oder ermahnen, wenn er die Gebote Gottes nicht beobachtet, sondern man solle für ihn nur beten, daß er fortan sie erfülle.“

b) Die Prädestinatianer. Es geht uns hier die historische Frage nichts an, ob es wirklich Prädestinatianer zu der Zeit Augustins gegeben hat oder ob die Feinde Augustins dessen Lehre mit solcher Bezeichnung be-

schimpfen wollten, und die wahren Präbestinatianer erst zu Gottschalks resp. Hintmars Zeiten existiert haben. Die Sache allein beschäftigt uns. Gegen die Meinung einiger im Kloster von Aldrumet, die da nicht verstanden, wie mit einer so aus sich heraus wirkenden Gnade noch der freie Wille intakt bestehen konnte und deshalb als Lehre Augustins verteidigten die Ansicht, Gott bestimme ebensogut zur ewigen Pein vorher wie zur ewigen Belohnung, richteten sich die Worte Augustins im Briefe ad Valentinum (ep. 256.): „Entweder versteht wer solches als meine Lehre ausgiebt nicht meine Schrift oder vielleicht wird er selber nicht verstanden, da er eine höchst schmierige und menigen zugängliche Frage beantworten will. . . . Wenn es keine Gnade Gottes giebt; wie will Gott die Welt retten? Giebt es keinen freien Willen, wie will Er die Welt richten?“ — si non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum? Die Irrlehre ist echt semipelagianisch; denn sie leugnet eben den so oft von Augustin hervorgehobenen Schwerpunkt in der Gnadenfrage, daß nämlich der Wille gerade als freier d. h. als ein von nichts Beschränktem, Geschöpflichen abhängiges und deshalb von da her zu bethätigendes Begehren, durch die Gnade bestimmt und in erster Linie bewegt zu werden bedarf. Gegen diese Häresie wendet sich das Konzil von Arles im Jahre 490 und das Konzil von Arausica can. 25.:<sup>1)</sup>

„Dies glauben wir gemäß dem katholischen Glauben, daß kraft der durch die Taufe empfangenen Gnade alle getauften können und müssen beobachten, was zum Heile dient und dazu führt, wenn sie mit Treue und Aufrichtigkeit wirken wollen. Daß aber einzelne zur Sünde kraft göttlicher Allgewalt vorherbestimmt seien, das glauben wir nicht allein keineswegs; sondern wenn deren es giebt, die an so etwas Schlechtes glauben wollen, so verabscheuen wir sie von ganzer Seele und trennen sie von der Kirche.“

c) Die dritte semipelagianische Spaltung heißt die der Massilienser. Es ist die hauptsächlichste und jene, die am längsten gedauert hat. Sie nahm, wie aus ep. 107. Des heiligen Augustin hervorgeht, ihren Anfang in Vitalis von Karthago, an den Augustin eben den erwähnten Brief richtete. Vitalis lehrte nach Augustin: „Wenn was ich über dich höre,“ so Augustin im Briefe 107, „wahr ist, so willst du nicht anerkennen, daß der Anfang des Glaubens und somit der Anfang des guten d. h. frommen Willens, eine Gabe (donum Dei) Gottes sei, sondern daß in und aus uns es seinen Anfang nehme, wenn wir glauben. Damit allerdings bist du einverstanden, daß im übrigen das gute, vollkommen Christliche Gott der Herr denen schenke kraft seiner Gnade, die auf Grund bereits des Glaubens darum bitten, danach suchen, die da anklopfen.“

Der heilige Lehrer bekämpft diesen Irrtum mit den Worten: „Unnützerweise, durchaus vergeblich also richten wir unser Gebet zu Gott, daß sie der Lehre, welcher sie feindlich gegenüberstehen, anhängen möchten, wenn es nicht Sache seiner Gnade ist, auch die seinem Glauben entgegengesetzten Willenskräfte zu seinem Glauben zu bekehren. Und ebenso unnütz und

<sup>1)</sup> Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante) quae ad salutem pertinent, possint et debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinos esse, non solum non credimus; sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

grundlos ist es, Gott mit Freude und Frohlocken zu danken, falls einige derselben den katholischen Glauben annehmen, wenn nicht Er dies in ihnen macht. Wir mögen die Menschen täuschen, Gott können wir nicht täuschen. Wir beten in keinem Falle, sondern wir heucheln das Beten, wenn wir überzeugt sind, nicht Gott, sondern wir machen das, worum wir beten. Wir danken keinesfalls, sondern heucheln das Dankfagen, wenn wir meinen, das, weshalb wir dankfagen, habe nicht Er, Gott, gemacht. Heuchelnde Lippen, wenn deren sonst in anderen Reden sich finden, mögen doch wenigstens den Gebeten fernbleiben. Weit ab sei es von uns, daß das, worum wir mit Worten Gott ansehn, Er möge es machen, wir im Herzen leugnen, daß Er es mache. Und, was noch schwerer wiegt, täuschen wir nicht die anderen durch das, was wir verschweigen in unseren Reden; und während wir den freien Willen verteidigen wollen, verlieren wir nicht den Beistand des Gebetes und täuschen wir uns nicht selber in unserem Dankfagen, wenn wir keine wahre Gnade anerkennen. Wollen wir wahrhaft den freien Willen verteidigen, dann bekämpfen wir nicht das, wodurch er thatsächlich frei wird (*si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum*). Denn wer die Gnade bekämpft, wodurch unser freier Wille befreit wird, daß er das Böse meide und das Gute thue, der will, daß sein freier Wille selber noch Sklave sei."

Hiebei ist zu bemerken, daß Vitalis nicht ausschloß das moralische Einwirken der Gnade, insoweit sie anregt und überredet, sondern das physische, insoweit sie den Willen anwendet und richtet zum Thätigsein. Denn er sagte gemäß dem nämlichen Briefe, „der Mensch könne, sobald das Einsprechen Gottes vorhergeht und der Wille zustimmt, kraft seiner natürlichen Freiheit glauben“ (*hominem posse Dei suasionis praecedente, consequente consensione, libertate naturali credere*). Vitalis gab nach Empfang des eben erwähnten Briefes seinen Irrtum auf und damit war der Semipelagianismus in Afrika überwunden. Er ward von da nach Marseille verpflanzt.

Die Massilienser. Es waren dies fromme Priester, die aus dem Buche Augustins *de corr. et gratia* Anlaß nahmen, ihre Irrtümer offen zu lehren. Der heilige Prosper beschreibt dieselben: 1. Sie lehrten, alle Menschen hätten in Adam gesündigt und könnten nur durch die erlösende und wiedererzeugende Gnade Christi gerettet werden; aber diese Gnade werde allen Menschen in gleicher Weise angeboten und die Vorherbestimmung richte sich nach dem Vorherwissen, welchen Gebrauch einzelne von der Gnade machen würden. 2. Sie verwarfen sonach die Lehre Augustins von der gänzlich unverdienten Vorherbestimmung, der *gratuita praedestinatio*, und behaupteten, niemand vor Augustin hätte den Apostel im Römerbriefe so verstanden wie er; — auch sei seine Lehre der Auserbauung der gläubigen zuwider und dürfe, wäre sie auch wahr, nicht gepredigt werden. Damit wiesen sie zudem die von vornherein feststehende Zahl der auserwählten zurück, damit Ermahnungen und Anregungen für Sünder und ungläubige nicht nutzlos wären. 3. Der gute Gebrauch der natürlichen Kräfte führe zur Gnade in Christo; die unmündigen Kinder würden von Gott zur Taufe zugelassen, je nachdem Er voraussehe deren spätere gute Werke, die sie thun würden, blieben sie am Leben. 4. Durch die Gnade und den Gehorsam würden die Menschen in Christo erneuert; der letztere komme vom Menschen und bilde den Anfang des Heiles; die Gnade also sei dem Willen des Menschen untergeben.

Diese selben Irrtümer verzeichnet Hilarius, Bischof von Arles, im Briefe an Augustin: Sie leugneten, daß von Gott der zum Glauben erforderliche Wille käme; sie erkannten an, im menschlichen Willen sei trotz der Sünde so viel Kraft zurückgeblieben, um durch Predigt und Ermahnung angeregt werden zu können; niemand hat nach ihnen hinlänglich Kraft, um geheilt zu werden, wohl aber um die Heilung zu wollen; die Beharrlichkeit wird vom Menschen erworben und kann wieder verloren werden, so daß sie die Unterscheidung Augustins zurückwies zwischen der Gnade, kraft deren thatsächlich und unfehlbar verharrt wird, und der Gnade, ohne die nicht verharrt werden kann. Zwischen Adam und uns besteht der Unterschied gemäß ihnen, daß Adam mit unverfehrten Kräften ausgestattet war und die Gnade seinem Willen gemäß hatte, ohne die nicht beharrt werden kann; wir aber haben die Kräfte zu diesem Willen verloren und besitzen nur noch die Kraft, zu glauben, daß Gott nicht nur uns aufrichten, sondern auch in unserm Wandeln unterstützen kann.

Die Hauptführer der Massilienser waren:

1. Johannes Cassian, früher Diakon des heiligen Johannes Chrysoströmus. Er schreibt (Collat. 13. c. 7.): „Wenn die Güte Gottes einen wie auch immer kleinen Funken guten Willens (*quantulumcumque scintillam bonae voluntatis*) in uns schaut, oder ihn aus dem harten Steine unseres Herzens (durch Ermahnungen, Wunder, Anregungen) gleichsam herausgeschlagen hat, pflegt er ihn und erweckt ihn (*consovet eum et exsuscitat*).“ Und c. 8.: „Wenn Gott den Beginn eines guten Willens (*ortum bonae voluntatis*) in uns sieht, erleuchtet Er ihn sogleich und stärkt und regt an zum Heile, indem Er den guten Willen vermehrt, den Er selbst entweder gepflanzt hat oder aus unserem Bemühen hervorgehen sieht.“

Endlich c. 9.: „Sobald jemand nur will, genießt er der Gesundheit oder wird gemäß seinem freien Willensentschlusse (*pro arbitrio sui desiderio*) und seinem Verlangen nach befreit. Was würde es aber helfen, die Gnade der Gesundheit oder des Heiles zu begehren, wenn der Herr nicht es zuteilt, daß man das neue Leben gebrauche und wenn Er nicht die Kraft der Unversehrtheit verleihe“ — *nisi Dominus, qui vitae ipsius usum tribuit, etiam vigorem incolumitatis impertiat*.

Prosper erwidert darauf (*contra Collatorem c. 8.*): „Du lehrst also, der Mensch könne nicht von sich selbst das Heil (*sanitatem*) erfassen (*apprehendere*); wohl aber habe er aus sich selbst das Verlangen nach dem Heile; und kraft seines natürlichen freien Willens komme er zum Arzte und nicht sei dies selbst der Gewalt des Arztes zu danken, daß er komme.“

In derselben Kollation teilt Cassian die Menschen in zwei Klassen, von denen die eine den Glauben und den Anfang des guten Willens von Gott erhalte, die andere von der Natur; und wendet dann die Schriftstellen, welche für den freien Willen sprechen, auf die letztere Klasse an, und welche für die Gnadenkraft sprechen, auf die erste. So teilt er z. B. den Glauben des Hauptmannes im Evangelium, des Schächers am Kreuze, des Zachäus sowie die Gebuld des Job der Natur zu.

Prosper bemerkt übrigens am Ende seines Buches, Cassian sei kein Häretiker, weil der Semipelagianismus von der Kirche noch nicht verurteilt war.

2. Faustus, Abt von Lerin und später Bischof. Er schrieb zwei Bücher *de gratia et lib. arbitrio* und zwar dem Anscheine nach gegen

Pelagius. Er fügt zu den genannten Irrthümern noch hinzu, daß die zum Fortschreiten in der Gerechtigkeit notwendige Gnade eine nur äußerliche sei. „Wer (nach ihm) thut, was in seinen natürlichen Kräften ist (facienti quod in se est), dem verleiht Gott die Gnade.“ Abel, so schrieb er (lib. 2. cap. 6.), hat Gott gefallen auf Grund des in die menschliche Natur im allgemeinen gelegten Guten; und dasselbe führt er eingehender aus betreffs der übrigen Patriarchen. Das „Gesetz“ nennt er die zweite Gnade, die „Natur“ sei die erste. „Baut denn Gott anders und erkennt Er die Kirche anders,“ bemerkt Faustus zu Ps. 126, 1. (nisi dominus aedificaverit), „als vermittelt der Dienste und Arbeiten der Priester, durch die Beispiele und Reden der Heiligen, durch die Tugenden der Apostel und die Sitten der Märtyrer,“ er versteht also die Worte des Psalm, welche die Väter auf die im Innern wirkende Gnade beziehen, nur von dem äußeren Beistande. Und ähnlich bemerkt er zu Joh. 6, 44. (nisi Pater traxerit eum): „Was ist das für ein Zeichen? Nichts Anderes als predigen, durch den Trost der heiligen Schrift anregen, durch Drohungen schrecken, die Gegenstände der Sehnsucht vorstellen, das zu Fürchtende entgegenhalten, Belohnung verheißen, auf den Richterstuhl des Ewigen hinweisen!“

Diesen genannten schließt sich an Gennadius; der in seinem Buche de viris illustribus den Cassian dem Prosper, den Rufinus als Vorläufer des Pelagianismus dem Hieronymus vorzieht.

Von allen dreien wird behauptet, sie hätten am Ende widerrufen; zumal auf die Bemühung des Papstes Sixtus hin, der dem Cölestin I. gefolgt war und das den Semipelagianismus verdammende Reskript Cölestins bestätigte. Sicher hat Leo der Große den Cassian beauftragt, gegen die Nestorianer zu schreiben und wird letzterer in der Provence als Heiliger verehrt. Gegen Faustus hat zwar der heilige Fulgentius in Afrika und Avitus von Vienne geschrieben; er wird aber in Rhegium, seinem Bischofs-sitze, als Heiliger verehrt. Von Gennadius behauptet Baronius, daß Gelasius ihn zum wahren Glauben zurückgeführt habe und daß er später Bischof von Marseille geworden sei. Es wäre diese Rückkehr der genannten Männer der schönste Triumph des demüthigen Verteidigers und Lehrers der Gnade.

Von Sulpicius Severus und Vincenz von Lerin wird wohl ohne Grund behauptet, sie seien Semipelagianer gewesen; der letztere wenigstens verabscheut in seinem berühmten commonitorium den Pelagius und lobt das Reskript Cölestins. Von Chrysostomus genügt es, eine Stelle anzuführen, damit erhelle wie, weit entfernt semipelagianisch zu sein, er bereits vor dem Entstehen dieser Irrlehre sie entschieden bekämpft hat: „Von allen guten Neigungen, und von allen guten Werken,“ heißt es in der Homilie über Adam und Eva, „von allen Bemühungen und von allen Tugenden, kraft deren vom Anfange des Glaubens an zu Gott hingestrebte wird, ist Gott, so bekennen wir, der wirkende Grund. Wir zweifeln keineswegs, daß von Gottes Gnade alles und jedes Gute im Menschen kommt; und durch diese Gnade geschieht es auch, daß wir anfangen, sowohl das Gute zu wollen wie auch, es zu thun.“

Wir gehen nach Vorlegung gewissermaßen des historischen Thatbestandes, des status quaestionis, aus den Worten selber der Irrlehrer und der Väter, zumal Augustins, nun dazu über, die Wirksamkeit der Gnade theologisch darzulegen; — und zwar im nächsten Kapitel 1. ihre innere Natur und ihr Wesen; — 2. ihre Aufgabe mit Rücksicht auf die Natur

und den Endzweck. Im dritten Kapitel folgt dann eigens ihre bestimmende und zur Thätigkeit bewegende Kraft. Vorher stellen wir als durchaus maßgebendes Moment die unbefleckte Empfängnis der Mutter Gottes hin.

## Zweites Kapitel.

### Das innere Wesen der Gnade.

#### §. 1.

Einleitende Darlegung des Verhältnisses der unbefleckten Empfängnis zur Wirksamkeit der Gnade.

#### Nr. 80.

#### Die Mutter Gottes Princip der Gnade.

„Und alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen;“ so schließt der Prophet Isaias, mehr Evangelist wie Prophet nach dem heiligen Hieronymus, seine hehre Weissagung. „Alles Thal soll ausgefüllt, jeder Hügel ebenes Land werden und alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen;“ so lautet die Predigt des Vorläufers, der nach den Worten des Herrn selber „mehr war wie ein Prophet.“ Und der Völkerapostel faßt seine Glaubenspredigt in den Worten zusammen: „Wenn aber gepredigt wird, daß Christus von den Toten auferstanden ist, wie sagen doch einige unter euch, es gäbe keine Auferstehung der Toten. Wenn keine Auferstehung der Toten ist, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, dann ist eitel unsere Predigt, eitel auch euer Glaube. Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes erfunden, da wir gegen Gott bezeugen, daß Er Christum von den Toten auferweckte, den Er doch nicht auferweckte, wenn die Toten nicht auferstehen. Denn wenn die Toten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden. Und ist Christus nicht auferstanden, so ist leer und eitel euer Glaube; denn ihr seid dann noch in euren Sünden.“ (1. Kor. 15.) Damit umschreibt der Apostel in energischer Weise den prophetischen Ausspruch: „Alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen;“ und macht ihn zum Angelpunkte in der Glaubenswissenschaft. Ohne die Heiligung und Erhebung des Fleisches keine Auferstehung Christi; ohne Auferstehung Christi kein Sieg über den Tod; ohne den Sieg über den Tod kein Sieg über die Sünde; ohne den Sieg über die Sünde kein Erlöser; ohne Erlöser die noch andauernde Herrschaft der Sünde. Das ist der Gedankengang des Apostels, den er (Hebr. 2.) mit den Worten nach einer anderen Seite hin wiedergiebt: „Wegen der Furcht vor dem Tode waren alle der Knechtschaft unterworfen.“

Dem Menschen wird es angst und bange, wenn Gottes Kraft in die sichtbare Natur hineingeführt werden soll und in das was damit zusammenhängt. Er leidet es wohl, daß es rein geistige Wahrheiten giebt und daß Gott herrscht, wo die Natur aufhört. Aber daß Er herrschen soll „inmitten seiner Feinde“ wie der Psalmist sagt (109.); daß Christus nach dem Apostel (I. Kor. 15.) herrschen soll bis Er alle Feinde zu den Füßen des Vaters gelegt; daß „erstört werden soll endlich der Hauptfeind der menschlichen Natur, der Tod;“ — dagegen sträubt sich der menschliche Geist. Der Geist Gottes aber setzt darein gerade die ganze Herrlichkeit der Offenbarung.

Wenn der Tod herrscht über die Natur und aus Furcht vor ihm alle der Knechtschaft unterworfen, alle insgesamt Sklaven sind; — wie soll denn da aus der Natur heraus in irgend welcher Weise Leben, wie soll aus ihr auch nur ein Schatten von Freiheit kommen. Gerade darin liegt der Sieg Christi, daß er den Tod überwunden, d. h. daß er trotz der Unmöglichkeit von seiten der Natur, Gnadenleben auch nur im entferntesten zu erzeugen und so zum letzten Endzweck, zum ewigen Leben, vorzubereiten, diese Natur emporgetragen, in sie reichhaltige Wurzeln für das übernatürliche Leben versenkt und sie so fähig gemacht hat, selbst mitzuarbeiten an der Erreichung des Endzweckes.

Lassen wir arme Menschenkinder uns doch die Güte unseres Gottes gefallen; wehren wir uns doch nicht so sehr gegen die Hand, die uns auf Ablerstümpfen emporträgt, uns beleben und befreien will; wollen wir doch nicht fortwährend gegen alle Regeln unserer eigenen Vernunft bereits im Tode eine Quelle des Lebens, in der Knechtschaft die Grundlage für die Freiheit erblicken. Führen wir Gott in unsere Natur ein; und Licht wird hervorquellen in alle Zweige der menschlichen Wissenschaft; Kraft in alle Vermögen für das menschliche Wirken.

Gehen wir ruhig noch weiter unter Führung der Gnadenvollen. Ihre unbefleckte Empfängnis ist ein Meer von Licht, das in die tiefsten theologischen Fragen hineinströmt und sie endgültig entscheidet. Wir hatten oben gehört, wie Pelagius unterschieden hatte die Zeit vor dem Gesetze, unter dem Gesetze und unter Christo; und wie danach die Patriarchen und Propheten keinen Anteil haben sollten an Christo, da er zu ihrer Zeit noch nicht geboren war. Augustin und vor ihm alle Väter, vor Allem der große Nazianzener hatten diese Anschauung mit Entrüstung weit von sich gewiesen. Es giebt keine in dieser Weise unterschiedenen Zeiten. In allen Zeiten ist Christus der Herrscher und König, der Führer der auserwählten; — selbst vor der Erbsünde. Warum in der That erlaubte Gott die Sünde Adams und somit die Knechtschaft aller Menschen? Da herrscht kein Zufall und noch weniger eine Vereitelung des göttlichen Ratschlusses. Der Allmächtige ist nicht wie ein Mensch, der, wenn der eine Plan mißglückt, einen anderen erfindet. Gott hat nicht zuerst beschlossen, die Menschen kraft der Ungerechtigkeit zu beseligen; und weil dies die Sünde etwa vereitelt, einen anderen Ratschluß eronnen.

Nein; „sein Ratschluß wird stehen und seine Ehre wird Er keinem anderen geben.“ Er hat die Erbsünde und damit den Tod zugelassen, damit erscheine sichtbar vor aller Augen die Vollgewalt seiner Gnade, wie Alles ohne sie, schlechthin Alles Ohnmacht, Nichts ist. „Das Fleisch soll das Heil Gottes schauen;“ und diese Seligkeit beginnt bereits hier auf Erden. Gerade die sichtbare Welt soll erhoben werden und soll teilnehmen an der Macht der Liebe Gottes. Es soll erscheinen, wie nur Gottes

Kraft eine wahrhaft wirksame ist. Hören wir nur, was die Kirche im Brevier und in der Epistel der Messe am Feste der unbefleckten Empfängnis singt:

„Der Herr hat mich besessen am Anfange seiner Wege; bevor Er etwas machte vom Beginne an. Von Ewigkeit her bin ich gesandt für die Heilsordnung und von Alters, ehe die Erde ward. Noch nicht waren die Abgründe: und ich war bereits empfangen.“

Man solle nur ja keine Hyperbeln in diesen Ausdrücken finden, welche die heilige Kirche auf die Mutter Gottes anwendet. Ihr Sinn ist ein wörtlicher. Freilich gehört dazu die Wissenschaft des heiligen Thomas und der Väter; jene theologische Wissenschaft nämlich, aus der eben das Brevier und die Messgebete hervorgegangen sind, die da Erde und Himmel, Natur und Gnade, Geist und Körper, Engel und Stoff in großartigster Einheit umfaßt. Am Anfange seiner Wege hat Gott die Seele Marias besessen. Was heißt denn „besitzen“? In unverlierbarer Weise haben, ganz umfassend haben, ohne irgend einen Zweifel etwas haben. Besessen hat der Herr die Seele Marias am Anfange. Was macht denn, daß man etwas zu eigen hat? Immer im Grunde die Liebe. Die Liebe allein giebt wahrhaft zu eigen; sie trennt, um das Band inniger zu schlingen; sie entäußert sich, um fester zu einen. Durch die Liebe allein hat Gott die Seele Marias in Besitz genommen.

Und worin zeigte sich die unverrückbare Festigkeit dieser Liebe? Worin offenbarte sich ihre allüberwindende, umfassende Kraft? Hat nicht Gott die Engel auch besessen? Wohl; aber nicht im „Anfange“ seiner Wege. Nur Maria ward in dieser Weise unter allen Kreaturen „besessen“. Denn in ihr allein sollte die des Todes d. h. des Vergehens schuldige Ohnmacht der Natur so recht die einzig dastehende Wirksamkeit der Gnadenkraft zeigen. „Das Heil der sichtbaren Natur, des Fleisches,“ war der letzte Endzweck der ganzen Natur. In Maria sollte es gleichsam sichtbar erscheinen, welche Kraft unsehbar und unverrückbar zu diesem Endzwecke geleiten würde.

In den Engeln war das Thätigsein und der Grad der natürlichen Kräfte, wie der Herr sie in seiner Güte geschaffen, der Maßstab für den Grad der Gnade. Nicht im Beginne waren sie „besessen“, d. h. unverrückbar festgehalten von Gott; sie konnten fallen; und erst ihrem ersten Wirken folgte der „Besitz“. Was aber war für eine Natur in Maria? Eine ohnmächtige, eine in Adam gefallene, eine des ewigen Todes schuldige. Maria steht an der Spitze des Gnadenreiches, weil in ihrer Natur keinerlei Gradmesser für die Gnadenkraft war; weil eben die Ohnmacht ihrer Natur nicht von Gottes Güte kam. Nichts war in ihr, was Richtschnur sein konnte für die zu spendende Gnade als die reinste, barmherzigste Liebe Gottes. Und welche Kraft mußte dieser Liebe entströmen!? Wie groß, wie einzig gewaltig mußte diese Kraft sein! „Im Beginne ward Maria besessen vom Herrn;“ weil auch nicht die mindeste Äußerung oder Thätigkeit der menschlichen verdorbenen Natur in Maria sich bemerklich machte; weil auch nicht die mindeste Rücksicht auf irgendwelche Stärke in dieser Natur für Gott maßgebend war! Maßlos war die Ohnmacht, maßlos wie der Tod, der Alles zerreißt; — maßlos, ganz maßlos von allem Geschaffenen her war die Gnadenkraft in Maria.

Es war das keine Seligkeit; es war Gnade. Das Vermögen in Maria, zu fallen und damit von Gott getrennt zu werden, blieb; sie war nicht felig im Beginne. Aber „besessen ward sie vom Anfange an durch

den Herrn,“ weil dieses Vermögen in der Natur Marias mit seiner Todeschwäche so voll und ganz bethätigt ward durch die Gnade, daß thatsächlich nur die Gnade da wirkte. Und diese Gnadenkraft mußte um so größer sein, je verderblicher und umfassender die Todeschwäche in der Natur war. „Im Anfange seiner Wege,“ dies will heißen: daß Gott auf nichts Vorhergehendes, auf nichts Auserliches blickte, als Er durch seine Gnadenkraft Maria in Besitz nahm. Nur Er, nur Er allein und seine Güte war hier Maß; und dieses Maß sollte die Richtschnur sein für alle Wege der Heiligung der Natur sowohl für die Thätigkeiten der Engel wie für die der Menschen; ja, sogar für die Thätigkeit und das Wirken des Menschensohnes.

Denn worin bestand dieses Maß? „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit.“ Der Gerechtigkeit wurde kein Halt geboten. Unentwegt waltete die Sünde und machte nach Maßgabe der Verbindung mit Adam des Todes schuldig. Aber eben diese volle Gerechtigkeit, welcher in nichts Einhalt gethan wurde, diese volle Dhnmacht der schuldigen Natur war zugleich der Grund für die Fülle der Barmherzigkeit. Nur in Sich selber, d. h. im reinsten thatsächlichsten Wirken, konnte Gott die Richtschnur für die belebende, rein wirkende Gnadenkraft der Erlösung finden. Weil Marias Wirken ein reines Erzeugnis der Gnade, der Liebe Gottes war; deshalb ward der Erlöser der einzig selbständige, alle Ehre der Wiedergeburt der Menschen in sich einschließende, allein herrschende und in keiner Weise mit der Natur teilende Grund des übernatürlichen Lebens, des ewigen Heiles. In Marias unbesetzter Empfängnis, in der von dieser Empfängnis bedingten, rein von der Liebe Gottes und in nichts von der Natur gemessenen Gnadenkraft, da liegt „der Beginn aller Wege des Herrn“; d. h. rein Gottes Liebe hat uns Heil gebracht, rein Gottes Gnade soll die Quelle unserer Erlösung sein, keiner anderen Kraft als der Gottes soll das übernatürliche Wirken das Dasein danken. Das war der festgelegte Felsengrund für die Verherrlichung „des Fleisches“. Die Natur brachte Schuld, Tod, Strafe und nichts Anderes mit; nicht die mindeste freie Thätigkeit, nicht das mindeste Leben, nicht das mindeste Verdienst für irgend eine Herrschaft. Von der Gnade allein quoll in Maria die Reinigung und Heiligung der Natur. Diese Gnade war der Beginn der Wege Gottes, insoweit sie nur in Gott ihr Maß fand und gegenüber der ganzen Natur reinste Fülle war.

Diese Gnade sollte wirken und als die Alleinherrscherin auf Erden nicht nur vor dem Geiste dastehen, sondern sichtbar in ihrer unendlichen Kraft erscheinen und das Fleisch zum Anschauen des Heiles unverrückbar geleiten. „Noch nicht waren die Abgründe und ich ward bereits empfangen.“ Der Herr erlaubte, daß die Abgründe der Sünde sich öffneten; Er schuf die Erde d. h. den menschlichen Körper mit seinen Vollkommenheiten im Paradiese; Er wirkte die hervorragendsten glanzvollsten Gaben, mit denen diese Erde vollendet ward, so daß es überaus leicht erschien, der Sünde fernzubleiben; — damit so es erscheine, wie Alles ohne die Gnade tot und schwach ist, mit der Gnade aber auch der Tod und die Dhnmacht Leben und Kraft werden; auf daß sich nichts rühmen könne, wie der Apostel sagt, vor dem Angesichte Gottes; daß nur Gott unser Heil, Er allein die Kraft für unsere Seligkeit sei.

Welcher Weltweise hätte denn je nachweisen können oder sich und anderen es glaubhaft gemacht, daß die Natur des Menschen mit ihrer so glänzenden Vernunft, ihrem starken Willen, ihren der Vernunft folgenden

und die ganze Außenwelt mit deren Einzelwesen umfassenden Sinneskräften, mit einem unvergänglichen, keiner Krankheit oder Schwäche zugänglichen Körper ohne die Gnade nichts sei, nur fallen könne; daß die Gnade allein die Wurzel der bestehenden Vollkommenheiten sei? Wer hätte jemals behauptet, die so erhabene Natur sinke ohne die Gnade herab zum Tiere und unter das Tier, benüge ihre Kräfte nur dazu, um für sich Ketten zu schmieden und Bein und Dual zu schaffen? Nun liegt es sichtbar vor, was der Mensch kann ohne Gnade. Schau nur auf dein Elend in dir, schau auf die Verwirrung und die Schande um dich herum; und der handgreiflichste Beweis dafür, was der Mangel an der Gnade bedeutet, ist gegeben.

Gott hat „die Erde“ mit ihren Kräften geschaffen, damit Er zeige, eine große Gnadenkraft Er in Maria niedergelegt, aus der die Nacht fließt, um diese Erde zu leiten. Er hat „die Abgründe“ zugelassen, damit Er zeige, wie nur in dieser von sich allein aus wirkenden Gnade Heil sei; und wie sie genüge, auch das von der Sünde verursachte Übel zu heilen. „Der Herr hat mich besessen,“ so kann Maria als Sitz der Gnade der unbefleckten Empfängnis in aller Wahrheit sagen, „im Beginne seiner Wege, bevor Er irgend etwas machte von Anfang an. Von Ewigkeit hat die Heilsordnung von mir aus begonnen und von altersher ehebend die Erde ward. Noch nicht waren die Abgründe und ich war bereits empfangen.“ Durch Nichts außerhalb Gottes selber, das sagt sie damit, durch keinerlei Glanz oder Kraft der Natur oder durch keinerlei Hinblick auf etwas außerhalb der göttlichen Güte Befindliches ward Gott veranlaßt, zu schaffen, die Sünde zuzulassen, übernatürliche Kraft zu verleihen, zu heilen, zu beseligen. Nur und rein bestimmende Kraft war die Gnade in Maria; der Tod, den sie von Adam geerbt, das alleinige Eigentum der Natur, hat keine bestimmende Gewalt. „Sie ward empfangen, ehe die Abgründe waren,“ heißt es bezeichnend. Denn einerseits blieb sie immer verbunden mit der Gnade und sonach mit der göttlichen Liebe, in der sie empfangen wurde; und deshalb heißt es nicht: „geboren“, denn die Geburt trennt das Kind von der Mutter. Und andererseits stand damit die Gnade, in der sie vom lieblichsten Gotte „besessen“ wurde, am ersten Augenblicke des Beginnes ihres jungfräulichen Daseins.

Die Gnade der Engel war eine Teilnahme und eine schwache Ähnlichkeit mit dieser Gnade. Denn „dienen“ (Hebr. 1.) sollten sie am Werke des Heiles, Maria aber unter allen Kreaturen am meisten herrschen durch die Gewalt des in Christo überwundenen Todes. Die Gnade Adams im Paradiese, ohne welche er nicht beharren konnte, die aber auch nicht thatsächlich die Beharrlichkeit gab, war nur ein Schatten der Gnade Marias. Denn ohnmächtig, wesenlos wie ein Schatten, war sie für die Überwindung des Todes. Unter ihr bestand die Natur unangetastet in ihrem Können und Vermögen und nahm dem angemessen die Gnade auf, so daß die Natur ganz ihrem Wesen gemäß mitten in ihrer natürlichen Vollendung stehen konnte, aber auch nicht=stehen konnte. In Maria aber ist keine Natur mehr, die stehen konnte und nicht=stehen konnte; da ist die gefallene Natur; — und da rückt die Gnade mit ihrer bestimmenden Kraft hinab bis zur Todesschuld, bis zur tiefsten natürlichen Ohnmacht und richtet auf. Und weil allein sie, diese wunderbare Gnadenkraft, da wirkt, weil hier kein positives Können der Natur mehr vorliegt, so entfaltet sie all ihren reichen Inhalt. Nichts widersieht ihr; und somit durchbringt sie dermaßen die natürliche Ohnmacht, daß unverrückbar und unfehlbar die Seele verbunden bleibt

bis zum Ende mit ihrem Gott, daß sie neues Können, neues Vermögen der Natur selber einflößt und so diese lehrt, in der neuen Gnade die Hände zum Himmel emporzuheben und dadurch mitzuwirken, damit jener herabkomme, der die ganze Natur in der natürlichsten Weise, mit der schöpferischen Weisheit selber nämlich, dauernd und bis hinein in das Innerste der Ewigkeit befreie, festige, erhebe von ihrem Falle und mitwirken lasse im Strahlenglanze der Sakramente unter den schützenden Fittichen des Todes an der Besitzergreifung des ewigen Lebens.

„Sie, Maria, ward empfangen“ in Gnaden, sie ward „beseffen“ von der Liebe Gottes „im Beginne der Wege“ seiner Barmherzigkeit; damit aus ihr die reinste „Erde“ selber des jungfräulichen und zugleich dem Schmerze zugänglichen Leibes Jesu hervorgehe. „Sie ward von Ewigkeit her, vor Allers empfangen;“ damit die Schleusen der Abgründe der Barmherzigkeit des Ewigen sich öffneten, die den Abgrund der Sünde verschlingen sollten. Es „öffneten sich die Schleusen oben;“ denn reine Gnade, reine reichste Liebe floß vom Himmel, als Maria empfangen wurde. „Es öffneten sich die Schleusen der Tiefe unten;“ und herausbrachen aus Maria die Wasser der Erbarmungen, die Erde brachte ihre höchste Frucht hervor, der Leib Jesu vereinte seine erlösende, rechtfertigende Kraft mit der Liebe des Vaters und brachte dar am Kreuze das Opfer der Versöhnung. „Oben in der Höhe und unten in der Tiefe brachen aus die Wasser aus den Abgründen;“ und überschwemmt ward die Erde von den Wegen der liebevollsten Barmherzigkeit und den Fluten der strengsten Gerechtigkeit, daß nun die Erde, während des Verlaufs der Zeiten gereinigt und gehoben, sich selber vorbereite, um mitzuwirken dazu, daß da werde „ein neuer Himmel und eine neue Erde;“ daß erstehet der hochheilige Tempelpalast, in dem die Bausteine die lebensvollen Seelen der auserwählten, die Leuchte das ewige Wort selber ist.

Hat also Gott, indem ja die Sünde selber seiner vor dem Beginne aller Dinge festgesetzten Gnade und ihrem helleren Offenbarwerden diene, hat Er gewollt, daß die Sündenschuld seine Ehre befördere? „Wenn unsere Bosheit und Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes empfiehlt; was sollen wir sagen?“ fragt Paulus (Röm. 3.). Wenn Gott die Erbschuld zugelassen, damit die von Anfang an vor aller Sünde zur Richtschnur gemachte Gnade in ihrer einzigen Wirksamkeit so recht erscheine und so „das Fleisch das Heil Gottes schaue“, „ist dann ungerecht Gott, der dem Sünder seinen Zorn fühlen läßt? Fern sei das!“ antwortet der Apostel. Die Sünde hat keinerlei Zweck in der Verherrlichung Gottes. Aber die Zulassung derselben hat zum Zwecke nicht zwar die Bestrafung des Sünders oder irgend ein Übel; sondern in seiner Barmherzigkeit läßt der Herr die Sünde deshalb zu, damit die mißbrauchten natürlichen Kräfte um so tiefer die Gnade aufnehmen, um so reichlicher Gottes Allgüte preisen und sich selbst um so mehr ewiges Wohl und ewige Herrlichkeit verdienen. Nicht daß Er die Hölle zeige; nicht deshalb läßt der Herr die Bosheit der Sünde zu; — sondern daß Er den Himmel weiter öffne. Nicht daß Er sich freue an dem Offenbarwerden seines Zornes; nicht deshalb läßt der Herr den Sünder seinem freien Willen folgen, sondern damit „die Barmherzigkeit durchaus übermächtige und zum Himmel erhebe die Gerechtigkeit des ewigen Ratschlusses.“ Nicht strafen will Gott, sondern die Strafe selber in Segen verwandeln. Nicht töten will Er, sondern aus dem Tode Leben machen.

Deshalb hat Er aus Maria das lichtvolle Gefäß seiner Gnaden gemacht; deshalb hat Er in ihr die rein aus sich bestimmende Gewalt seiner

Gnade an die höchste Spitze der ganzen Heilsweltentwicklung in der Zeit gestellt. Nach allen Seiten sollte von Maria Licht und Kraft ausströmen; denn unabhnderlich sollte Maria in innigster Weise verbunden sein mit dem, der da genannt wird: „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“. Nicht für ihre Person erhielt Maria so reiche Gnade, sondern daß an ihr der Erdbreis mit allen darin waltenden Wesen, selbst die Engelnwelt, welche den Stoff leitet, lerne, von wo allein aus die Dhnmacht der Natur aufgerichtet, die Leere gefllt, das Dunkel taghell werde; und daß von nun an alle es wissen möchten, wie „der Bildung der Erde“ und selbst dem Offenwerden der „Abgründe“ vorausging der liebevollste Ratschluß der göttlichen Weisheit, in der Wirksamkeit der Gnade die höchste unfehlbare Kraft den Geschöpfen zu gewähren und von vornherein zu erklären, daß im Vergleiche zu dieser alle andere Kraft nicht mehr ein Können, ein Vermögen ist, von dem etwa das Thätigsein bebingt wird, sondern wie erst von der Gnade her alle andere Kraft und alles andere Vermögen zu wirklicher, thtschlicher Kraft wird. „Im Beginne seiner Wege hat Er mich besessen, ehebenn die Erde war; . . . und ehe die Abgründe erstanden, war ich bereits empfangen.“

Es ist eine verhängnisvolle Verkennung der Sachlage, wenn man meint, Augustin wäre mit solchem Feuereifer, wie für das „Einzig=Notwendige“, für die reinste bestimmende Wirksamkeit der Gnade sowohl rücksichtlich des Könnens, wie des Willens, wie des thtschlichen Wirkens eingetreten, bloß weil hier um abstruse Wahrheiten oder um gleichgültige Zweifel der Vernunft es sich gehandelt hätte; um theologische Schlussfolgerungen für Gelehrte etwa. Es handelt sich hier „um das Leben der Welt“, wie Christus sich ausdrückt. „Das ist das lebendige Brot, welches der Welt das Leben giebt.“ Hat Christus die Welt tot vorgefunden, so daß in der Natur nicht nur keine bestimmende Kraft für den letzten Endzweck war, sondern die Verpflichtung zum Gegenteile, selbst in Maria? Dann ist die Gnade das wahre „Leben der Welt“; und Christus, der Erlöser, bezeichnet mit vollem Rechte sich mit diesem Titel. Hat Christus die Welt lebendig vorgefunden, so daß sie verlangen, bitten konnte um Fortsetzung des Lebens, um Erhöhung der Lebenskraft? Dann bedeuten die Worte des Herrn nichts; sie sind falsch. Nicht Christus und seine Gnade ist dann das Leben der Welt, die Natur ist dies.

Es handelt sich bei der Frage nach der Wirksamkeit der Gnade um etwas höchst Praktisches, um etwas im höchsten Grade Notwendiges, um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Rettung und Heilung der Welt. Es ist sehr seltsam. Man hat Scheu, zu erklären, die Natur hätte im Menschen nur und zwar notwendigerweise nur einen Zweck: die selbige Anschauung; und sie hätte in sich für diesen Zweck nicht die mindeste Kraft. Man meint damit die Natur zu beleidigen. Dafür aber besteht keine Scheu zu erklären, die Natur hätte einen ihr angemessenen Zweck und bese dafür die Kräfte in sich; — aber noch dazu bese sie in sich den positiven Anknüpfungspunkt für einen Zweck, für den sie gar nicht gemacht ist, der durchaus außerhalb ihrer liegt, zu dem ganz und vollauf von außen her sie „erhoben worden“; wie man etwa einen Stein in die Höhe hebt. Man findet keinen Widerspruch darin, daß der letzte, thtschlich jetzt bestehende Endzweck der menschlichen Natur derselben an sich fremd sei, in dem Grade daß sie auch ohne denselben glücklich sein könnte, wäre die sogenannte „Erhebung“ nicht hinzugetreten; — und daß auf der anderen Seite das Mittel für die Erreichung dieses letztgenannten Endzweckes, der nun einmal tht-

sächlich der menschlichen Natur verliehen worden, die Wirksamkeit der Gnade nämlich, abhängt von dem Verhalten dieser selben Natur, welcher der „gehobene“ Zweck doch fremd, zu dem sie doch in sich als Natur keinerlei Beziehung hat; abhängt, sagen wir, vom Verhalten dieser Natur, die den ihr fremden Zweck weder kennt noch will, zu diesem Zweck der vorausgesetzten Natur. Sie ist blind für diesen Zweck und in ihr, der blinden, soll vorausgesehen werden, wie sie sich verhalten wird von seiten des Natürlichen in derselben, zu der seligen Anschauung, wenn ihr die Augen geöffnet werden. Der freie Wille ist ohnmächtig von Natur und nicht nur von seiten der gefallenen Natur, sondern rein von Natur; er ist ohnmächtig, kraftlos für den übernatürlichen Zweck; — und doch soll er es in sich enthalten, was er thun wird, wenn die Gnade ihm angeboten wird; in dieser selben machtlosen freien Willenskraft soll vorausgesehen werden, welche Macht der Zustimmung oder Abgabe sie entwickeln wird gegenüber der gewaltigsten Macht, die ihr angeboten wird. Es muß dies in der Natur dieser Willenskraft vorausgesehen werden; denn, sagt man, es finde die Zustimmung, resp. die Abgabe sich erst im Willen, soweit die Gnade ihm vorliegt, so wird es offenbar in der Gnade vorausgesehen und dann liegt die bestimmende oder erlaubende Kraft allein in der Gnade.

Auf der einen Seite also will man von einem natürlichen Zwecke, wie Thomas die selige Anschauung nennt, nichts wissen; von einem Zwecke, der da nämlich nur mit übernatürlichen Kräften erreicht werden könnte; — und andererseits nimmt man einen der Natur fremden letzten Endzweck an, zu dem sie erst kraft der *potentia obedientialis* erhoben worden wie etwa ein Stein, dem Gott die Sehkraft verleihen wollte; und trotzdem will man in dieser Natur die Thätigkeit voraussehen, die sie diesem Zwecke und der von ihm ausfließenden Kraft gegenüber entwickeln werde.

Liegt denn darin etwas für die Pflanze Unmögliches oder für sie Beleidigendes, daß der Same, die Erde, die Feuchtigkeit und Ähnliches miteinander verbunden ist; daß es aber des Lichtes erst bedarf, damit dies Alles wirklich in Thätigkeit trete und daß vom Einflusse des Lichtes, vom Grade desselben diese Thätigkeit als solche durchaus abhängt? Bleibt der Same seiner Kraft nach nicht Keim, wenn er aufgeht? Bleibt der Feuchtigkeit der Erde nicht der Charakter und alle Außerung des Feuchten? Ganz im Gegenteil; all dies gewinnt durch die bethätigende Kraft des Lichtes erst seine volle Geltung. Dem Keime wächst unter der Kraft des Lichtes durch seine Verbindung mit der feuchten Erde erst die thatsächliche Vollendung seines Vermögens zu; und der feuchten Erde wächst zu durch die nämliche Verbindung das Vermögen, Nahrung zu werden für die keimende Pflanze.

Wie soll dies also nicht etwas der menschlichen Natur ganz Entsprechendes sein, daß sie in sich trägt die bestimmte Beziehung zum Endzwecke der seligen Anschauung; aber die Kraft nicht besitzt, um selben zu erreichen; — daß die Gnade erst durch ihren bestimmenden, bethätigenden Einfluß die Natur zuvörderst mit Kräften ausstattet, um auf den letzten Endzweck positiv hingewandt zu sein und daß auf Grund dieser Kräfte der Mensch thatsächlich wirkt auf den letzten Endzweck hin? Ganz im Gegenteil davon daß dies der Natur nicht entspräche, werden selbst die rein natürlichen Kräfte unter diesem Einflusse erst recht lebendig, fruchtbar, frohlockend; wird die Freiheit eine von allen kreatürlichen Banden, möchten diese auch vom Tode kommen, losgelöste; wird die Vernunft eine aller Finsternis,

möchte diese auch die eigene Natur zur Quelle und Trägerin haben, gern entsagende und ausschließlich dem reinsten Lichte zugewendete.

Nichts ist unserer Zeit so notwendig, als die Betonung der belebenden, einigenden, befruchtenden Kraft der Gnade. Wie? Unsere Natur ist, wie alle Kinder der Kirche sagen, thatsächlich für die ewige übernatürliche Seligkeit bestimmt; sie kann nicht eher ruhen und glücklich sein bis daß sie ihren Gott, sowie Er in seiner Natur ist, gefunden hat; keine Kraft kann, nach allen, zu diesem Endzwecke hingeleiten wie die Gnade! Und es wäre nicht die durchschlagendste Verpflichtung vorhanden, alle Irrtümer rücksichtlich dieser Gnadenkraft, die einzig notwendig ist für das menschliche Wohl, schonungslos bloßzulegen! Es wäre etwas Gleichgültiges, ein bloßer Streit unter Gelehrten, ob die Natur uns vorbereitet und so Maßstab ist für den Empfang oder das Annehmen dieser Kraft oder ob wir über alle Natur hinaus Alles von Gott und seiner Gnade erwarten müßten! Im ersten Falle ist es doch klar, daß das Streben nach irdischen Gütern, die Ausbildung der natürlichen Fähigkeiten, im Allgemeinen die möglichste Beförderung aller Kraft unserer Natur nicht nur erlaubt, sondern geboten wäre; da ja die Natur mit ihrer Thätigkeit eben vorausgeht dem thatsächlichen Einwirken und Bestimmen der Gnade, da sie ja wenigstens in ihrer Thätigkeit, wie gestaltet diese auch sein möge, vorausgesehen wird, ob sie die Gnade annimmt oder abweist; somit ihre natürliche Thätigkeit und deren Entwicklung von entscheidender, um nicht zu sagen, von allein entscheidender Bedeutung ist.

Die Ideen sind von weit größerem Einflusse auf die Lage und die Gesinnung der Völker, wie gemeinhin vorausgesetzt wird. Die Konsequenzen, welche der einsame Gelehrte auf dem Studierzimmer aus seinen Behauptungen zu ziehen oft unterläßt; diese zieht wie selbstverständlich, wie etwas Natürliches, sich selber unbewußt das Volk und bleibt oft Jahrhunderte lang unter deren Einflusse. Die Natur wird mit ihrer Thätigkeit von der Gnade vorausgesetzt? Also, dies ist die Konsequenz, muß ich die Natur pflegen, muß ich sie stark machen, muß ich ihr die Hauptfürsorge widmen; denn von ihr hängt ja am Ende auch das Annehmen und Abweisen der Gnade ab. Ist aber umgekehrt die Gnade von sich aus die erstbestimmende Kraft und erblüht und erstarkt unter ihr erst die Natur, welche mit ihren Kräften durch die Sünde zu Tode getroffen war? Dann bin ich frei vom unabhängig bestimmenden Einflusse der Natur; dann atme ich auf, daß ich all dieser Fesseln nicht mehr bedarf, welche der Sinn mit seinen Leidenenschaften mir aufgelegt; dann schaue ich frei zu meinem Gotte auf, der meine natürlichen Fähigkeiten, meine ganze Natur geschaffen und damit für sich selber bestimmt hat und der jetzt mir auch die Kraft verleiht, um selbständig, unter eigener Mitwirkung mich der Erhabenheit meines Zweckes zu freuen. Ist es so, dann ist ohne die Gnade unsere ganze Natur tot, ein fauler Keim in der Erde der Schöpfung, den das Licht nicht bethätigt und entwickelt; dann ist es, auch für den Bereich des Natürlichen, von der höchsten Notwendigkeit mit dem Psalmisten zu sagen: „Ein Gut allein ist mir, Gott anzuhängen, und auf den Herrn, meinen Gott, meine Hoffnung zu setzen,“ und zugleich kann ich mit Gleichgültigkeit auf die Hinsälligkeit der Natur blicken und mich „deren Schwächen sogar freuen und rühmen.“

Notwendiger wie das tägliche Brot ist uns die Gnade. Oder ist es nicht notwendig für uns, liegt nicht eine Verpflichtung für uns vor, nach unserem eigenen Wohle zu streben? Es ist dies die Grundverpflichtung

für jedes Sein; die Grundverpflichtung, auf der unsere ganze Natur ruht. Jegliches Ding muß naturgemäß nach seiner Vollendung streben. Dazu ist es da, dazu ist ihm als Anfang die Natur verliehen, daß es gemäß der Natur vollendet werde im Sein. Wie jeder Anfang notwendig Beziehung zum entsprechenden Ende hat, so hat jegliche Natur notwendig Beziehung zu ihrer Vollendung. Unsere eigene Natur verpflichtet uns, gemäß der Vernunft nach unserem schließlichen Wohle zu streben. Diese Vernunft mit ihrer ganzen natürlichen Stimme ruft uns zu, daß in keinem vergänglichem, in keinem begrenzten Gute unser schließliches Wohl liegen könne. Nur, so sagt sie, ein Einzelgut, was zugleich thatsächlich alles Gut in sich schlösse, könne uns befriedigen, ohne daß sie ein solches Einzelgut zu zeigen vermöchte, sie, die von Natur dazu angelegt ist, das dem Vermögen nach Allgemeine oder rein Endlose, der Thatsächlichkeit aber nach Begrenzte und Beschränkte aufzufassen. Also verpflichtet uns die eigene Natur, unser endgültiges Wohl in keinem beschränkten oder der natürlichen Auffassung der Vernunft zugänglichen Gute zu suchen; und weicht sie in ihrem Thätigsein von dieser Verpflichtung ab, so weicht sie eben von sich selbst ab und ist zerrissen in sich selbst.

Von oben allein kommt die Notwendigkeit der Gnade; und sie ist deshalb um so notwendiger und zugleich um so freier, je mehr in Gott selbst die strengste Notwendigkeit, die erhabenste Freiheit ist. Nichts von unten her kann die Gnade herabziehen; nichts kann sie verdienen; in nichts kann sie vorausgesehen werden. Jeder Schatten eines Versuches, die Wirksamkeit und den bestimmenden Einfluß der Gnade von unten her abhängig zu machen, nimmt der Gnade ihre Würde und der Natur die Möglichkeit der schließlichen Vollendung.

Nur dann ist diese Vollendung naturgemäß und deshalb wahrhaft Vollendung, wann sie unabhängig von allem Begrenzten und Beschränkten für sich allein die Seele öffnet und das unendliche Gut hineinlegt.

Unsere Zeit gerade ward durch göttlichen Rathschluß dazu auserlesen, daß die Kirche das Geheimnis der heiligen unbesleckten Empfängnis als Glaubenswahrheit aller Welt laut und offen verkünde. Sollte Gott in seiner Barmherzigkeit beschlossen haben, mit Hilfe dieser Wahrheit als eines durchaus fruchtbaren Princips übernatürlichen Lebens auch den hohen Wert der Gnade den Menschen wieder zum Bewußtsein zu bringen, sowohl mit ihrem Einflusse auf das praktische Leben wie mit ihrem geistigen Glanze, durch den sie in der Vernunft den Irrtum überwindet! Sollten die Völker wieder einmal lernen, ihre Hände zum Herrn zu erheben und die Wasser der Gnade als die heilsamste und notwendigste Erquickung für den durch die Leidenschaften ausgedorrten Boden des Menschenherzens vom Borne der Barmherzigkeit herabzusehen, daß der eine einige Glaube wieder leuchte, die reine Gottesliebe wieder süße Tugendfrüchte zeitige und heilige Ruhe einlehre in die bis auf den Grund zerrüttete menschliche Gesellschaft!

Hoffen wir es! Seitdem die unbesleckte Empfängnis im Jahre 1854 als Glaubenssatz erklärt worden, steht schon Vieles besser. Sie, die Jungfrau und Mutter, „die sich freut, weil sie alle Irrtümer auf Erden überwunden hat,“ wird dafür sorgen, daß das Dunkel, welches noch die hehre Gnadenlehre umgiebt, weiche und so von der Vernunft aus der Wille erleuchtet werde, wie der Apostel auf diesen Weg die Ephesier verweist: „Daß ihr habet in euch lichtvoll die Augen eueres Herzens.“ Es ist nicht möglich, daß, wer das Geheimnis der unbesleckten Empfängnis und seine Be-

deutung für die Glaubenswissenschaft ohne Vorurteil eingehend erwägt, nur noch einen Augenblick zweifle an der erstleitenden, rein aus sich selbst herausfließenden, von nichts Natürlichem in der Schöpfung abhängigen Wirksamkeit der Gnade.

„Der Herr hat mich besessen am Beginne seiner Wege,“ so singt ja im vollen Herzensjubel die Königin der Gnade am Feste ihrer unbesleckten Empfängnis, „ehe Er etwas machte vom Beginne an.“ Nur durch die Gnade besitzt der Herr eine Seele. Wenn Er also die Seele Marias besessen hat, bevor etwas geschaffen war, vor aller anderen Kreatur, so war eben die Gnade eine rein bestimmende, aus sich heraus wirksame; denn es bestand nichts, wodurch sie bestimmt werden konnte. Diese Gnade der unbesleckten Empfängnis aber war keine zufällig verliehene; sie war die reinste Quelle einer wohl durchgeführten Ordnung, woran Engel und Menschen, unschuldige und büßende, gleichermaßen Anteil haben sollten und die sonach mit ihrem Wesenscharakter Alles durchbringen, die für alle weiteren Gnaden die Richtschnur und das Maß angeben sollte.

Deshalb fügt Maria hinzu: „Von Ewigkeit her bin ich an der Spitze der Heilsordnung; und von altersher, ehebenn die Erde wurde.“ Die souveränste Herrschaft der Gnade über die Natur ist damit ausgesprochen, wonach diese letztere in Allem untergeben sein und in nichts vorgreifen solle der leitenden Bestimmung der Gnade. Gott soll eben nach dem Apostel „Alles in Allem sein.“ „Christus soll herrschen,“ und nicht Adam. Wird die Sünde etwa solche Herrschaft vereiteln? Sie wird nur dazu dienen, dieselbe offener hervortreten zu lassen, sie mehr und tiefer in die natürlichen Kräfte einzuführen; sie wird die Veranlassung bilden, daß „aus Steinen werden Kinder Abrahams gebildet werden,“ um Gott zu preisen. Die Sünde wird von Gott zugelassen um der Herrlichkeiten der Gnade willen; sie tritt mit ein, wenn auch widerwillig, in die heilige Ordnung: „Über Schlangen und Basilisken wirst du wandeln und niedertreten wirst du den Löwen und den Drachen.“ Nicht die Sünde kam zuvor der unbesleckten Empfängnis. Die Gnade kam in der unbesleckten Empfängnis zuvor der Sünde und ihren Folgen, und ward um so reichhaltiger je tiefer der Tod der Dohnmacht war in der Natur; nur um so mehr entfaltete sich ihre bestimmende Kraft, je geringer das Können der Natur seinen Einfluß geltend machte. „Noch waren die Abgründe nicht und ich war bereits empfangen.“ Sie, die Gnade der unbesleckten Empfängnis, sollte das Werkzeug sein in der Hand des Allmächtigen, um die sichtbare Natur durch die Menschwerdung des ewigen Wortes zu heiligen und so vorzubereiten die Verwirklichung jenes prophetischen Ausspruches:

„Und alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen.“

In diesem Kapitel prüfen wir die Wirksamkeit der göttlichen Gnade und folgen so dem Fingerzeige, den Marias unbesleckte Empfängnis nach oben, nach Gottes Liebe hin, giebt. Im nächsten Kapitel prüfen wir dann die Heiligung der sichtbaren Natur und folgen so dem Fingerzeige, den die unbesleckte Empfängnis nach unten, nach dem Fleische hin, giebt.

Wir thun das Erstgenannte, indem wir in zwei Paragraphen darlegen: a) das Wesen der heiligmachenden Gnade; b) ihr Verhältnis zur gefallenen Natur, resp. ihre Aufgabe mit Rücksicht auf die gefallene Natur; daran schließt sich dann das nächste Kapitel über die den Willen bewegende und bestimmende Kraft der Gnade oder über die aktuelle Gnade.

§. 2.

Das Wesen der heiligmachenden Gnade.

Wir bringen zuerst in den folgenden Nummern die verschiedenen Meinungen rücksichtlich des Wesens der Gnade, legen darauf die unsrige vor, weisen die übrigen sodann zurück und ziehen endlich den Schluß für den Unterschied zwischen der Gnade und den Tugenden, zumal den theologischen. Wir behandeln die Gnade hier nur unter dem Gesichtspunkte der mit ihr gegebenen und von allem Anderen gänzlich unabhängigen Wirksamkeit.

Nr. 81.

Die verschiedenen Ansichten.

1. Es stehen an der Spitze jene Ansichten der Häretiker, wie Luthers, Kalvins, Remnitius *rc.*, die Bellarmin verzeichnet 1. de gratia et lib. arbitr. c. 3. und Canisius 5. de B. Maria Virg. 5. Gemäß diesen Ansichten ist die Gnade etwas dem Menschen Außerliches, nämlich das Wohlwollen Gottes, vermitteltst dessen die Seele geliebt wird und deshalb Ihm angenehm ist. Demselben Irrtume, daß die heiligmachende Gnade nichts dem Menschen Innewohnendes sei, huldigt zudem Pighius 5. de grat. et lib. arbitr., wo er schreibt: „Sie nehmen an, die Gnade sei eine uns von Gott eingeprägte Eigenschaft (qualitatem aliquam animae nostrae creatam a Deo) und zwar daselbe wie der Zustand der heiligen Liebe oder auch von diesem verschieden; dies Alles erachte ich für Wahngelbde.“ Als Gründe für diese Ansicht, die sich in verschiedene Stufen verzweigt, werden angeführt:

a) Die Vorherbestimmung schließt eine besondere Liebe Gottes gegenüber den auserwählten ein, nach Malach. 1.: „Jakob habe ich geliebt.“ Sie hat aber nichts den auserwählten Innewohnendes zur Folge; da diese manchmal im Stande der Todsünde sich finden, des Unglaubens sogar und des Mangels an allen übernatürlichen Gaben. Dies wird dadurch erläutert, daß der Haß oder das Mißfallen Gottes ebenfalls nichts den betreffenden Seelen Innewohnendes zur Folge hat; wie z. B. Gott die ungetauft gestorbenen Kinder als der Urgrund übernatürlichen Lebens haßt, jedoch nichts deshalb in ihnen selber verursacht.

b) Aus der Liebe, mit welcher Gott der Sohn die Menschheit annahm, floß vor der Einigung nichts Innerliches in die menschliche Natur; trotzdem Er sie liebte und sich mit ihr vereinigen wollte. Also aus der Liebe, mit der Gott den Menschen liebt mit Rücksicht auf den letzten Endzweck, die selige Anschauung, fließt nichts in den Menschen selber.

c) Die Liebe Gottes setzt voraus das Gute im Menschen; sie macht es nicht. Denn nur was gut ist wird geliebt; nach Psal. 43.: „Weil du der Ehre wert und glorreich in meinen Augen geworden bist, deshalb habe ich dich geliebt.“ Sodann liebt Gott den Menschen mit Rücksicht auf die Seligkeit, die auf Verdiensten beruht; also setzt sie das Gute der Verdienste voraus und nicht ist sie die Ursache davon. Endlich wird von jeder Thä-

tigkeit der Gegenstand vorausgesetzt; der Gegenstand der göttlichen Liebe aber ist das Gute in den Kreaturen.

2. Diander in der Evangelienharmonie behauptet, die Gnade sei Substanz viel mehr wie Eigenschaft. Denn nach ihm ist die Gnade nichts Anderes als die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selber, welche den Menschen als einen guten und gerechten hinstellt; wie das Sonnenlicht nichts Anderes ist als die Gegenwart der Sonne selbst am Firmamente. Da also die Heiligkeit Gottes Substanz ist, so ist auch die Gnade Substanz. Ähnlich scheint Petrus Lombardus von der heiligen Liebe zu sagen, mit der wir Gott lieben, sie sei der heilige Geist selber in unaussprechlicher und besonderer Weise mit unserer Seele vereint.

Die Meinung wird 1. dadurch gestützt, daß, falls die Gnade nur eine Eigenschaft, wenn auch ein dauernder Zustand, wäre, sie dann an Würde im Sein niedriger stehen würde wie jede geschaffene Substanz; wie ja immer im Bereiche des Seins eine Eigenschaft geringeren Wert hat wie eine Substanz; — 2. dadurch, daß ja die Gnade schon deshalb kein dauernder Zustand, also nicht in dieser Weise Eigenschaft sein könne, weil sie schnell, nämlich durch eine einzige Todsünde verloren werde.

3. Scotus (q. 1. prologi ad 4. dist. 10 q. 8.) lehrt, das Übernatürliche sei nur deshalb so genannt, weil es von einer Ursache aus hervorgebracht wird, die über die Regeln der Natur hinaus wirkt oder über die Art und Weise hinaus wie die Natur wirkt. Dem tritt nahe

4. Abulensis (2. Reg. 24. q. 28.), der da sagt, übernatürlich sei etwas, soweit es von Gott allein hervorgebracht wird; natürlich, soweit es vermittelt der Kreaturen gewirkt ist.

5. Andere meinen, wie Cajetan l. p. q. 12., Nazarius zur selben Quästion, Johannes Vincentius Asturicensis de gratia Christi q. 1., daß das Übernatürliche als solches seinen Charakter des Übernatürlichen habe von der formalen Beziehung auf Gott den Dreieinigen, als auf den wirkenden und den Zweckgrund; oder soweit es aus den Kreaturen nicht erkannt wird.

## Nr. 82.

### Die hier vertretene Ansicht über das Wesen der Gnade.

Nehmen wir, um sicher vorzugehen drei bezeichnende Stellen der heiligen Schrift zum Ausgangspunkte, die sich ausdrücklich auf die Veranschaulichung des Wesens der Gnade beziehen. Die erste ist die bereits angezogene und auf Maria im Geiste der Kirche angewandte: „Der Herr besaß mich am Beginne seiner Wege, ehebenn etwas wurde vom Anfange an.“ Daraus ergibt sich 1. die rein bestimmende, nichts voraussetzende Kraft der Gnade; 2. die unverrückbare Einigung mit Gott; denn Gott besitzt durch sie die Seele, Besitz aber drückt in unserem Sprachgebrauche Dauer ohne abzusehendes Ende aus; 3. ihre Beziehung auf die Person und erst vermittelt der Person auf die Natur und deren Kräfte: „Der Herr besaß mich“ und dann erst folgt das Übrige, was der Herr besitzt vermittelt der Person Marias.

Die zweite Stelle der heiligen Schrift giebt uns an den Zweck und den Wesensinhalt der heiligmachenden Gnade: „Mitteilnehmer sollt ihr werden an der göttlichen Natur“ ut consortes efficiamini divinae naturae,

sagt Petrus (II. 1, 4.), womit der oft citierte Ausspruch des Johannes zusammenfällt: „Wir werden Ihn schauen, wie Er ist; quoniam videbimus eum sicuti est.“

Die dritte Stelle beschäftigt sich mit der wirkenden Ursache der heiligmachenden Gnade: „Wenn jemand mich liebt, wird er meinen Worten folgen und der Vater wird ihn lieben; und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen — Si quis diligit me sermonem meum servabit et Pater diligit eum et veniemus et mansionem apud eum faciemus.“ (Joh. 14.) Diesen Stellen muß das innere Wesen der heiligmachenden Gnade gerecht werden, soll anders es richtig bestimmt sein. Gehen wir von der letztgenannten aus.

Wir finden da sogleich den Anknüpfungspunkt, welcher die Gnade mit der Natur verbindet, die Vermittlung zwischen der göttlichen Natur und der geschöpflichen: die heiligen göttlichen Personen. Sie nehmen Platz im Herzen und erfüllen dasselbe mit der Gnade. Wo nämlich die Natur des Geschöpfes endet, da beginnt das unmittelbare Einwirken der drei göttlichen Personen. Der Mensch kann gemeinsam haben mit anderen Geschöpfen seine menschliche Natur mit deren Kräften; er kann gemeinsam haben mit anderen Menschen das Vaterland, die Sprache, den Gemeindeverband, die Familie; er kann mittheilen von seinem Vermögen, dienen mit der Arbeit seiner Glieder, seine Kenntnisse zu einem Gemeingute machen, er kann, wie Paulus sich ausdrückt, seinen Leib zum Brennen dahingeben; — was ihm aber immer bleibt, was er niemals fortschicken, mittheilen kann, ist seine Person. Nie kann er das, was seine Person ausmacht, anderen Dingen mittheilen. Immer hat er das gethan, was er thut; immer bleibt sein Verdienst die Wohlthätigkeit und sein Laster der Eigiz; er mag Gutes thun oder Böses, in Ewigkeit bleibt sein eigen das, was er persönlich gethan. Hier in der Person und deren Charakter ist das Ende, der bleibende Abschluß aller Thätigkeit von seiten der Natur.

In Gott aber sind gerade die Personen die Principien der Theilung: „So hat Gott die Welt geliebt, daß Er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit die Welt nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe.“ Die Natur Gottes ist das Abschließende und in sich durchaus Unenbliche, in sich Abgeschlossene. Sie wird vom Vater dem Sohne mitgeteilt und vom Vater und dem Sohne dem heiligen Geiste; jedoch so, daß die eine einige unenbliche Natur als eine einige die nämliche bleibt mit allen ihren Vollkommenheiten und vielmehr macht, daß durchaus und ganz der eine in seiner Natur von Allem abgeschlossene Gott sei: der Vater; — durchaus und ganz der eine in seiner Natur abgeschlossene Gott: der Sohn; — durchaus und ganz der eine in seiner Natur abgeschlossene Gott: der heilige Geist. Der Vater ist nicht der Sohn; der Sohn ist nicht der heilige Geist; und der heilige Geist ist nicht Vater und Sohn; weil eben das eine durchaus in sich abgeschlossene göttliche Sein eine jede der heiligen drei Personen zu einer für sich bestehenden macht. Alles, was der Vater ist, giebt Er dem Sohne, selbst das Sein, wodurch Er Vater ist; und doch wird der Sohn nicht Vater, denn Er hat eben dieses eine einige in sich abgeschlossene Sein von Ewigkeit her erhalten, während dieses selbe eine einige Sein vom Vater mitgeteilt ist. Nicht das eine göttliche Sein, nicht die eine göttliche Natur geht aus vom Vater, sondern der Sohn wird von Ihm gezeugt in dem einen göttlichen Sein; und nicht das eine göttliche Sein geht aus vom Vater und Sohn, sondern der heilige Geist geht aus in dem einigen göttlichen Sein.

Kein Sohn ist als Sohn vom Vater so geschieden, wie der Eingeborene vom Vater. Denn alles Sein, was im Vater ist und selbst das Sein, wodurch Er Vater ist, hat Er dem Sohne mitgeteilt, der Sohn ist nur empfangend und zwar nur vom Vater empfangend; und selbst das hat Er empfangen, daß sein Sein in sich besteht und keinerlei Abhängigkeit von außen her hat. Niemand also ist so voll und ganz Sohn, wie der Eingeborene; da nichts in Ihm ist, was nicht ganz und gar Er vom Vater hätte. Aber damit ist zugleich gegeben, daß keine Einheit so stark und innig ist wie die vom himmlischen Vater und dem ewig Eingeborenen.

Die göttliche Natur, das göttliche Sein ist eben die reinste Liebe. Und der Liebe ist es eigen, mitzuteilen und zugleich zu trennen. Der liebende ist nicht der geliebte und nichts ist nach dieser Seite hin so unterschieden wie der liebende geschieden ist vom geliebten; ohne solchen Unterschied ist eine Liebe gar nicht möglich. Trotzdem aber ist Alles gemeinsam, wo Alles durch die Liebe getragen wird. Das Geheimnis der Liebe ist das Geheimnis der Dreieinigkeit: Ohne Ende Mitteilung; Trennung oder Unterschied ohne Ende; und eben deshalb Einheit, weil der Unterschied besteht; und der Unterschied macht wieder die Einheit um so unendlicher. Je mehr der liebende hat, desto mehr giebt er; und je mehr er giebt, desto stärkere Gewalt hat der geliebte, desto mehr unterscheidet er sich also vom liebenden. In Gott ist nur Liebe; da ist die reinste, thatsächlichste Fülle. Besteht also in Gott ein Unterschied in den Personen, wie der Glaube dies offenbart, so kann dieser Unterschied nur ein Ausdruck der Liebe sein. Unendliche Fülle muß diesen Unterschied begründen, unendliche Fülle muß ihn bilden, unendliche Fülle muß aus selbem fließen.

Im Geschöpflichen endet alle Mitteilung in der Person. Das Sein, was die Person herstellt, kann niemand mitteilen. Dieser bestimmte Mensch Petrus kann nicht es mitteilen, daß ein anderer dieser selbe bestimmte Mensch Petrus sei. Denn im Geschöpflichen schließt die Person den Mangel ein. Sie will nur besagen, daß der eine nicht der andere ist. In Gott aber ist die Person die reinste Fülle und deshalb das Princip aller Mitteilung. Weil die Person des Vaters reinste Fülle dem Sein nach ist, deshalb giebt sie all das eine unendliche Sein, wodurch sie selbst besteht, dem Sohne; und nur darin ist der Unterschied, daß der Sohn dieses eine selbe Sein als etwas Empfangenes hat, der Vater als gebender. Da, wo alles Thätigsein der geschaffenen Natur endet, nämlich in der Abgeschlossenheit der Person; — da beginnt die Thätigkeit der heiligen drei Personen in der Seele. Sie füllen jenen Mangel, welchen die Natur des Geschöpfes gelassen; nicht daß sie zu diesem hinabstiegen und „Wohnung da nähmen“, sondern sie erheben das Geschöpf, daß es teilnehme an ihrer eigenen Natur.

Dies ist das *consortium divinae naturae*. Diese selbe eine Natur, welche die drei göttlichen Personen schauend besitzen und in der sie von Natur, also mit Notwendigkeit selig sind, diese selbe Natur soll besessen werden vom begnadigten Geschöpfe; diese selbe Natur sollen die ausgewählten Seelen schauen; in ihr sollen sie ihre Seligkeit finden. Haben die heiligen drei göttlichen Personen es vorher verdient, daß sie von Natur eine jede Gott, daß sie von Natur selig sind? Gewiß nicht. Dies wäre eben gegen die göttliche Natur. Die heiligen drei Personen sind naturnotwendig selig auf Grund und wegen der göttlichen Natur.

Es ist damit mit voller Notwendigkeit gegeben, daß der Teilnahme an dieser Natur, wie sie den ausgewählten verheißen ist, auf Grund der

Ähnlichkeit mit den göttlichen Personen keinerlei Verdienst, keinerlei Vorbedingung von Seiten des Geschöpflichen vorausgehen kann. Es wäre dies durchaus gegen die Wesenheit der göttlichen Natur. In den drei heiligen Personen ist nichts als diese göttliche Natur; ihr Sein ist nur das eine göttliche; keinerlei Sein oder Änderung oder weitere Bestimmung tritt durch den Charakter der Person zum göttlichen Sein der Natur Gottes hinzu. Nichts haben die heiligen drei Personen in sich als dieses Sein; sie können also gar nicht anders wirken. Widerstrebt es demgemäß dieser Natur, daß sie in den drei göttlichen Personen verdient worden oder daß ihr da etwas vorhergegangen ist, wenn auch nur als ein Schatten von Vorbedingung oder Voraussetzung; so ist es auch der ganzen Sachlage nach völlig und durchaus unmöglich, daß, wo diese drei Personen „Wohnung nehmen“ und sonach ohne weitere Vermittlung wirken, um das Geschöpf an ihrer eigenen Natur teilnehmen zu lassen, daß sie da das Geringste als Vorbedingung voraussetzen.

Deshalb sagt Petrus bezeichnend „*consortes esticiamini*“; das selbe „*Los*“, sors, sollt ihr haben wie die drei göttlichen Personen, soweit es auf das Schauen der göttlichen Natur ankommt. Und Paulus spricht ebenso: „*Sorte vocati estis*“, „durch das Los seid ihr berufen worden.“ Das Los aber schließt jegliches Verdienst aus. In der Natur ist gar, rein gar nichts, was, auch nur im entferntesten und unter irgend welcher Voraussetz., den Empfang der Gnade verdienen könnte. Und das gehört eben zum Wesen der Gnade, soweit ihr Ursprung selber, die drei göttlichen Personen, betrachtet wird.

Das selbe Ergebnis erhalten wir, wenn wir die Empfängerin der Gnade, die menschliche Natur, erwägen. Wohin endet alles Natürliche im Menschen? In seine Person. Niemand kann über seine Person hinaus. Was offenbart aber die Person an erster Stelle? Den Mangel am endgültig abschließenden und beseligenden Zwecke oder die absolute Bestimmbarkeit. Soweit die menschliche Person als innerhalb der Grenzen der Natur befindlich angesehen wird, hat sie nur so viel in sich, daß sie die Scheidung von allen anderen Einzeldingen wirkt; sie besagt nur, daß die eine Person nicht die andere sei im Gegensatze zur Natur oder zu den Kräften, welche, wie die Vernunft oder der Wille, gemeinsam vielen sind.

Es besteht hier das gerade Gegenteil von der göttlichen Natur. Diese hat in sich die vollste Bestimmtheit, die reinste thatsächlichste Liebesfülle; und deshalb macht sie aus den drei Personen selber Principien der Mittheilung zugleich damit oder eben dadurch, daß sie dieselben ihrem inneren Sein nach abschließt von allem Außerlichen und somit in ihnen sich rein als Liebe, als frei mittheilendes Princip wahr. Die geschöpflich vernünftige Natur aber kann aus sich heraus nicht existieren, sie hat keinerlei Bestimmtheit, wie dies für das Wirklichsein erfordert wird, in sich; sie ist deshalb bedürftig danach, vom persönlichen Princip in der Weise abgeschlossen zu werden, daß sie, die an sich in endlos vielen Einzeldingen existieren kann, nun so besteht, daß sie nichts anderes Einzelne ist. Aber eine endgültig abschließende innerliche Bestimmtheit ist eben damit für die Natur und die Person des Geschöpflichen von vornherein gelehnet.

Denn es kann das Geschöpf nicht anders sein wie nach Maßgabe seiner Natur. Diese Natur ist in jedem Geschöpfe nach einer gewissen besonderen Seite hin endlos unbestimmt, und im vernünftigen Geschöpfe nach vielen Seiten hin. Also kann der Charakter der Person nur negativ abschließen, daß nämlich nichts anderes beschränkt Einzelne durch seinen Ein-

fluß das Endlose in der Natur hinwegzunehmen vermag. Die „Person“ gerade muß den Mangel an Bestimmtheit offenbarmachen im thatsächlichen Sein, wie selbiger in dem Vermögen der Natur sich findet. Sie kann dies nur thun nach der Seite des Zweckes, d. h. der Vollendung hin.

Und darin besteht eben die Bestimmtheit des wirklichen Seins, daß es das Princip, den Anfang, bildet; daß es den Weg gleichsam der entsprechenden Natur endlos öffnet für die eigene Vollendung. Es macht die Erreichung der Vollendung für die einzelne Natur zuvörderst möglich, was der Natur an sich, die für sich allein nur Vermögen ist in endlos vielen Einzeldingen zu sein, nicht möglich war. Und dann zeigt sie, daß die einzelne Natur ihren letzten bestimmten Endzweck nicht von vornherein in sich hat. Dies geschieht in doppelter Weise: In den vernunftlosen Dingen besteht eine positive Beziehung und Kraft mit Bezug auf den Endzweck wie der Stein die positive Beziehung zum Fallen hat; aber endlos kann diese Beziehung durch äußere Hindernisse wirkungslos gemacht werden; — in den vernünftigen Wesen besteht zwar keine positive Beziehung und Kraft, der Natur nach, für den letzten Endzweck in einem einzeln für sich bestehenden Gute; jedoch ist dieser so beschaffen, daß, wird über die Natur hinaus diese Kraft und positive Beziehung hinzugefügt, dann auch kein Hindernis es mehr giebt für eine solche Kraft. Demnach besteht in den vernünftigen Wesen das Endlose mit Rücksicht auf den letzten Endzweck, was die „Person“ offen zeigt, darin gerade, daß keine Kraft im Geschöpflichen das vernünftige Geschöpf zu seinem letzten Endzwecke, insoweit ein solcher in einem einzelnen Gute besteht, hinzuleiten oder auch nur auf ihn zu zeigen vermag.

Diesen Mangel an aller abschließenden Bestimmtheit mit Rücksicht auf den letzten Endzweck, wie die Person denselben der Natur gemäß, welcher sie innewohnt, offenbar macht im Wirken, bestätigt die tägliche Erfahrung. Oder findet nicht jeder einzelne Zweck, den etwa der Mensch in seiner Thätigkeit sich vornimmt, noch eine weitere Bestimmung und Anwendung? Der Baumeister hat den Zweck, ein tüchtiges Haus aufzuführen. Aber ist dies der Endzweck? Nein; das Haus dient zum Wohnen, das Wohnen dient der ruhigen Beschäftigung, die ruhige Beschäftigung dem Lebensunterhalte zc. Oder für die Person des Baumeisters dient das Bauen dem Geldgewinne, dieser der Ernährung der Familie zc.; oder es dient dem Ruhme, dieser einer höheren Stellung zc.

Je höher vielmehr eine Person steht, desto weiter und umfangreicher erscheint die Bestimmtheit mit Rücksicht auf einen letzten Endzweck. Die Vorschrift eines Gemeindevorstehers hat zum Zwecke die Ordnung und das Beste der Gemeinde; der Befehl eines Königs die Ordnung und das Beste des ganzen Staates. Die Gemeinde aber und der Staat haben eben so viele weitere Zweckbestimmungen als Mitglieder und als jedes Mitglied wieder weitere Zweckbestimmungen vor sich hat. Und setzt jemand für sich den letzten Endzweck in ein begrenztes Gut, täuscht ihn somit die Leidenschaft; so dient sein Akt den Zwecken anderer. Je größer der Geiz, der Stolz in einem ist; desto mehr mißbrauchen den betreffenden Akt andere.

Die Person also im Bereiche des Geschöpflichen ist wohl der Abschluß für das wirkliche Sein der betreffenden vernünftigen Natur, soweit kraft der Person dieser einzelne nun endgültig kein anderer ist. Mit Rücksicht auf den letzten Endzweck aber macht sie, der ihr anhaftenden Natur angemessen, deren weit umfassende Indifferenz, das Endlose in ihr, offenbar. Mit der nämlichen inneren Notwendigkeit also, mit welcher die Person im

Geschöpflichen auf Grund des ihr Eigentümlichen, ihres eigenen positiven Charakters, das Einzelwesen zum Einzelwesen dem Sein nach macht, wenigstens wie eben gesagt nach der negativen Seite, insofern der eine nicht der andere ist; mit dieser nämlich inneren Notwendigkeit ist sie, der vernünftigen Natur angemessen, nach deren Seinsweise sie sich richten muß, die Vermittlung, daß hervortritt und thatsächlich erscheint die Eigentümlichkeit der vernünftigen Natur, wonach dieselbe der Kraft durchaus ermangelt, sich selber auf den letzten Endzweck zu richten oder auch nur denselben, insoweit er ein positiv einzelnes Gut ist, wirksam zu zeigen.

Hier sind wir nun zugleich bei dem Punkte, wo gesehen werden kann, wie das, was oben über die Seinsweise der göttlichen Person gesagt worden, als bedingt erscheint von der Seinsweise der geschöpflichen und letztere wieder nach einer anderen Seite hin als bedingt durch die der göttlichen; wo also beide Behauptungen sich gegenseitig stützen und gleichsam zu einer einzigen werden: Die göttliche Person fängt da in ihrem Einwirken an, wo die geschöpfliche als Abschluß der vernünftigen Natur aufhört. Die erste wendet und bestimmt nach der ihr innewohnenden oder vielmehr dem Sein nach mit ihr identischen göttlichen Natur die geschöpfliche Person und vermittelt deren die vernünftige Natur positiv zum letzten Endzweck. Und so muß es sein; denn die geschöpfliche Person endet eben in ihrem Wirken damit, daß sie offenbart, wie der vernünftigen geschaffenen Natur die Kraft mangelt, auf ein bestimmtes einzelnes Gut als den letzten Endzweck sich zu richten. Ist aber es die göttliche Person, welche in dieser Weise positiv auf ein Einzelgut als auf den letzten Endzweck den persönlichen Willen richtet und zwar notwendig auf die Teilnahme an der göttlichen Natur, da die göttliche Person kein anderes Sein ist wie eben das Sein der göttlichen Natur; — so ist ihr Einwirken notwendig das durchaus erste und von nichts vorausgesetzte; der Endzweck bestimmt eben den Menschen an erster Stelle.

Die Kraft, vermittelt deren dieses Einwirken geschieht, steht ebenfalls in unmittelbarer Verbindung mit dem Endzweck und ist in ihrem reinen Einwirken bedingt durch den Mangel an Bestimmtheit rücksichtlich des letzten Endzweckes im Geschöpfe. Denn die Person in Gott ist reines thatsächliches Sein und kommt es ihr zu, von dem, was ihr Sein ausmacht, und so gewissermaßen sich selbst mitzuteilen; — die Person im Geschöpfe dagegen bringt kein eigenes Sein mit zur Natur des Geschöpfes, sondern hat nur so viel Eigenes in sich, daß dadurch das eine Geschöpf nicht das andere ist und offenbart demgemäß die Indifferenz der vernünftigen Natur bei jedem Thätigsein auf einen Zweck hin. Der göttlichen Person kommt es deshalb zu, rein und von vornherein zu wirken; der geschöpflichen, zu empfangen. Der göttlichen Person entspricht es, „sich selbst zu schenken,“ heißt doch deshalb gerade der heilige Geist selber „donum“, Geschenk; der geschöpflichen, es immer als etwas ihr Eigenes, von ihr nicht zu Trennendes festzuhalten, daß sie im einzelnen Falle eigens als Person thätig ist.

Handelt es sich im letzteren Falle um einen schlechten Akt, so bleibt für immer die menschliche Person und zwar für sich allein schuldig; denn sie trägt in ihrer Natur dies, daß ihr die Kraft für den Besitz ihres schließlichen allseitigen Wohles mangelt, und hat trotzdem sich im betreffenden Akte an ein vergängliches, beschränktes Gut angeschlossen, als ob es ihr letzter Endzweck wäre; und somit bleibt die Schuld ihrer Natur gegenüber, so lange diese Natur selber bleibt. Handelt es sich aber um einen guten Akt, so bleibt dieser der geschöpflichen Person ausschließlich als Verdienst

eigen und kann niemand ihr dies nehmen, weil das Verdienst den Mangel an eigener, natürlicher Kraft voraussetzt und dieser Mangel an der Natur je in deren verschiedenem Grade haftet, die ja immer bleibt.

Bei den drei göttlichen Personen dagegen ist keinerlei Kraft, keinerlei Sein so der einen eigen, daß es nicht der anderen eigen wäre; es giebt da keine Verschiedenheit, sondern nur die einfache Kraft der göttlichen Natur, welche mit dem Sein der göttlichen Personen zusammenfällt. „Da nimmt der heilige Geist von dem des Sohnes und verkündet es.“ „Der Sohn aber thut nichts als das, was Er den Vater thun sieht.“ „Der Vater liebt“ die Seele und sogleich „wohnen alle drei heiligen Personen in der Seele.“ Weil aber in und kraft der Gnade an der göttlichen Natur teilgenommen wird, diese göttliche Natur jedoch kein anderes Sein hat wie die Personen, ja, eben weil sie eine einige, durchaus thatsächliche, rein für sich bestehende ist, jede der drei heiligen Personen zu einer rein thatsächlichen, für sich bestehenden, von der anderen geschiedenen macht, so daß der Vater ein anderer ist wie der Sohn, der Sohn ein anderer wie der heilige Geist, nicht aber ein Anderes; — deshalb gerade schenken sich und teilen sich mit die göttlichen Personen je nach ihrem Willen den auserwählten Seelen als Personen und wirken da die einige Kraft und das einige Sein jenes Zustandes, vermittelt dessen die göttliche Natur befehen wird.

Da aber was auch immer die menschliche Natur von irgend welcher Kraft her empfangen mag in dieselbe versenkt wird gemäß der Seinsweise dieser selben menschlichen Natur, so wird die Gnade, sobald sie der Natur zu eigen, deren Kraft geworden, zugleich Vermögen; denn die Natur an sich in jedem Dinge ist Vermögen, um wirklich zu sein. Die Gnade nimmt ebenso der Natur des Menschen nicht, daß dieser fallen kann, weil dies eine Folge des Ursprunges derselben aus dem Nichts ist. Die Gnade wird kraft der Person ein Eigentum, ein Zustand der Natur, worüber vom Menschen verfügt werden kann unter der erstbestimmenden Kraft des Dreieinigen, wie im folgenden Kapitel noch des näheren ausgeführt werden wird. Die Gnade wird etwas dem Menschen Innerliches; ebenso innerlich, wie die schließliche Vollendung des Menschen, die volle Bethätigung seines Vermögens für das Endlose. Wie die Bethätigung des Schvermögens dem Auge innerlich ist, trotzdem der gesehene Gegenstand außen steht; so ist die Gnade der Natur innerlich, trotzdem der Dreieinige dem Wesen nach durchaus getrennt ist von der Natur alles Geschaffenen; — denn in beiden Fällen handelt es sich eben um die Vollendung, die für jedes Ding etwas Innerliches bedeutet. Die Natur selber ist durch die Gnadenkraft gerade mit dem letzten Endzweck, mit ihrer eigenen Vollendung verbunden; und in der Natur liegt das endlose Vermögen, die endlose Möglichkeit, welche einer solchen Vollendung entspricht. Ist alles Vermögen in der vernünftigsten Natur bethätigt und vollendet worden, so daß der Mensch als ein allseitig vollendeter und nach nichts Weiterem mehr verlangender dasteht, so ist die Gnade in Herrlichkeit übergegangen, der Glaube in Schauen, die Hoffnung in Besitz, die Liebe in reinste Vollendung.

Drücken wir das Gesagte nun gemäß dem theologischen Systeme aus und ziehen wir dann die Folgerungen.

Zuvor aber möchten wir den Leser hinweisen auf die im zweiten Bande von Thomas vorgetragene Lehre über die Dreieinigkeit. Es darf dieses Geheimnis, will man anders ein irgend welches Verständnis von dem

Wesen der Gnade finden, nicht in abstrakte Formeln verhüllt werden. Die heilige Dreieinigkeit ist im Gegentheil, steht einmal durch den Glauben fest daß drei Personen in einer einzigen Natur für sich bestehen, das lebensvollste aller Geheimnisse und das am meisten auf das vollkommene Christenleben anwendbare. Wir erinnern nur an die im eben erwähnten Bande an mehreren Stellen betonte, respektive nachgewiesene Lehre, daß zwischen Person und Natur kein Mittelglied, wie ein „suppositum“, das da etwa den Grund der Einheit Gottes bilden möchte, angenommen werden darf. Die Einheit der Gottheit kommt daher und ist darin begründet, daß nur eine Natur, nur eine Kraft da ist, nur ein Sein; und daß in dieser Natur, in dieser Kraft, in diesem durchaus einen Sein drei Personen Beziehungen zu einander haben und thätig sind. Die heiligen drei Personen führen eben die Seele unmittelbar zur Teilnahme an der göttlichen Natur und zwar durch die Gnade.

### Nr. 83.

#### Systematisierung des Gesagten.

Eine wie beschaffene Teilnahme an der göttlichen Natur ergibt sich aus der Gnade?

Eine dreifache Art Teilnahme an der göttlichen Natur wird unterschieden gemäß dem, wie man sonst im Bereiche des Natürlichen unterscheidet: nämlich eine moralische, eine physische oder wahrhaft innerliche, und eine der Kraft nach oder eine virtuelle. Die erstere, die moralische, besteht darin, daß vermittelt eines Willensaktes etwas bezeichnet werde, was die Stelle von etwas Anderem vertrete oder zu selbigem gehöre. So vermittelt der Ehekontrakt die Teilnahme der Frau am Vermögen und am Titel oder an der Würde des Mannes; und das Bild des Königs auf der Münze erhebt diese zu einem gewissen Werte. Die physische oder formale, wahrhaft innerliche Teilnahme ist jene, welche einem Dinge kraft seiner Natur zukommt oder kraft eines inneren Zustandes, und nicht erst in Folge eines besonderen äußerlichen Willensaktes. So z. B. hat ein Bild seiner innersten Natur nach Anteil oder Beziehung an dem durch dasselbe Dargestellten. Die Teilnahme der Kraft nach ist es, wenn etwas nicht zwar selber diese Teilnahme hat, wohl aber hervorbringt oder umfaßt das, was in sich die betreffende Teilnahme besitzt. So umfaßt die Idee als innere Erkenntnisform oder species impressa der Kraft nach die species expressa oder das vernünftig Erkante, was da von sich selbst aus darstellt den einzelnen Erkenntnisgegenstand; und der Same ist der Kraft nach die Teilnahme des Zeugenden am Gezeugten, weil er die Kraft besitzt, Letzteres hervorzubringen.

Die Gnade nun ist eine Teilnahme im Allgemeinen an der göttlichen Natur, consortium divinae naturae. Das geht hervor aus zahlreichen Schriftstellen, u. a. aus Ps. 81.: „Ich sprach: Götter seid ihr und Kinder des Höchsten, ihr alle.“ Dazu bemerkt Augustin in Ps. 49.: „Offenbar bezeichnet Gott hier Menschen als Götter, nicht weil sie aus seiner Substanz geboren worden wären, sondern weil sie durch die Gnade zu Göttern geworden sind (ex gratia sua deificatos non de substantia sua natos). Denn jener macht gerecht (justificat), welcher durch sich selber, nicht

durch Theilnahme oder Mittheilung gerecht ist; und jener macht zu Gott (deificat), welcher aus und durch sich selber nicht durch Theilnahme oder Mittheilung von einem andern her (participations alterius) gerecht ist. Wer aber gerecht macht, der macht auch zu Gott, weil Er eben dadurch zu Kindern Gottes macht, daß Er gerecht macht; denn Er gab ihnen Macht, Kinder Gottes zu werden. Wenn wir zu Kindern Gottes, wenn wir Götter geworden sind, so ist dies von der Gnade des an Kindesstatt Annehmenden, nicht von der Natur des Zeugenden (*gratiae est adoptantis non naturae generantis*).“

Es ist also nur zu erklären, welcher Art die Theilnahme an der göttlichen Natur sei, welche aus der Gnade herrührt oder das Wesen der Gnade ist.

Es ist 1. keine moralische Theilnahme. Denn es gehört nach dem Konzil von Trient zum Glauben (*sess. 6. cap. 7. can. 11.*), daß unsere Rechtfertigung geschehe durch etwas Wirkliches, Innerliches in uns selber; und nicht durch einen für uns äußerlichen Kontrakt oder Ähnliches. Sie besteht also nicht bloß in einem gewissen Verhältnisse zur Natur Gottes, daß nämlich unser Wille auf Gott gerichtet sei, wie Gottes Wille auf sich selber gerichtet ist und daß sonach unser Wille gerecht sei, heilig zc. sei wie der Gottes.

Es ist 2. hier eine physische Theilnahme an der göttlichen Natur vorhanden d. h. eine Theilnahme, welche vom Innern der Seele selber, resp. von einem da gewirkten Zustande ausgeht.

Erklären wir dies zuerst im Allgemeinen und formulieren wir darauf das Gesagte in einigen kurzen Sätzen, welche stritte bewiesen werden sollen. Die drei heiligen Personen, welche in der Seele durch Mittheilung ihrer selbst wirken, lassen die Seele nicht so an der göttlichen Natur teilnehmen, als ob sie diese letztere gleichsam zu ihr hintrügen und in ihren Besitz gäben. Die drei heiligen göttlichen Personen teilen vielmehr ihre Kraft der menschlichen Natur in der Weise mit, daß diese erhoben werde zur unverrückbaren göttlichen Natur und so letztere Gegenstand ihres Glaubens, Strebens und Liebens und in der Herrlichkeit Gegenstand ihres Schauens würde. Diese Kraft oder dieser Zustand nun, den die drei göttlichen Personen mittheilen der Seele, ist eben die heiligmachende Gnade.

Es ist dies eine einzige Gnade, eine einzige Kraft, weil alle drei Personen in und kraft der einen göttlichen Natur thätig sind; in verschiedener Weise aber teilen sich die göttlichen Personen mit. Der Vater besitzt die göttliche Natur als jene Person, welche das Princip von Allem ist, von dem Alles ausgeht und der von niemandem ausgeht Ihm entspricht es in der Gnade, daß sie in nichts, außer in der göttlichen Natur, wurzelt; von nichts Anderem ausgeht als von der göttlichen Kraft; in keinerlei Weise von der Natur oder von irgend welchem Vermögen verdient werden kann. Die Gnade ist nach dieser Seite hin in uns der erste Ausgangspunkt aller auf den Zweck gerichteten Thätigkeit; sie wird von nichts außerhalb ihrer selbst bestimmt; sie ist das Haupt, der Beginn alles Guten, weshalb wir beim Kreuzzeichen die Stirne als den Beginn und Hauptteil des Körpers zuerst und unter dem Aussprechen des Namens „Vater“ mit dem Kreuze bezeichnen. Und dies ist ausgedrückt in den Worten des Herrn: „Der Vater wird ihn lieben und wir werden Wohnung in ihm nehmen,“ als ob eben das Innewohnen der heiligen drei Personen in uns im Vater den ersten Ausgangspunkt hätte.

Die Irrlehren sonach, welche für die Gnade ein<sup>e</sup> Verdienst von seiten der Natur als bestimmenden Grund in Anspruch nehmen, sind auch immer die einflussreichsten, hauptsächlichsten Häresien; denn sie fehlen im ersten Princip der Heiligung. Es war dies die Irrlehre des ersten gefallenen Engels, der da sprach: „Ich will nicht dienen.“ Er wollte nicht von Gott die souverän bestimmende Kraft annehmen; sondern nach seiner, des Geschöpfes, Natur sollte sich der Schöpfer richten. Es war dies der Irrtum, dem Eva folgte: „Ihr werdet nicht sterben, sondern wie Gott sein,“ das heißt: Gottes Wort hat an sich keine Richtigkeit, es hängt in seiner Richtigkeit oder Unrichtigkeit ab von euerem Willen; euer Wille ist Quelle des Lebens oder des Todes und erst danach, d. h. nach euerem Willen, wird die Kraft Gottes Quelle von Leben oder Tod in euch.

Aus demselben Grunde entspricht es dem Vater und seinem Einwirken, wenn die Gnade unserem Denken und unseren Neigungen, allen unseren Leidenschaften und Thätigkeiten im Bereiche des Guten vorangeht; und wenn demgemäß mit der Gnade verbunden ist die unfehlbare wirksame Kraft vom Anfange des guten Aktes an bis zum Ende. Denn die Kraft, vermitteltst deren der Vater wirkt, ist die göttliche, „die da reich kraftvoll von einem Ende zum anderen und mit Milde Alles lenkt.“

Der Sohn geht aus, ist erzeugt vom Vater. Er besitzt die göttliche Natur als jene Person, die sie kraft Zeugung erhalten hat. Ihm entspricht es deshalb in der heiligmachenden Gnade, daß von ihr Kraft ausgeht in alle Vermögen, welche die menschliche Natur hat und welche das menschliche Thätigsein als nächste Principien tragen. Die Schultern bezeichnen wir deshalb mit dem Kreuze, weil die Schultern den Umfang der menschlichen Kraft anzeigen und dazu bestimmt sind, die Lasten zu tragen.

Der heilige Geist besitzt die eine göttliche Natur als Person, die vom Vater und vom Sohne ausgeht. Ihm entspricht in der heiligmachenden Gnade die Kraft, welche den Akt selber und nicht bloß die Natur oder die Vermögen durchbringt. Ihm entspricht in der heiligmachenden Gnade ebenso die Anregung oder die bestimmende Kraft von außen, welche der bewegende wirkende Grund für das Entstehen des Gnadenzustandes im Innern ist. Denn die Person des heiligen Geistes ist die uno von Vater und Sohn. Ihr entspricht es deshalb auch, das Nichts mit dem All Grunde zu verbinden, dessen Erhebung bis zur Höhe der göttlichen Natur vorzubereiten und die Einheit aller Vermögen mit der Natur im vernünftigen Menschen mit Rücksicht auf den Endzweck zu tragen.

Der Sohn aber ist ebenso der eine Gott wie der Vater; und der heilige Geist ebenso wie Vater und Sohn. Dem entspricht es in der heiligmachenden Gnade, daß die Wirkung der drei göttlichen Personen eine durchaus und über alle Natur hinaus einfache ist; daß der Anfang des guten Werkes bereits dessen Ende in sich enthält, daß die Kraft, in welcher die Vernunft glaubt, der Wille hofft und liebt, der Körper gehorcht der Seele, ganz genau die eine und gleiche ist wie jene, welche die innerste Natur der Seele kraftvoll erhebt bis zur Natur Gottes, und wie jene, welche den Akt wieder zum Ausgangspunkte neuer Tugendakte und eines erhöhten Grades der Teilnahme an der göttlichen Natur macht. Es ist da in der Gnade, soweit sie auf die drei Personen bezogen wird, kein Unterschied; ein Unterschied beginnt erst, wenn die Natur und ihre Kräfte in Betracht kommen. Das bestimmende Moment in der Gnade ist immer genau dasselbe; das bestimmbare wird schwächer oder stärker: nämlich die Natur

und die Vermögen; beide Momente zusammen bilden den Zustand der heiligmachenden Gnade im Menschen.

Danach ist ohne weiteres dieser Zustand eine physische Teilnahme, eine vom Innern der menschlichen Natur selber hervorgehende. Denn einerseits ist es die Natur des Menschen eben, die vom Dreieinigem aus Kraft erhält, nicht nur daß sie erhoben werde sondern daß sie sich selbst frei mit-erhebe; ist doch Gott „nicht ein Gott der toten, sondern der lebendigen,“ der durch sein Einwirken frei und lebendig macht; — frei mitwirken aber heißt ebensoviel wie von innen heraus mitwirken. Andererseits aber hat die Erhebung der menschlichen Kräfte durch die Gnade zum Ziel das Schauen und Besitzen der göttlichen Natur; und sind es kraft ihrer innersten Natur die drei göttlichen Personen, welche den Menschen mit seinen Kräften an der göttlichen Natur in der genannten Weise Anteil nehmen lassen.

Daraus folgt, daß diese in der Gnade begründete Teilnahme an der göttlichen Natur eine ganz und gar formale ist und nicht etwa bloß wie der Same eine Teilnahme der Kraft nach, eine virtuale. Denn die bestimmende Form, nach welcher im Gnadenzustande die drei Personen thätig sind, ist die göttliche Natur; und die Kraft, der gemäß die menschliche Natur der Anschauung Gottes fähig gemacht wird, ist eben wieder die göttliche Kraft oder göttliche Natur. Darin besteht eben der Unterschied zwischen dem Wirken der drei göttlichen Personen mit Rücksicht auf die Natur und mit Rücksicht auf die Gnade. Mit Rücksicht auf die Natur bilden die Richtschnur für das Wirken der heiligen drei Personen, die immerdar kraft der einen göttlichen Natur und somit notwendig immer zusammen wirken, die Exemplarideen in Gott, nach denen die Geschöpfe je teilweise die göttliche Natur nachahmen. Aber mit Rücksicht auf die Gnade ist die Richtschnur und leitende Form und Norm unmittelbar die Fülle selber der göttlichen Natur, von welcher ja alle Ideen und Vollkommenheiten in Gott getragen werden. Und somit ist die Behauptung, die heiligmachende Gnade sei keine physische, formale Teilnahme an der göttlichen Natur, sondern nur eine solche der Kraft nach, eine *virtualis participatio*, ganz und gar gleichbedeutend mit der Behauptung, sie sei nichts Übernatürliches; denn eine solche Kraft ist im Grunde genommen auch im rein Natürlichen, nur je verschieden dem Grade nach.

In welchem Sinne ist die erwähnte Teilnahme an der göttlichen Natur unendlich? 1. Darin daß eine unendliche Natur, die göttliche, ihr unmittelbarer Gegenstand ist, also objective; — und 2. darin daß eine an sich unendliche Kraft in der Seele wirkt, also subjective. Diese Wirkung freilich wird etwas Endliches, Beschränktes, weiter Bestimmbares durch die Verbindung mit der geschaffenen Natur; denn was in eine Natur eingepreßt wird, nimmt deren Seinsweise an, *quod recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Und hier liegt der entscheidendste Grund, weshalb die Natur an sich gar nicht durch die Gnade erhoben ist, sondern nur mit Rücksicht auf ihre Kräfte und das dem entsprechende Thätigsein d. h. mit Rücksicht auf den Endzweck. Die Gnadenkraft an sich ist ja rein Bestimmtheit, rein Thatsächlichkeit. Bestimmbarkeit, den Charakter eines Vermögens oder eines noch weiter zu gebrauchenden Zustandes gewinnt sie erst aus der Verbindung mit der Natur, deren Wesen eben Bestimmbarkeit ist. Das Können oder Nichtkönnen kommt eben nur von dem Charakter der reinen Natur. Was also davon der heiligmachenden Gnade innewohnt, das hat sie von der reinen Natur, in die sie versenkt worden.

Sagen, die Natur in sich mit einem ihr eigenen und mit ihr gegebenen Endzweck sei erhoben worden, um fähig zu werden für die Gnadenkraft, heißt ebensoviel als entweder die Gnade zur reinen Natur machen, indem ihr dann als Gnade Bestimmbarkeit innewohnt, also sie nicht das unmittelbare Abbild der Natur Gottes d. h. der reinsten Thatsächlichkeit ist; oder es heißt aus der geschaffenen Natur die ungeschaffene machen, die als Natur ein Recht hat auf den Besitz des letzten Endzweckes. Die Natur aber als reine Natur d. h. als reines Möglichsein belassen und dabei ihr Kräfte verleihen, welche die reinste endgültigste Bestimmtheit und Thatsächlichkeit abspiegeln und zu ihr hinziehen, das bedeutet eben die reine Güte Gottes, von der keine Natur etwas fordern kann, sondern nichts als reinste Möglichkeit ist; und rechtfertigt vollauf den Namen „Gnade“ d. h. Unverdientes. Nur dann wird eine Änderung in der Wirksamkeit der Gnade unter dem Gesichtspunkte ihrer Verbindung mit der menschlichen Natur eintreten, wenn im „Können“ dieser Natur, in ihren natürlichen Vermögen mit Rücksicht auf den Endzweck oder die schließliche Vollendung, eine Änderung eintritt. Fällt das erwähnte „Können“ oder „Möglichsein“ ab von seiner eigenen mit der Natur gegebenen Kraft und wird zur Ohnmacht; so wird der Zustand der heiligmachenden Gnade in die Vermögen als natürlichen selber von seiner das heißt von der wesentlich übernatürlichen Kraft ergießen. Wird das natürliche „Können“ so vollendet, daß im Thätigsein selber kein weiteres, auf Höheres gerichtete Können übrig bleibt, sondern Alles bethätigt ist was bethätigt und vollendet werden konnte; so wird die Natur an sich zwar immer wesentlich „Können“ bleiben, aber sie wird mit Rücksicht auf ihre Endvollendung, also auf ihren letzten Endzweck und auf die dazu ihr verliehenen Kräfte, am beseligenden Abschlusse ihrer Thätigkeit sein; ein einziger Akt wird alles Können ausfüllen und sonach wird, da was ist nicht zugleich nicht sein kann, in diesem Akte, der Alles umfaßt, die Natur mit Notwendigkeit ihre Vollendung finden, von der ein Abfallen nicht mehr möglich ist.

Fassen wir in einigen Sätzen die Art und Weise der gnadenreichen Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen zusammen; und knüpfen wir daran kurze positive Beweise.

#### Nr. 84.

#### Zusammenfassung.

a) Die heiligmachende Gnade ist physische, d. h. eine der vernünftigen Natur selbst mit Rücksicht auf ihre Kräfte eingeprägte Teilnahme an der göttlichen Natur.

1. Aus der Gnade fließen die Liebe, der Glaube und alle übrigen Tugenden. Diese Tugenden aber sind übernatürliche Mitteilungen und eine Teilnahme an einzelnen Vollkommenheiten Gottes; sie sind zudem im Innern der betreffenden natürlichen Kräfte und Vermögen. Also muß die Gnade, welche von allen solchen Zuständen vorausgesetzt wird, die physische Teilnahme sein an dem, was die Wurzel aller Vollkommenheiten in Gott ist und von denselben vorausgesetzt wird; nämlich die Teilnahme an der göttlichen Natur.

2. Dazu tritt die Schrift, welche als Wirkung der Gnade hinstellt

die Wiedergeburt und die Gotteskindschaft. Das Alles wird nur bewahrt durch eine physische Teilnahme an der Natur Gottes. Denn der Sohn nimmt teil an der Substanz des Vaters; und geboren wird nicht etwas bloß Moralisches, sondern der innere Grund und der Quell aller Aufrichtigkeit des Willens und somit der moralischen Ähnlichkeit mit Gott, des guten Handelns, ebenso wie die materielle Geburt die Ursache ist für das Bestehen der inneren materiellen Grundlage für alle menschliche Vermögen und Kräfte. Daß die Schrift die Gnade selber oder deren Wirkung als geistliche Wiedergeburt bezeichnet, geht hervor aus Joh. 1.: „Ex Deo nati sunt“ und aus zahlreichen anderen Stellen. Joh. 1. wird gleichermaßen von der Gotteskindschaft gesprochen: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.*

3. Endlich ist der Zweck und die schließliche Wirkung der Gnade nicht etwas nur Moralisches, sondern etwas Thatsächliches, Physisches; nämlich der Besitz Gottes in der ewigen Anschauung. Da also die Ursache im gebührenden Verhältnisse stehen muß zur Wirkung, so muß auch die Gnade die physische Teilnahme an der göttlichen Natur sein. In diesem Sinne bezeichnet der Heiland die Gnade als „das Wasser, welches emporspringt bis in das ewige Leben.“ (Joh. 4.)

b) Die heiligmachende Gnade ist nicht eine Teilnahme der Kraft nach, sondern, gemäß der in ihr ruhenden und sie herstellenden Form, eine formale.

1. Dies wird bewiesen aus der Analogie mit den natürlichen Kräften. Die Thätigkeiten der höheren Natur werden nur dann der niedrigeren eigen und zur zweiten Natur gewissermaßen, wenn das, was Wesensform oder Natur in dem höheren Wesen ist, im niedrigeren als accidentelle, zum Wesen hinzutretende Form auftritt. So z. B. wird das Zimmer als warm deshalb bezeichnet und ist ihm die Wärme zu eigen, weil was für das Feuer natürliche Form ist, ohne welche dieses nicht existieren kann, für das Zimmer eine vom Feuer ausgehende, zum Wesen des Zimmers hinzutretende accidentelle Form ist. Das Anschauen Gottes aber ist für Gott Natur. Also kann es dem vernünftigen Geschöpfe nicht zu eigen werden, so nämlich daß dieses selber danach thätig sei und zwar gern, mit Ergötzen, thätig sei; außer wenn, was in Gott Natur ist, im vernünftigen Geschöpfe eine eigens zum Wesen hinzutretende Eigenschaft oder ein solcher accidenteller Zustand wird. Deshalb schreibt Cyrillus (lib. 2. thesauri c. 2.): „Da wir eine unserer Natur selber angepaßte Thätigkeit mit Gott gemeinsam haben (nämlich Gottes Erkenntnisgegenstand ist sein Wesen; und diesen selben Gegenstand haben wir durch die Gnade), so muß da notwendig die nämliche Natur sein (in Gott als Natur und somit notwendig, in uns als accidenteller Zustand und somit verlierbar.“ (*Eandem operationem connaturaliter habentes cum Deo, necesse est ejusdem esse naturae.*) Und Dionysius (2. de ecc. hier.): „Ein jeder handelt nur so, wie es seiner Substanz und seinem Zustande entspricht.“

2. Dasselbe geht hervor, wenn wir die erste Frucht der Gnade, die Liebe zu Gott, erwägen. Denn jede Liebe oder Hinneigung muß in einer Form wurzeln, welche entweder die Wesensform ist oder ein hinzugetretener Zustand; da Neigung oder Liebe nichts Anderes ist wie die Richtung einer Form auf ein gewisses Thätigsein. Nun neigt die Liebe, welche aus der Gnade entspringt, zu Gott wie Er in Sich selber ist in seiner Natur. Also muß die Gnade eine Form oder ein Zustand in uns sein, welcher die formale Teilnahme an der göttlichen Natur bedeutet.

Der Stein neigt nach unten, das Feuer nach oben, weil diese Neigung der betreffenden Natur entspricht und zu deren Vollendung führt. Nun führt die Gnade zur Ruhe in der göttlichen Natur. Also muß sie in uns formal sein wie eine zweite Natur.

3. Wie die Natur in Gott Wurzel und Princip ist für die Kenntnis und Liebe Gottes zu Sich selber, so ist die Gnade in uns Wurzel und Princip, Gott zu lieben und zu erkennen wie Er in Sich ist. Also ist sie in uns ein wahrhafter, zu unserem Wesen hinzutretender Zustand, wie eine Natur.

4. „Jede Tugend,“ sagt Thomas (I., II. q. 100. art. 3.), „wird ausgesagt mit Rücksicht auf eine bereits bestehende Natur, wenn nämlich Jegliches in solcher Verfassung ist, wie es gebührt seiner Natur. Nun sind die durch menschliche Thätigkeit erworbenen Tugenden Vorbereitungen oder dispositiones, durch welche der Mensch in die gebührende Verfassung gesetzt wird mit Rücksicht auf die Natur, durch die er Mensch ist.“ Die übernatürlichen, von oben her eingepprägten Tugenden aber beziehen sich und disponieren auf die göttliche Natur hin, sowie für die erworbenen Tugenden die formende Richtschnur ist die eigene Natur und die Kräfte des Menschen. Also formen die übernatürlichen Tugenden die Seele für den Besitz und gemäß der Richtschnur der göttlichen Natur; und sind sonach demgemäß in der Seele wie die natürlichen Tugenden mit Rücksicht auf die menschliche Natur. Die göttliche Natur aber ist in der Seele durch die Gnade. Also ist die Gnade wie eine Natur in der Seele, ähnlich wie die rein menschliche Natur; nur daß diese das unverlierbare Wesen des Menschen ausmacht und die Gnade zu diesem Wesen als Zustand hinzutritt. Deshalb wird die Gnade Hebr. 11. „Substanz Gottes“ genannt, da von der Tugend des Glaubens gesagt wird, sie sei „der Anfang der Substanz Gottes“ (initium substantiae Dei), nämlich die erstere Auserung der Gnade im Innern, die erste Thätigkeit derselben. Und Augustin sagt (tr. 23. in Joa.): „Die Seelen stehen auf von der Sünde kraft der Substanz Gottes“ (resurgunt a peccato per substantiam Dei) d. h. kraft der Gnade, welche die Substanz Gottes ist, nicht dem inneren Wesen nach, sondern durch Teilnahme (vgl. S. th. 3. q. 56. art. 2. ad 1.). Ebenso schreibt Ambrosius zu 1. Kor. 1., daß Gott durch die Gnade uns gebe „königliche Würde, da wir durch dieselbe würden zu einem königlichen Geschlechte“ (1. Petr. 2.) d. h. zur Natur und zum Geschlechte Gottes gehörig.

c) Die heiligmachende Gnade ist physische Teilnahme an der göttlichen Natur; insoweit letztere unendlich, reinste Thatsächlichkeit ist und alle Fülle des Seins besitzt.

1. Dies ist von da her bereits klar, daß aus der heiligmachenden Gnade fließt die Hinneigung zu Gott, wie Er in Sich unendlich und reinste Thatsächlichkeit ist. Also muß dies beruhen auf einer Form oder einem Zustande, der die Teilnahme gerade an solcher Natur vermittelt. Es muß eben festgehalten werden, daß die Gnadenkraft, vermöge deren die Seele erhoben und Wohnung der heiligen drei Personen wird, dazu dient, die göttliche Natur, d. h. die Natur, deren Sein als einiges Sein die drei Personen durchaus sind, zum Gegenstande der Erkenntnis und der Seligkeit zu machen. Wie also die drei Personen keinerlei anderes Sein haben als das der göttlichen Natur; — nicht wie bei den Geschöpfen, wo das begrenzte Einzelsein nicht zusammenfällt mit dem inneren endlosen Vermögen der Natur — wie nur eben die göttliche Kraft die eine Kraft der drei heiligen Personen ist, so kann auch die Gnade, welche ja auf diese

selbe Kraft sich richtet, nichts Anderes sein ihrem Wesen nach als die Kraft der göttlichen Natur als eine mitgeteilte und mit dem Geschöpfe in einer dessen Wesen angemessenen Weise verbundene. Das Durchscheinen der Luft ist nichts Anderes wie das Sonnenlicht selber, insoweit die Luft es aufnimmt.

2. Dasselbe geht aus dem Zwecke der Gnade hervor, soweit dieser die Vollendung des Menschen ist. Die selige Anschauung ist ja nichts Anderes wie: das erkennen was Gott selber in seiner Natur zum Erkenntnisgegenstande hat und vermittelt dessen Er Alles erkennt, nämlich das göttliche Wesen. Dies kann also der Mensch auch nicht anders schauen als wie es erkennbar ist, d. h. nur kraft der göttlichen Natur wieder. Die Gnadenkraft also im Menschen kann wohl größer oder geringer sein; immer aber hat sie gleich der Liebe, die von ihr ausgeht, zum Gegenstande Gott selber wie Er in Sich ist. Danach muß sie selber aber nach dieser Seite hin unendlich sein. Denn das Unendliche kann nur durch etwas Unendliches erreicht werden; mag auch dieses letztere Unendliche immer mehr das Subjekt oder den Träger durchdringen und sich unterwerfen und in dieser Weise ausgedehnter und umfangreicher werden können. So ist auch die Erkenntnisform, mit der ich einen beliebigen Gegenstand erfasse, immerdar dieser Gegenstand selber dem inneren Wesen nach; aber die Erkenntnisform oder die Idee kann trotzdem mehr oder minder die Vernunft nach allen Seiten hin durchdringen; sie kann sich die Vernunft, die Einbildungskraft, die äußeren Sinne immer mehr unterthan machen.

d) Die heiligmachende Gnade ist die Teilnahme an der göttlichen Natur, insoweit die letztere eben „Natur“ ist.

1. Aus der Gnade fließen die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sowie auch die anderen alle, welche die Vermögen und Kräfte des Menschen unter den verschiedensten Beziehungen mit Gott verbinden als dem letzten Endzwecke. Das ist aber gerade der Wesenscharakter der Natur in einem Dinge, daß sie die Grundlage ist für das Sein der weiteren Vermögen und Kräfte, so daß diese in der Natur ihre Richtschnur finden. Was also im Bereiche des Natürlichen die Natur des Dinges ist, das ist im Bereiche des letzten Endzweckes die Gnade. Der Mensch hat da gerade so viel Wert und ist so viel, wie er Gnade hat. Weil nun in Gott, was die Stelle der Natur vertritt, ebenfalls die Wurzel ist von allen Vollkommenheiten und Vorzügen, so nimmt die Gnade an der göttlichen Natur teil, soweit diese eben „Natur“ ist.

2. Dazu kommt, daß die anderen Vollkommenheiten wie die Allmacht, die Weisheit, die Barmherzigkeit zc. Gott gewissermaßen mit seiner Kraft nach außen tragen, und zwar eine jede in bestimmt abgegrenztem Bereiche, oder doch immer tragen können. Die Natur in Gott ist aber wie nichts innerlich, nur Er selbst; sie kann den Geschöpfen mitgeteilt werden, indem sie Gegenstand wird der Erkenntnis, aber nie so, daß sie unmittelbares Princip des Thätigseins wäre und sonach ein Geschöpf dem entspräche, was sie in sich enthält. Die Gnade nun verhält sich ebenso. Sie hat Beziehung zum Erkennen durch den Glauben, Beziehung zum Streben durch die Liebe; jede Tugend, die von ihr kommt, hat eine eigene Beziehung zu einem bestimmten Seinskreis. Sie selbst jedoch, die Gnade, bleibt immer innerlich. Sie hat unmittelbar keinerlei Beziehung zu etwas Äußerlichem. Sie stellt allein den Endzweck vor und zwar nicht wie der Glaube ihn der Vernunft vorstellt, sondern indem sie ihn selber in sich hat. Sie ist

eben nichts Anderes als der einzig durch die göttlichen Personen vermittelte Abglanz der göttlichen Natur selber, das erste und tiefste Fundament für alles Übernatürliche in der Seele, die tiefste Quelle aller übernatürlichen, auf den letzten Endzweck gerichteten Zustände und Kräfte.

Nr. 85.

Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten.

1. Die erste dieser Ansichten war jene der Häretiker, welche die Gnade nur für etwas der Seele Außerliches betrachten. Wir haben sie erwähnt und ihre Gründe angeführt, weil manche unter den katholischen Meinungen am Ende mit dieser Ansicht der Häretiker zusammenfallen und sie nicht selten die nämlichen Gründe für ihre den Ausbrücker nach kirchliche Meinung geltend machen, welche von den Häretikern für ihre verurteilte Ansicht dargelegt werden.

Ehe wir den Gründen antworten, beweisen wir aus der Schrift und den Entscheidungen der Kirche, daß die Meinung überhaupt, es sei die Gnade nichts in der Seele, sondern nur ein Wohlgefallen Gottes an einer Seele, zu verwerfen ist.

2. Kor. 1. heißt es: „Er hat uns gezeichnet und hat gegeben das Pfand des Geistes in unseren Herzen“ (*dedit pignus spiritus in cordibus nostris*). Ebenso 1. Joh. 3.: „Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde; denn der Samen Gottes bleibt in ihm“ (*quoniam semen Dei in eo manet*). Ähnlich sagt der Herr (Joh. 4.): „Wer von diesem Wasser trinkt, in dem wird sich finden ein Quell lebendigen Wassers, das da in das ewige Leben empordringt.“ Zudem erklärt der Apostel Johannes (1. ep. 2.): „Die Salbung, die ihr empfangen, bleibe in euch,“ wo unter „Salbung“ offenbar die specielle Gnade der inneren Rechtfertigung zu verstehen ist. Deshalb schreibt Augustin (1. de peccat. mer. et rem.): „Gott giebt den Gläubigen die im Innern höchst verborgene Gnade seines Geistes (*ocul-tissimam sui spiritus gratiam*) und gießt sie geheimnisvoll hinein auch in die Kinder (*quam latenter infundit et parvulis*).

Das Konzil von Trient bestimmt (sess. 6. can. 11.): „Wenn jemand sagt, die Seele werde gerechtfertigt einzig und allein dadurch, daß ihr die Gerechtigkeit Christi angerechnet wird (*sola imputatione justitiae Christi*) oder allein dadurch daß ihr die Sünden nachgelassen werden (*sola remissionis peccatorum*) und die Gnade und die heilige Liebe ausschließt, welche durch den heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossen wird und diesen unseren Herzen innewohnt (*atque iis inhaereat*); oder auch daß die Gnade, kraft deren wir gerechtfertigt werden, einzig die Gunst oder das Wohlwollen Gottes sei: — der sei im Banne.“ Dasselbe legt aus der Catechismus Romanus (tract. de sacra bapt.) mit den Worten: „Die Gnade aber, wie die Trienter Synode zu glauben allen Gläubigen vorgeschrieben hat unter Strafe des Bannes, ist eine von Gott eingeprägte Eigenschaft, welche innerhalb der Seele haftet, und wie ein gewisser Glanz und ein Licht, welches in unseren Seelen alle Flecken tilgt und die Seelen selbst schöner und glanzvoller macht.“

Diese selbe Wahrheit ergibt sich zudem aus dem Vernunftprincip, nach welchem Thomas die menschliche Liebe von der göttlichen unterscheidet.

Die erstere nämlich ist unfruchtbar und setzt das Gute, wozu im Gegenstande sie hinneigt, voraus. Gottes Liebe aber verursacht durch sich selbst im geliebten Gegenstande das, was denselben gut oder liebwert macht. Deshalb sagt Bernardus (de amore Dei 4.): „Unsere Liebe ist bloß Zuneigung, Deine Liebe macht es, daß wir eins mit Dir werden“ (Nos affectu, tu effectu unum nos in te efficiens). Und Thomas (1 q. 20. art. 2.): „Die Liebe Gottes gießt hinein und schafft das, was Gutes in den Dingen ist“ (Infundens et creans bonitatem in rebus). Wie also Gott dadurch daß Er die Kreaturen im Bereiche des Natürlichen liebt, ihnen die natürlichen Vollkommenheiten mitteilt, auf Grund deren sie begehrenswert sind und Gegenstand der Liebe, nach Sap. 11.: „Du liebst Alles, was ist; und nichts hastest Du von dem, was Du geschaffen,“ so teilt Gott mit Rücksicht auf den letzten Endzweck der vernünftigen Kreatur, also mit Rücksicht auf sich selbst in seiner Natur, den Kreaturen übernatürliche Kräfte und Zustände als ihre Vollkommenheiten mit dadurch daß Er sie liebt.

Auf a) wird demnach geantwortet: Die Vorberbestimmung schließt nicht die wirksame Liebe Gottes für jegliche Zeit des Lebens der ausermählten in sich; sondern nur für die Zeit, wo Er festgesetzt, dem ausermählten Gnade zu gewähren. Es kann also jemand eine Zeit lang im Stande des Unglaubens oder der Sünde sein; und doch zu den ausermählten gehören. Gott liebt ihn eben dann wirksam, wenn Er ihm die Gnade der Bekehrung gewährt. Daß der „Haß“ Gottes, sein Mißfallen, den Seelen nichts mitteilt, kommt daher, weil der Mensch für sich allein die Ursache dafür ist, daß er von Gott gehaßt wird. „Verzeihe das, was mir gehört und von mir kommt, und erkenne an was Dein ist und von Dir kommt“ (ignosce quod meum est; agnosce quod tuum est); fleht deshalb Augustin. Sodann ist es dem Hasse eigen, zu fliehen, sich abzuwenden; der Liebe, zu streben und nach der Einigung zu verlangen. Die Liebe muß also, wenn sie das Gute im Gegenstande nicht vorfindet, dasselbe darin verursachen.

b) Die Liebe für die persönliche Einigung in Christo ist eine andere wie die Liebe, welche von der Gnade bedingt ist. Denn jene besteht rücksichtlich der Existenz der gottmenschlichen Person; diese rücksichtlich der zur Erreichung des Endzweckes nötigen Thätigkeit. Die Existenz aber wird von der Gnade vorausgesetzt; denn nur einem, der überhaupt existiert, kann Gnade verliehen werden. Dagegen wird die Gnade vorausgesetzt von der verdienstlichen Thätigkeit; denn nur wer die erforderliche Kraft hat kann dementsprechend thätig sein.

Daher kommt es, daß die Menschheit Christi heilig war auf Grund der Substanz selber (substantialiter), welche eine einzeln bestehende wurde durch die göttliche Person und also in dieser thatsächliches Sein gewann; die Gnade aber in uns ist ein Zustand, eine zum bestehenden Wesen hinzutretende Eigenschaft, welche macht, daß der Mensch zur Einigung mit Gott hinstrebt, nicht aber von der persönlichen Einigung mit Gott ausgeht.

Dazu kommt, daß die Gnade im Menschen verursacht wird durch die Liebe Gottes, mit welcher Gott für den Menschen die selige Anschauung will. Denn zur Zeit daß eine solche Liebe wirksam ist, verursacht sie im Menschen die Gnade, wodurch dieser an der göttlichen Natur teilnimmt und wonach ihm also das ewige Erbe geschuldet wird. Eine dreifache Liebe nämlich muß in Gott unterschieden werden: 1. eine rein natürliche, deren Wirkung die natürlichen Gaben sind, wie Sein, Leben &c., von der es Sap. 11.

heißt: „Du liebst Alles, was ist und nichts hast Du gehaßt von dem, was Du gemacht;“ — 2. eine übernatürliche, aber unvollkommene, deren Wirkung übernatürliche wohl, jedoch noch unvollendete, bloß einen gewissen Anfang übernatürlichen Lebens bildende Gaben sind, wie der Glaube, die Hoffnung, mit denen zugleich die Todsünde, die Feindschaft mit Gott bestehen kann; — 3. die übernatürliche und vollendete Liebe, deren Wirkung die heiligmachende Gnade und damit das Recht auf das ewige Erbe ist.

c) Die Liebe Gottes bewirkt, daß jemand ehrenwert und glorreich wird. Das „weil“ oder *ex quo* in der erwähnten Stelle des Propheten bezeichnet, wie Thomas zu derselben bemerkt, nicht die Ursächlichkeit, sondern daß die Liebe Gottes begleitet wird durch Ehre und Glorie; oder daß letztere ein Zeichen ist, woraus man schließt auf die Liebe, weil eben die Liebe Gottes nur so etwas bewirken kann.

Was der weiteren Begründung halber hinzugesetzt wird, ist falsch. Denn Gott beabsichtigt an erster Stelle, jemandem die ewige Herrlichkeit zu verleihen; und das ist der Grund, weshalb Er dem nämlichen auch Verdienste, d. h. Gnade verleiht, um Verdienste zu erwerben; nicht umgekehrt will Gott zuerst Verdienste sehen und auf Grund dessen die Herrlichkeit verleihen. Deshalb sagt Prosper (2. de vocat. Gentium c. 35.): „Gott giebt es denen, die Er ohne ihr Verdienst auserwählt hat, daß sie verherrlicht werden auf Grund von Verdiensten“ (*Deus his quos elegit sine meritis dat unde ornantur ex meritis*).

Endlich wird der Gegenstand von der Thätigkeit vorausgesetzt, wann diese rein *speculatio* oder betrachtend ist; nicht aber wenn sie eine praktisch wirksame ist. Im letzten Falle bewirkt sie den Gegenstand. Deshalb sagt Gregor der Große (20. moral. 23.): „Die Dinge, welche existieren, werden von seiner Ewigkeit nicht geschaut, weil sie sind; sondern sie sind, weil sie geschaut werden;“ und (lib. 32. c. 6.): „Was nicht existiert, das hält Er zusammen durch sein Schauen.“ (Vgl. mein „Wissen Gottes“ Bd. 2. Kap. 8.)

2. Die an zweiter Stelle genannte Ansicht ist ebenfalls vom Tridentinum in dem erwähnten Kanon verurteilt, wonach als die formale Ursache der Rechtfertigung nicht die Gerechtigkeit Gottes dasteht, kraft deren Er gerecht ist, sondern insoweit Er uns gerecht macht durch einen uns innewohnenden Zustand. Dazu kommt, daß Gott seiner Substanz nach mit uns nicht anders verbunden werden kann als wie Gegenstand des Schauens, also in der Weise einer Idee; oder in der Weise der persönlichen Einheit. Alle anderen Arten von Einigungen schließen innerlich Unvollkommenheit ein; denn sie müssen sich der Seinsweise des geschöpflichen Wesens anbequemen und somit auch der Möglichkeit, zu fallen. Nun ist die Seele des gerechten nicht mit Gott verbunden in der erstgenannten Weise; da ja in diesem Falle alle gerechten Gott schauen müßten. Und ferner subsistiert der gerechte in seiner eigenen Person und nicht in der Gottes. Also kann Gott der Substanz nach nicht mit der Seele verbunden werden, sondern gemäß einem der Seele innewohnenden Zustande. Die angeführten Gründe gelten nicht.

a) Daß eine Eigenschaft an sich von geringerem Seinswerte ist wie eine Substanz ist nur richtig, wenn das Princip im Sein in Betracht kommt. Denn die Substanz macht, daß etwas für sich besteht und nicht erst durch Anderes Sein hat, dadurch nämlich daß es von diesem Anderen getragen wird; während eine Eigenschaft nicht für sich allein bestehen kann, sondern erst durch Innewohnen in einer Substanz Sein hat, in der Sub-

stanz also für das Sein ihr Princip sieht. Wird aber die Erreichung des Endzwecks berücksichtigt, also die Vollenbung und nicht das Princip des Seins, so steht die Eigenschaft an sich höher im Seinswerte wie die Substanz. Denn letztere besagt bloß eine Möglichkeit für die schließliche Vollenbung, einen Beginn derselben; während die Eigenschaften und Kräfte dazu dienen, die Vollenbung zu beschaffen und mit derselben thatsächlich zu vereinen. So ist im Menschen das Vernunftvermögen niedriger im Sein, wie die innere Substanz mit Rücksicht auf das Princip im Sein; denn es wird getragen von der menschlichen Substanz und gewinnt dadurch erst Sein. Höher an Wert aber ist es mit Rücksicht auf den Endzweck; denn die Vernunft ist die Richtschnur, um den Endzweck, d. h. die schließliche Vollenbung zu erreichen. Da nun bei der Gnade es sich um die Vollenbung handelt und nicht darum, daß etwas überhaupt Sein hat, so steht gerade sie als zum Wesen hinzutretende Eigenschaft schlechthin höher im Seinswerte wie die Substanz.

b) Es wird freilich durch einen einzigen Akt der Todsünde die Gnade verloren und ist sonach unter diesem Gesichtspunkte nichts schlechthin Dauerndes. Aber, so Thomas (27. de verit. art. 2. ad 9.), „deshalb kann nicht behauptet werden, die Gnade sei leicht verlierbar; denn demjenigen, der die Gnade hat, ist es nicht leicht, einen solchen Akt der Todsünde zu setzen weil er zum Gegenteile hingeneigt ist; dem gerechten, sagt Aristoteles (5 Ethic.), fällt es schwer, Ungerechtes zu thun.“

Dazu kommt, daß die Gnade nur auf Grund dessen, der sie trägt, wandelbar ist; also nicht in Folge ihres Wesens, sondern in Folge eines für dieses Wesen äußerlichen Umstandes, per accidens. Von ihrem Wesen aus, als Teilnahme an der göttlichen Natur, ist sie durchaus dauernd und wird deshalb, wenn das Subjekt derselben, ihr Träger, in der Herrlichkeit gefestigt sein wird, nicht mehr verloren gehen können.

c) Diese Meinung des Scotus wird gemeinhin von den Theologen zurückgewiesen. Denn sie unterscheidet nicht zwischen dem Übernatürlichen, was dies seinem inneren Wesen nach ist, und dem Übernatürlichen, was dies nur unter einem gewissen Gesichtspunkte, in der Weise des Hervorbringens, ist. So wären, wenn Gott jemandem, der ohne Augen zur Welt kam, wunderbarerweise Augen gäbe, wie solche die Natur giebt, diese Augen natürliche ihrem Wesen nach und übernatürliche mit Rücksicht auf den Ursprung. Und ebenso ist die genannte Meinung des Scotus schon an sich allein betrachtet falsch und wird von sich selber widerlegt. Denn die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und ähnliche geschehen gemäß den Regeln und in der Weise wie deren Natur es erfordert; und gleichfalls wird die heiligmachende Gnade selber der Seele so von Gott verliehen, wie deren Natur es verlangt. Diese ihre innere Natur aber eben ist über die Kräfte des Geschöpflichen und deshalb ist da wesentlich Übernatürliches vorhanden.

d) Auch die danach angeführte Meinung kann keinen Anspruch auf ernste Berücksichtigung erheben. Denn sie widerspricht den offenbarsten Thatfachen. Der Urstoff z. B., das allerunvollkommenste unter allen Geschöpfen, ist unmittelbar von Gott geschaffen, nicht vermittelt von Kreaturen; und ist doch etwas rein Natürliches. Dagegen sind die Akte des Glaubens u. etwas Übernatürliches und werden dabei vermittelt des Menschen hervor gebracht. Das Übernatürliche hängt eben nur vom unmittelbaren Zusammenhange mit jenem Einzelgute ab, welches der letzte Endzweck ist; —

und weil dieser in Gottes Anschauung besteht; deshalb bedarf es der göttlichen Einwirkung.

e) Nicht aber so wie die fünfte Meinung annimmt. Nicht gerade weil Gott als Dreieiniger wirkt oder Zweck ist, besteht etwas Übernatürliches; sondern weil Er nicht nach den Idealgründen seiner Allmacht und Weisheit wirkt, wohl aber direkt nach seiner eigenen Natur und somit die Teilnahme an dieser Natur wesentlich mit der Gnade gegeben erscheint. Princip sein und letzter Zweck sein nämlich kommt Gott, auch insoweit Er übernatürlicher Allgrund und Endzweck ist, nicht so sehr zu, weil Er dreieinig ist, sondern weil Er die Allmacht, die Allgüte ist. Diese Vollkommenheiten aber kommen Gott als dem der Natur nach Einigen zu und werden aufgefaßt vor den Relationen und Personen. Zudem ist Gott, auch abgesehen von der Dreieinigkeit der Personen, eben bereits kraft seiner einen Allmacht, seiner einen Allgüte u. über alle Natur erhaben.

Wohl aber ist die Beziehung zur Dreieinigkeit dem Charakter des Übernatürlichen wesentlich, insofern im Wirken der Gnade der Vater wirkt als Princip der einen einzigen göttlichen Natur im Sohne und im heiligen Geiste; der Sohn als empfangend die eine einzige göttliche Natur vom Vater und als Mitprincip derselben im heiligen Geiste; dieser, der heilige Geist, als empfangend vom Vater und Sohne die eine einzige göttliche Natur und somit als einend Vater und Sohn. Gerade die Beziehung der drei göttlichen Personen zur einen einzigen göttlichen Natur, der Dreieinige als Einer der Natur nach, bildet den Charakter des Übernatürlichen. Denn gerade deshalb ist Gott über alle Natur, weil nur Er reinste Thatsächlichkeit ist und die geschaffene Natur an sich reines Vermögen, um etwas zu sein. Und diese reinste Thatsächlichkeit eben, diese Abwesenheit von aller Möglichkeit in Gott spricht und drückt sich aus in den drei Personen, welche so wirken, daß niemals da Möglichkeit erscheint und demnach Unterschied im Sein, sondern nur die eine reinste Thatsächlichkeit, die da giebt, ohne etwas zu verlieren; die empfängt und doch zu nichts Anderem, Neuem wird, als ob sie dieses selbe nicht gewesen wäre.

Der Heiland drückt deshalb am allgeringsten den Wesenscharakter des Übernatürlichen aus, wenn Er sagt: „Der Vater wird ihn lieben und wir werden kommen und Wohnung in ihm nehmen.“ Der Wirklichkeit, der reinsten Thatsächlichkeit, welche nie der Einheit entbehren kann, innerhalb der göttlichen einen Natur, entspricht so recht der eigentliche Wesenscharakter des Übernatürlichen.

Siehen wir nun aus dem Gesagten noch einige Folgerungen.

#### Nr. 86.

Das Verhältnis der heiligmachenden Gnade zu der heiligen Liebe und den übrigen Tugenden. Sonstige Folgerungen.

Die Hauptschwierigkeit bietet der Zustand der heiligen Liebe; ob er nämlich dem wirklichen thatsächlichen Sein nach verschieden ist vom Zustande der heiligmachenden Gnade; oder ob beides das Nämliche bedeutet, nur unter verschieden aufgefaßten Gesichtspunkten.

Letzteres halten zumal fest: Scotus (2. dist. 27.), Durandus, Gabriel, Petrus Lombardus und viele andere. Die Meinung stützt sich 1. auf die

Nedeweise der heiligen Schrift, welche die gleichen Wirkungen zuschreibt der Gnade wie der heiligen Liebe. So 1. Petr. 4.: „Die Liebe bedeckt die Menge der Sünden;“ 1. Joh. 4.: „Der in der Liebe bleibt, bleibt in Gott;“ Luk. 7.: „Ihr werden viele Sünden nachgelassen, weil sie viel geliebt hat;“ Joh. 14.: „Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden und wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ Die Vergebung der Sünden aber, das Innewohnen Gottes zc. sind Wirkungen, welche an zahlreichen Stellen von der Schrift der heiligmachenden Gnade zugeschrieben werden.

Das Konzil von Trient scheint sich diesem Brauche der Schrift anzuschließen. Denn cap. 7. sess. 6. heißt es: „Dies (die innerliche Erneuerung) geschieht in dieser Rechtfertigung des Sünders, wenn auf Grund des Verdienstes des heiligsten Leidens durch den heiligen Geist die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen wird.“ Darum heißt es ebenso bei Augustin: „Die Liebe ist die wahrhaftigste und vollendetste Gerechtigkeit“ (verissima et plenissima justitia) und der Apostel spricht (Röm. 13.): „Die Fülle des Gesetzes ist die Liebe.“

Will man dagegen halten, daß die Gnade nur in der Weise von der Liebe unterschieden wäre, weil sie etwa, wie die Natur die Wurzel ist für die natürlichen Kräfte, so als die Wurzel und das Princip dasstehe für die Tugenden; so wird darauf leicht erwidert, daß ja dann mit der Gnade auch zugleich alle übernatürlichen Tugenden verloren gehen müßten, wie mit dem Vergehen der Natur auch das Vergehen aller Eigenheiten der Natur gegeben erscheint. Dies ist aber nach dem Konzil von Trient nicht der Fall, dem gemäß (sess. 6. cap. 15.) mit der Gnade die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung nicht verloren gehen.

Dazu kommt, daß die Sünde als etwas Freiwilliges, also im Willen Befindliches, unmittelbar im Gegensatze steht zu der Liebe, die gleichfalls im Willen ist, als zu irgend etwas Anderem, was, wie man von der Gnade dies sagt, in dem inneren Wesen oder in der Natur der Seele wäre.

Dem gegenüber ist mit Thomas I., II. q. 110. daran festzuhalten, daß die Gnade dem tatsächlichen Sein nach, realiter, unterschieden sei von der heiligen Liebe und den übrigen Tugenden. Der Hauptgrund ist bei Thomas die Selbständigkeit der vernünftigen Natur. Der Natur selber wird die Kraft mitgeteilt, wonach die göttliche Natur der Gegenstand ihres Thätigseins ist. Nicht sollen die Tugenden etwas Gezwungenes in uns sein; sondern in die Natur hinein wird von den drei göttlichen Personen die Kraft niedergelegt, wonach die göttliche Natur verbunden erscheint als Endzweck mit der geschöpflichen; und die Tugenden regeln sich nun nach dieser der Natur eingepprägten Kraft und sind auf Grund dessen in der Freiheit begründet. Diese Kraft, vermöge deren die göttliche Natur fest vereint und Gegenstand für das Thätigsein des Geschöpflichen ist, diese Kraft ist die Gnade. Die Tugenden aber regeln sich gemäß und vermitteln derselben, also gemäß und vermittelt von etwas innerhalb der Natur des Menschen Befindlichen.

Nehmen wir dieselbe Analogie, wie Thomas sie l. c. art. 3. nimmt. Diese Analogie giebt zugleich die Richtschnur, weshalb man die Gnade eine „zweite Natur“ nennt. Die natürlichen, durch eigene Thätigkeit erworbenen Tugenden regeln den Menschen mit Rücksicht auf die Natur in ihm, wodurch er Mensch ist. Wie also das Verstandeslicht etwas ist im Menschen selber, wonach die Tugenden oder vielmehr mit Beziehung worauf sie

regeln; wie sie deshalb im Bereiche des Natürlichen frei sind, weil kraft des Verstandeslichtes innerhalb der menschlichen Natur selber der Grund des Thätigseins sich findet; — ähnlich ist die Gnade etwas im Menschen, wodurch der letzte Endzweck, die höhere göttliche Natur, mit dem Menschen vereint ist; und mit Rücksicht auf diese höhere Natur, mit Rücksicht auf den letzten Endzweck regeln die übernatürlichen Tugenden.

Die Tugend ist eben eine Verfassung in dem was bereits vollendetes d. h. fertiges Sein hat, was also im Bereiche des Seins ist, zu dem hin, was das Beste ist, d. h. was der Endzweck selber und dessen Besitz ist. Sowie die natürliche erworbene Tugend also regelt in dem, was der menschlichen Substanz nach fertiges Sein hat, zu jenem Zwecke oder zu dem Besten hin, was dem natürlichen Lichte der Vernunft im Menschen und somit dessen Natur entspricht, soweit diese durch ihr Verstandeslicht geführt wird; — so regelt die übernatürliche Tugend in dem, was bereits fertig oder vollendet ist durch die Gnade, d. h. was durch die Gnadenkraft dem letzten Endzwecke zugewendet erscheint, zu diesem Endzwecke und somit zum höchstvollendetem Besten hin, soweit dieser die höhere Natur d. h. die göttliche ist, gemäß dem Lichte der Gnade.

Es darf die Gnade nicht so als eine neue Natur betrachtet werden, wie wenn sie zur alten, rein menschlichen Natur hinzugefügt und so gleichsam auf ihr aufgebaut wäre. Die Natur wird niemals in dieser Weise erhöht in sich selbst; und nie ist in dieser Weise eine neue Natur Richtschnur und innerer Grund für das Thätigsein. Nein; die neue Natur, worum es sich handelt, ist rein die göttliche; sie ist das göttliche, in sich bestehende Sein selber. Und die Gnade ist in der menschlichen Natur, wie sie einmal als menschliche natürliche Substanz besteht, die Kraft, wodurch diese Natur ohne weitere Vermittlung diesem Zwecke zugewendet ist und die nicht von der Natur, sondern rein von dem letzten Endzwecke selber herrührt. Die neue Natur ist Gott selber, soweit es sich um eine wirkliche Natur handelt. Die Gnade wird „Natur“ genannt, 1. weil sie unerrückbar, soweit es auf sie ankommt, diese göttliche Natur zur Richtschnur der Thätigkeit und zum Gegenstande derselben macht, sie also mit der menschlichen Thätigkeit als deren Gegenstand vereinigt, der Gegenstand aber wesentlich zur entsprechenden Thätigkeit gehört; — und 2. weil sie, die Gnade, innerhalb der menschlichen Natur ähnlich den Grund und die Richtschnur für die Tugenden und deren Thätigkeiten abgibt, wie die reine Natur mit ihrem Verstandeslichte dies thut für den Bereich der natürlichen Tugenden.

Somit ist die Gnade an sich mit Rücksicht auf Gott nur reine, unumschränkte Möglichkeit oder positives, an sich unbestimmtes Vermögen für den letzten Endzweck, den Besitz der göttlichen Natur; die Tugenden aber sind kraft dieses Vermögens unmittelbare Principien für eine ganz bestimmte Richtung des Thätigseins je nach den natürlichen Kräften und Fähigkeiten, die durch sie vollendet und dem Endzwecke, der göttlichen Natur zugewendet werden. Die Gnade besagt „Kindschaft Gottes“, „Recht auf das himmlische Erbe“ im allgemeinen; die Tugenden aber leiten diese Kindschaft und dieses Recht vermittelt der verschiedenen Vermögen hinüber auf das besondere zweckdienliche Thätigsein. So sagt Thomas I. c. ad I., „der Glaube, welcher durch die Liebe wirke, sei der erste Akt, durch welchen die innere Kraft oder das Vermögen der Gnade im Innern offenbar wird“ (qua gratia gratum faciens manifestatur), sowie im Bereiche des Natürlichen die natürliche Vernunft als Richtschnur der tugendhaften Thätigkeit

durch die betreffenden Akte sich offenbart. Die Tugenden bereiten vor gemäß einer bereits bestehenden Natur, nämlich der göttlichen, zum Besten, zum Endzweck und dessen Besitz hin; die Gnade aber macht eben diese Natur dem Wesen des Menschen gegenwärtig, ermöglicht es also dem mit Freiheit begabten Menschen, gemäß einem übernatürlichen Vermögen in ihm zu wirken. Sie geht deshalb voraus den Tugenden wie deren Wurzel und erstes Princip.

Darum können Tugenden, freilich unvollendete, zum Verdienen nicht geeignete und doch übernatürliche, in der Seele zurückbleiben, wenn auch die Gnade hinweggenommen worden, wie z. B. die Hoffnung, der Glaube; weil die Tugenden nicht gleichbedeutend sind mit der Gnade. Wie der Wurzel das Leben bereits genommen worden sein kann und es bleiben doch noch Wirkungen von ihr zurück, freilich nur für einige Zeit; so können auch Wirkungen der Gnade zurückbleiben, mag auch das Gnadenleben selber geschwunden sein. Der Glaube und die Hoffnung bleiben im Sünder zurück wie ein Same, um ihn vom Sündenleben aufzurütteln und ihn zu Gott zu befehlen; nach Isaias 1.: „Wenn der Herr nicht Samen zurückgelassen hätte, wie Sodomä würden wir gewesen sein.“

Nicht ein und derselbe Zustand kann in den Kräften und Fähigkeiten des Menschen die Tugenden verursachen und in seiner Natur die Gnade. Denn die Gnade ist an sich gänzlich unbestimmt; sie ist reines Vermögen, geeignet nach oben hin für das Empfangen, nach unten für jegliches Wirken ohne Unterschied; sie schließt keinerlei Richtung auf eine besondere geschöpfliche Thätigkeit in sich ein. Die Tugenden aber wirken kraft der von oben kommenden Gnade und schließen ihrem Wesen nach in sich ein die Richtung auf eine ganz bestimmte Thätigkeit, z. B. auf das Almosengeben, auf die Geduld zc.

Was die Schriftstellen anbelangt, so werden zwar viele Wirkungen der Gnade und der Liebe zugeschrieben; und das ist darin begründet, weil eben die Gnade unmittelbar auf die Natur oder Substanz selber der Seele sich richtet. Jedoch giebt es eine Wirkung, welche nur der Gnade zugeschrieben wird und nicht der Liebe; das ist die, daß sie die erste Wurzel aller übernatürlichen Zustände und Thätigkeiten ist und formell, d. h. ihrem inneren Gehalte nach und nicht wie etwas von ihr Ausfließendes, die Gotteskindschaft herstellt. Die Sünde ist zwar im Willen mit Rücksicht auf den Sündenakt; sie ist aber im inneren Wesen, in der Natur der Seele mit Rücksicht auf ihre Wirkung, die Materie nämlich, wie ja auch im Wesen der Seele selber die Erbsünde ist. Und so wird die Natur oder das Wesen der Seele für die tiefste Wurzel der Sünde, für die Abkehr von Gott. Die Liebe also steht der Sünde gegenüber, insoweit das unmittelbare Princip des Wirkens, der Wille, in Betracht kommt; — die Gnade, insoweit die Sünde ein Flecken in der Natur der Seele ist und somit das erste entferntere Princip der Abkehr von Gott, dem letzten Endzweck.

Warum aber unter allen Tugenden gerade die Liebe so oft mit der Gnade identifiziert wird von der heiligen Schrift, wird uns jetzt Maria lehren in ihrer unbesleckten Empfängnis. Sie wird uns darthun die innigste Verwandtschaft zwischen der Gnade und der heiligen Liebe.

Nr. 87.

Gnade und Liebe in Marias unbefleckter Empfängnis.

„In Freuden werde ich mich freuen im Herrn und frohlocken wird meine Seele in meinem Gott.“ Diese Worte aus dem Propheten Jesaias (61.), welche den Introitus der Messe am Feste der unbefleckten Empfängnis beginnen, verstehen wir jetzt voller, mit welchem Rechte Maria sie von sich selber sagen kann. „Der Winter ist bereits vorübergegangen, der Regenschauer hat sich entfernt und ist gewichen; dafür sind Blüten erschienen in unserer Erde.“ Welch anderer Winter ist dieser Winter als jene Kälte in unserer Natur, welche von der Erbsünde verbreitet wurde! Die Blut der Gottesliebe erfüllte nicht den Willen. Abgewandt war dieser vom göttlichen Gesetze und von seiner eigenen Vollendung. Die Kreaturen selber, denen zu Liebe Gott aufgegeben worden, brachten keine Freude; sondern Bitterkeit floß aus Bitterkeit, und Schmerz gebar wieder Schmerz. Es war jener Winter, der die Lust nahm zu jeglichem guten Wirken, der da träg und faul die Glieder machte für den Dienst der Seele, der in Todesschlaf die Seele selbst versenkte. Die Regenschauer der Leidenschaften und aller ungeordneten Begierden hatten die Seele überflutet, daß sie nicht mehr die Kraft hatte, „zu gedenken ihres letzten Endzweckes.“

Nun ist der Winter vorübergegangen, die Regenschauer sind gewichen. Blüten, kostbare Blüten des Heiles sprossen auf aus dem Erdboden unseres Herzens und erquiden mit ihrem Dufte die Seele, kräftigen mit ihrer Schönheit den Willen, erfüllen selbst den niederen Teil des Menschen mit froher Erwartung. In der unbefleckten Empfängnis drang die übernatürliche Gnade bis tief in die Natur und deren Ohnmacht selber hinein; damit Freude, reinste Freude ausströme nicht nur vom Willen, der in Liebe mit Gott vereinigt war, sondern auch von der tieferen Natur selber, die dem Verderben entrisen werden sollte. Deshalb singt Maria: „In Freuden werde ich mich freuen;“ d. h. doppelte Freude wird mein Herz erfüllen, und die eine dieser Freuden wird die andere stärken und vermehren, wenn der Wille nicht nur für sich selber Gott anhängt, der ewigen Freude, sondern wenn ihm auch dazu die Kraft innewohnt, über alle Kräfte, die unter ihm sind, frei zu verfügen und sie mit Gott zu verbinden.

Jetzt nämlich hat die Liebe im Willen einen weit ausgehnteren Wirkungskreis und eine bei weitem entscheidendere Kraft, als wie sie solche in der Urgerechtigkeit hatte. Die Freiheit, die aus der Gnade der unbefleckten Empfängnis fließt, ist bei weitem höher und kräftiger wie die der bloßen Natur. Denn bei der Urgerechtigkeit bestand bereits von vornherein die Unterordnung der natürlichen niederen Kräfte unter den Willen. Davon war der persönliche Wille des einzelnen und die in diesem Willen befindliche Gnade nicht die Ursache. Diese Unterordnung war ein Ausfluß der heiligmachenden Gnade; aber so, daß 1. die heiligmachende Gnade in Adam allein eine solche Wirkung hervorbrachte und bei den anderen Menschen die heiligmachende Gnade, soweit es die einzelne Person anbetraf, der Urgerechtigkeit folgte; — und daß 2. diese Wirkung der Gnade, die Unterwerfung des niederen Teiles unter den vernünftigen nämlich, ein reines Geschenk Gottes war, das mit der Gnade selber nicht notwendig mitgegeben

erschien. Die Freiheit, welche aus der persönlichen Liebe und somit aus der heiligmachenden Gnade mit Notwendigkeit fließt, mit ihr gegeben ist, war nicht die der Urgerechtigkeit; sondern diese letztere war dem Wesen nach Natur, während die Freiheit, die wesentlich der Gnade folgt, eine höhere, über die Natur mit ihrer Indifferenz erhabene und dieselbe voll umschließende ist.

Machen wir dieses Verhältnis der natürlichen Freiheit, die also in der Urgerechtigkeit eine innerhalb der natürlichen Grenzen vollendete war, zur Freiheit, welche rein aus der Gnade fließt, noch klarer. Die Grundlage für dieses Verhältnis drückt sich im Anschlusse an das in der vorigen Nummer Gesagte kurz dahin aus: Im Bereiche der natürlichen Freiheit und der entsprechenden (tugendhaften) zweckdienlichen Thätigkeiten ist die Klugheit der Mittelpunkt oder die leitende Richtschnur, um welche alles Thätigsein sich dreht. In der übernatürlichen Freiheit und den entsprechenden zweckdienlichen Thätigkeiten ist die Liebe der Mittelpunkt oder die leitende Richtschnur. Dort ist es, wie Thomas oben sagte, das „natürliche Licht der Vernunft“ (*naturale lumen rationis*); hier das „Licht der Gnade“ b. h. die *participatio divinae naturae*, welche nichts Anderes ist wie reinste einzelste Thatsächlichkeit oder reinsten Liebesakt.

Wird deshalb vom natürlichen Zwecke des Menschen und der dementsprechenden Freiheit gehandelt, so ist es damit von selber gegeben, daß ein solcher Zweck, wie ihn die natürlichen Kräfte des Menschen erreichen können, kein letzter Endzweck sein kann. Denn ein solcher muß immer etwas Wirkliches, Einzelnes sein, was durch die Teilnahme an selbem zu beseligen und so endgültig zu befriedigen vermag. An der leitenden Spitze aber der natürlichen Kräfte steht die Vernunft, welche ihrem Wesen gemäß nach allgemeinen Gesichtspunkten thätig ist und somit zu Allgemeinem, zu Indifferentem führt. Die Natur mit ihrer Freiheit öffnet den Weg zum All; sie zeigt, daß nichts, was zur inneren Grundlage oder als innere Substanz ein allgemeines Vermögen, wie z. B. das Vermögen, Mensch zu sein, hat, durch ein ihm anhaftendes Einzel- oder Wirklichsein befriedigen kann. Denn diese einzelne Wirklichkeit, wodurch eine solche Substanz thatsächlich ist, erschöpft nie und kann nie erschöpfen das zu Grunde liegende allgemeine Vermögen; sie zeigt vielmehr nur das Endlose darin, thut nur dar, wie ein solches substantielles Vermögen, mag es auch in so und so viel bestimmten Einzel Exemplaren wirkliches einzelnes Dasein haben, durch jede neue Wirklichkeit, in der es austritt, dies gleichsam stets offener erklärt, es könne noch in weiteren, endlos vielen solcher Exemplare wirklichen einzelnen Bestand haben. Die Natur also gerade mit ihrer Vernunft, unter der sie steht, hat zum Zwecke, wenn alle ihre natürlichen Kräfte in Betracht kommen, den Weg durch die Natur hindurch frei zu machen; damit es thatsächlich erscheine, wie gemäß der Vernunft, je mehr ihr gefolgt wird, es offenbar ist, daß der letzte Endzweck des Menschen innerhalb der Natur nicht vorhanden sein kann. Die Vernunft kann ja eben nur als einfaches Vermögen der menschlichen Substanz und nicht als Substanz selber eins werden mit dem, was außen ebenfalls Vermögen ist, da ja Alles, was in ein Ding eintritt, die Seinsweise dieses Dinges annehmen muß. Nur also das kann als Idee, als Erkenntnisform, die Vernunft im Menschen be-thätigen und dadurch eins mit ihr werden, damit kraft dessen die Vernunft geeignet sei zu erkennen, was außen nur als Vermögen für das Sein besteht. Also nur eine solche Substanz, die nicht selber dem Wesen nach

Wirklichkeit ist, kann die geschöpfliche Vernunft bethätigen; und speciell die menschliche Vernunft kann nur bethätigt werden durch solche Substanzen, die Vermögen sind für sichtbares, stoffliches Einzelsein. Die Vernunft also gerade im Bereiche der Natur hat dies als ihren Zweck, daß sie leugnet, es könne innerhalb der Natur etwas Einzelnes bestehen, was zugleich als Einzelnes allumfassend wäre; es könnte somit innerhalb der Natur ein Gut sein, was zugleich als Gut etwas Einzelnes, Wirkliches wäre und als Gegenstand der Vernunft etwas durchaus Allgemeines. Der natürliche Zweck somit, den die Klugheit vorzeigt, die eigenste Tugend der Vernunft, ist es eben, daß durch die mannigfachen Thätigkeiten hindurch es klar vor den Augen des Geistes stehe, in der Natur sei kein Gut enthalten, von dem aus die Befeligung des ganzen Menschen, mit seinen endlosen Vermögen der Vernunft und des Willens, wirksam ausgehen könne. Und danach besteht die natürliche Freiheit darin, daß durch die Kräfte der Natur im Menschen die Hindernisse für diesen Zweck aus dem Wege geräumt werden können. Die Kräfte der Natur im Menschen folgen, sobald diese Freiheit in ihnen voll und ganz ist, der Stimme der Vernunft darin, daß sie, bevor diese Stimme in maßgebender Weise nicht ertönt, auch nicht hängen und haften bleiben an einem natürlichen Gute, als ob dasselbe ihr Endzweck wäre. Denn Freisein heißt mit dem Zwecke verbunden sein.

Anders verhält es sich mit der übernatürlichen Freiheit. Da ist der Mittelpunkt für das Thätigsein nicht mehr die natürliche Vernunft, ein bloßes Vermögen nämlich für das Allgemeine, Indifferente; sondern dies ist die göttliche Vernunft selber, deren Substanz nicht Möglichkeit oder Vermögen, sondern reine Wirklichkeit ist. Und was da im Menschen befähigt, um an diese Natur gebunden zu sein und sie als Richtschnur zu haben, diese von der reinsten Wirklichkeit ausfließende Kraft ist die Gnade.

Da kann die Thätigkeit nicht zuerst in der Vernunft sich offenbaren, deren Wesen darin besteht, von Substanzen her bethätigt zu werden, die nur im Zustande des Vermögens für das thatsächliche Sein stehen; — sondern das von der Gnade ausgehende Thätigsein muß zuerst im Willen sich offenbaren, in jener Fähigkeit, welcher an erster Stelle die Freiheit entspricht, weil sie an erster Stelle auf den Zweck, auf das Gute gerichtet erscheint. Denn die Gnade ist die Kraft, wodurch ohne weitere Vermittlung jene Substanz einwirkt, welche als Substanz reinste Wirklichkeit und somit reinstes Gut, die da nur Liebe und der Endzweck von Allem ist. Da ist also der Wille das grundlegende, maßgebende Vermögen; und vom Willen wird zuerst die Vernunft erleuchtet, daß sie glaube der Autorität der göttlichen Natur. Vom Willen aus und vermittelt der Willensthätigkeit werden die anderen menschlichen Vermögen in Thätigkeit gesetzt; und so viel nehmen sie an der Gnadenkraft teil, so viel die bewegende Kraft der Liebe d. h. der Gnade in ihnen sich ausdrückt.

Da heißt es wahrhaft: „In Freuden werde ich mich freuen am Herrn.“ Freude steht da an der Spitze. Denn die göttliche Natur, von welcher die Gnade in die Natur des Menschen und vermittelt der Gnade die Liebe unmittelbar in den Willen fließt, ist reinste Freude. Die Gnade selber bringt vor bis in die Tiefen der Seele und macht die Seele mit allen ihren Kräften geeignet, in Freuden thätig zu sein. Der Wille ergießt dann von seinem Innern aus neue Freude; denn ihm wird nicht seine Speise wie ursprünglich von der matten geschaffenen Vernunft gereicht oder von niedrigeren Kräften. Die ewige Vernunft nährt und kräftigt ihn;

und sie nährt und kräftigt ihn nicht durch bloße einzelne von ihr ausströmende Ideen, sondern als reinste allgewaltige Substanz, als reinstes allumfassendes Gut. In dieser Stärke freut sich der Wille nicht nur seiner eigenen Kraft und Selbständigkeit, sondern er ergießt diese Selbständigkeit in alle Kräfte der menschlichen Natur.

Hier ruht der einzigste Glanz der heiligen unbefleckten Empfängnis; und der volle Grund (soweit er es in sich hat, dem geschöpflichen Verstehen zugänglich zu sein) dafür, daß Maria „in Freuden im Herrn jubelt“ mehr als irgend eine andere reine Kreatur.

Freilich waren die Engel frei; und sie, die „glänzenden Morgensterne jubelten“ ebenfalls vor dem Antlitz ihres Schöpfers; — aber ihre Natur war ihnen nicht voll unterthan; der Grad der Vollkommenheit dieser ihrer Natur war nicht in der bestimmten Höhe, weil sie dies so gewollt hatten. Nicht aus ihrem freien Willen stieß die Verfügung über die mehr oder minder große Vollenbung ihrer natürlichen Kräfte. Letztere waren von vornherein ein fruchtbares Erdreich; und der Regen der Gnade bethätigte nur und erhob diese Fruchtbarkeit bis zur Himmelsfrucht des ewigen Lebens. Die befreiende Kraft der Gnade machte sie nicht frei bis in ihre Natur und deren natürliches Wirken hinein; sie machte sie frei, daß sie ohne Hindernis mit ihrer Natur den Weg bis zum Throne Gottes durchliefen.

Freilich war der erste Mensch kraft der Ungerichtigkeit mit großer edler Freiheit von Natur begabt; und „freuen durfte er sich in Freuden am Herrn.“ Aber nicht so groß war diese Freiheit und die Freude darüber wie in Maria. Nicht er war vermittelt der Gnade der mitwirkende Grund, daß die Thore der sichtbaren Welt weit für ihn geöffnet waren und er von keiner Seite in sich ein Hindernis fühlte, dem Lichte entgegenzueilen, das durch diese Thore hineinleuchtete. Ein Geschenk Gottes und kein eigens erworbenes Gut war die in ihren natürlichen Kräften vollendete Natur in ihm.

In Maria aber war die Freude unverhältnismäßig größer und umfassender, welche bei der unbefleckten Empfängnis in ihr ausgegossen wurde. Rein in Gott durfte sie sich freuen. Nicht der Urheber der Natur, nein, die in sich, in ihrem Wesen ewige Leuchte pflanzte in sie die Gnadenkraft mit einer solchen Gewalt, daß Maria, frei in so hoher Gnade, in ihrem Willen sogleich als Herrscherin dastand über alles Natürliche in ihr, daß die Herrschaft über alle Natur in ihr eine von ihrem Willen abhängige, in ihrem persönlichen Willen begründete war. Warum?

Kein Geschenk der göttlichen Güte war ihre Natur, da sie selbe und insoweit sie selbe von Adam empfing; aber Kind des Zornes Gottes. Der Fluch herrschte in dieser Natur und nicht der Segen. Die Schuld vergiftete sie und nicht kräftigte sie die Gerechtigkeit. Nicht mehr herrschte da die natürliche Vernunft, daß keine Kraft im Menschen vor der Stimme der Vernunft an ein Gut sich gehalten hätte; Sklavin vielmehr war die Vernunft und anstatt Licht zu erhalten von der sichtbaren, von Gott geschaffenen Welt, ward sie gerade von dieser Seite her geblendet. Hindernisse hatten sich aufgetürmt zwischen dem natürlichen Willen und Gott, daß der Wille unfähig ward für die Gnade und tot war, bevor er noch Leben äußern konnte. Der Tod herrschte in dieser Natur und nicht das Leben; Knechtschaft und nicht Freiheit; Ohnmacht und nicht Herrlichkeit. Es lag kein fruchtbares, durch seine Natur starkes Erdreich vor, welches geeignet gewesen wäre, von sich aus „zu warten auf das Heil,“ auf das der Regen der Gnade hätte niederfallen können, um zu befruchten und zu bethätigen; nicht

lag eine vollendete natürliche Kraft vor, die durch den Regen der Gnade über die Natur hinaus ohne weiteres gehoben und gesteigert werden konnte. Eine „Wüste“ lag vor, wie der Psalmist sagt; — und „es entsprangen Lebensquellen mitten aus dieser Wüste.“ „Felsen“ war da; — und „der Stab der Gnade schlug daran, damit er hervorbrehen ließe erquickendes Wasser.“ Die „Flamme des Feuers“ der Sünde wütete in der Natur, „der Sturm schüttelte diese Wüste,“ „zerbrochen lagen da die Cedern des Libanon!“

Und siehe da! Die Stimme der Gnade in Maria ertönte und „sie trennte die Flamme vom Feuer.“ So tief drang hinein bei der unbefleckten Empfängnis die Gnade in die menschliche Natur, daß „die Flamme vom Feuer getrennt ward.“ Der Tod durfte sich nicht äußern, der in der Natur waltete; die Knechtschaft, welche die menschliche Natur erniedrigte, durfte in keinerlei Thätigkeit herrschen; die Wüste, in welcher alle natürlichen Kräfte am Verdorren waren unter der Gluthitze der Leidenschaften, durfte nicht weiter sich ausbreiten. Mitten in die Natur hinein leitete Maria die Gnade; und sobald Maria ihren Willen gebrauchen konnte, war sie kraft desselben absolute Herrscherin; Siegerin war sie über die Feinde in ihrer Natur. Und gerade daß dem Feinde, der Sünde, gestattet worden war, in aller Gerechtigkeit, soweit die einmal ihr freiwillig unterworfenen Natur es mit sich brachte, ihren Lauf fortzusetzen; gerade das Glend, was von der Sünde seinen Ursprung genommen, bildete den Grund, daß die Gnade durch alle Natur hindurch in Maria sich ausbreitete und in den Willen die Kraft legte, sich die Natur zu unterwerfen, über sie zu verfügen, sie, sogar im Bereiche des Natürlichen noch, zu vollenden.

Aus der Gnade, welche Adam erhalten, aus dem adjutorium, sine quo non potuit perseverare, mit dem aber nicht das unfehlbare thatsächliche Beharren verbunden war; denn die Gnade ward von der Natur aufgenommen gemäß der Seinsweise und der Beschaffenheit der Natur, gemäß der voll bestehenden Kraft, etwas zu können oder auch es nicht zu können; — aus dieser Gnade ward die unfehlbar von sich aus mit dem letzten Endzweck verbindende Gnade, das adjutorium quo non potest non perseverare. Denn keine Kraft besaß mehr die Natur, wonach sie in der genannten natürlichen Weise sich vorbereiten konnte auf die Gnade, indem sie nämlich vor der Stimme der Vernunft an kein einzelnes beschränktes Gut sich hastete. Keine solche Kraft besaß die Natur mehr. Die Gnade selber mußte von ihrer durchaus übernatürlichen Himmelskraft der Natur für ihr Thätigsein mittheilen; und da sie wesentlich zur göttlichen Natur selber wendet, da sie ihrem ganzen Wesen nach nur insoweit etwas ist als sie Gott den Herrn zum Gegenstande menschlicher Thätigkeit macht; so konnte nun, gekräftigt im eigensten Innern durch übernatürliche Gnadenkraft, die Natur jenen Bestand in aller Gerechtigkeit und ohne irgend welches Verlegen natürlicher Eigentümlichkeiten erhalten, mit dem in thatsächlich unfehlbarer und in der Natur selber begründeten Weise der Endzweck verbunden ist; ein adjutorium cum quo non perseverare homo non potest.

In Maria ward der Regen der Gnade so fruchtbar, daß er das wüste Erdreich selber fruchtbar machte; so stark war die Stimme der Gnade, daß unter ihrer Kraft die Cedern des Libanon, die natürlichen Kräfte, sich majestätisch aufrichteten; gerade daß die Natur in Maria, soweit sie von Adam abstammte, schuldig, gerade daß sie tot, gerade daß sie Wüste war und ewige Unfruchtbarkeit verdiente; — gerade dies war der Anteil der Natur daran, daß in so unendlich glanzvoller Weise die Freiheit des Men-

ſchen durch die Gnade ausgebehnt und erhöht ward. Sie legte der Jungfrau zu Füßen zu freier Verfügung Alles, was die Thätigkeit angeht, die Engelwelt, die Körperwelt, alle Natur; und wer von den Menſchen dieſe Freiheit erlangen will, der ſoll ſich an Maria wenden.

Sie iſt die unumſchränkte Königin im Reiche der Fürbitte. Keinerlei Recht ſchließt ſie von Natur in ſich ein, eben weil ihre Natur ſo elend war. Keinerlei Recht hat ſie Gott gegenüber im Reiche der Gnade, wie ihr Sohn es haben wird, der da „verdiente, wegen der Ehrfurcht vor Ihm, erhört zu werden.“ Aber deshalb iſt eben um ſo einziger in Maria die Gnade geweſen. Eben weil ſie wie keine Kreatur in vollem Bewußtſein zu Gott ſieht, daß ſie von ſich aus nichts verdient, gar nichts; und daß der Herr in ihrer Natur nur Elend und Ohnmacht, nur Schuld vorausgeſehen; — eben weil ſie kraft ihrer unbefleckten Empfängnis weiß, daß ſie „unbefleckt“, „ohne irgend eine Makel“ iſt, nicht wegen ihrer natürlichen Empfängnis ſondern wegen der reinſten Güte Gottes; — eben deshalb ſieht ſie zu Gott nur und einzig auf deſſen Liebe geſtüzt, nur und einzig auf Grund der göttlichen Gnade. Sie lehrt uns ſo zuerſt, daß die menſchliche Natur nur deshalb ein Anrecht hat auf die Gnade, weil Chriſtus ihr dieſe Gnade verdient; ſie, Maria, führt ſo zu allererſt die menſchliche Natur auf dem Wege der Gnade zu Chriſto, dem Erlöſer, und damit zum notwendigen Zuſammenhange mit dem letzten Endzweck und der Urvollendung.

„Unbefleckte Empfängnis“ — der Name allein beſagt bereits dieſe ganze Lehre. Es iſt der Ausruf des Staunens über die wunderbare Kraft der Gnade. Maria iſt wie alle anderen bloßen Menſchen empfangen; ſie hat geerbt die traurige Natur Adams. Aber ihre Seele iſt ohne Flecken vom Beginne an; ihre Seele iſt in Gnade eingetaucht dergmaßen, daß die ganze verderbliche Kraft der Natur in ihr dieſe Seele nicht abzuziehen vermochte von Gott dem Dreieinigen; vielmehr genauer, daß die in ſie gepflanzte Liebe Gottes die ganze Natur in ihr und außer ihr von aller verderbten Äußerung oder Thätigkeit von vornherein abhielt und allmählich dieſe Natur mit ihren Kräften durch und durch ſelber reinigte und auf den fruchtbaren Boden der Gnade legte.

Jetzt erſcheint ſo erſt recht die Größe der Barmherzigkeit Gottes. Warum hat Er die Sünde erlaubt? Warum hat Er Gerechtigkeit walten laſſen in der Ausbreitung der von der Sünde bedingten Strafen? Aus Liebe zu uns. Die Kraft ſeiner Gnade ſollte ſo recht ſichtbar erſcheinen, ſoweit dieſes möglich war. Wir ſollten ſo recht überzeugt werden von der einzig und immer in erſter Linie beſtimmenden Kraft der Gnade. Die Gnade ſollte unſer Troſt, die Sünde unſer Schrecken werden. Die Gnade ſollte nicht nur unſere Freiheit erhöhen; ſie ſollte uns dieſelbe mit Zinſeszinſen wiedergeben. Wir ſollten davon durchdrungen werden, daß die Gnade in der Entwicklung des All wahrhafte Herrſcherin iſt, welcher alle anderen Kräfte folgen müßten. Der Grund dieſer Macht in der Gnade iſt nun offenbar.

Die Gnade ſelber iſt nichts von ſich ſelbſt, während alle anderen Kräfte bereits etwas ſind von ſich ſelber aus. Die Gnade hat als innere Kraft nichts Anderes als das göttliche Weſen; auf dieſes weiſt ſie, mit ihm verbindet ſie, in ihm iſt ſie ſtark. Bringen wir von uns etwas mit als Vorbedingung oder Anlaß für die Gnade; dann handelt es ſich nicht mehr um Gnade. Maria war „voll Gnade“, ſie war wie keine Kreatur „der Thron der Gnade;“ — weil ſie nur Mißverdienſt, weil ſie nach ihrer vollſten

Überzeugung keinerlei Schatten von Anrecht in ihrer Natur mitbrachte. Eben deshalb war sie am meisten der Gnade selber gleichförmig, die nichts ist in sich selbst, sondern einzig Gottes Natur „wie dieselbe ihrer Substanz nach ist“ zeigt. Diese Gnade mit ihrer rein und aus sich selbst den Willen bestimmenden und dadurch diesen und mittelst seiner die ganze Natur befreienden Kraft soll die unserige sein; an ihr wollen wir Anteil haben. Dann werden wir auch Anteil haben an dem Jubel und dem Frohlocken, das Maria in den Worten ausspricht:

„In Freuden werde ich mich freuen an meinem Herrn; und frohlocken will ich jubelnd in meinem Gotte . . . Verherrlichen will ich, o Herr, weil Du mich aufgenommen hast: und nicht hast Du ergötzt meine Feinde über mir.“

### §. 3.

#### Die Aufgabe der Gnade gegenüber der Natur.

Nach dem, was eben über die Art und Weise der bestimmenden Kraft der Gnade ausgeführt worden, kann die Umgrenzung ihrer Aufgabe gegenüber der Natur keinem Bedenken mehr unterliegen. Man nehme nur die Gnade, wie sie in der unbedeckten Empfängnis Mariä, also in ihrem ersten Quell, aus dem der Träger und Urheber der Gnade selber, soweit es auf das Verdienen derselben ankommt, geflossen, sich geoffenbart hat; — und auf verschiedene Fragen, die sich hier erheben, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Wie verhält sich diese Gnade in ihrer bestimmenden Kraft zur reinen; wie zu der durch die Ungerechtigkeit vollendeten Natur; wie zur gefallenen? Diese Fragen bieten sich sogleich dar. Oder: Welche Aufgabe hat die Gnade mit Rücksicht auf die Wirksamkeit der verschiedenen Stände der Natur; zu welcher Wirksamkeit ist sie notwendig, zu welcher nicht?

Wir wollen zuvörderst allgemeine Gesichtspunkte aufstellen; und dann speciell darauf eingehen, zu erklären, wozu die Gnade im Stande der gefallenen Natur erfordert ist; wir werden dabei Rücksicht nehmen auf die verschiedenen Meinungen.

#### Nr. 88.

#### Allgemeine Gesichtspunkte.

Erinnern wir uns dessen, was in der ersten Unterabteilung gezeigt worden ist. Wir werden dann leicht folgende Punkte als leitende betrachten können.

1. Die gefallene Natur besteht nicht darin, daß die Gnade abwesend ist. Es ist die Abwesenheit der Gnade im Willen, resp. im vernünftigen Teile, nur eine Folge des Lauses der Natur, nicht aber im Wesen der gefallenen Natur enthalten. Der vernünftige Teil ermangelt rein der Gnade, hat aber in sich selbst nichts Positives, was ihn in seinem Wesen schwächt. Dieser Mangel ist nicht verschuldet von der einzelnen Person, sondern diese Schuld ist in Adam. Und nur auf Grund der Abstammung von Adam, auf Grund also der natürlichen Einheit des Menschengeschlechtes in Adam, dessen

gemeinsamen Stammvater, ist der Mangel im Willen selber bei jedem Menschen verschuldet. Es besteht keine *conversio* des Willens zu vergänglichen Gütern kraft der Erbsünde; und somit ist der positive Teil, der bei aktuellen Sünden nicht fehlen darf, bei der Erbsünde nicht da, sondern nur der privative. Nur die Abkehr von Gott ist da vorhanden; aber nicht ist der Grund dieser Abkehr im vernünftigen Willen des einzelnen, sondern einzig in Adam.

2. Alles rein natürliche Vermögen im Menschen bleibt in seiner Kraft, auch bei der gefallenen Natur. Der Wille bleibt auf das Gute gerichtet, die Vernunft auf das Wahre; die sinnlichen Kräfte haben ihren natürlichen Gegenstand wie sonst. Nur in der Beziehung der sinnlichen Kräfte zur Vernunft ist eine Änderung eingetreten. Waren sie durch die Ungerechtigkeit in aller Ordnung dem Gebote der Vernunft unterworfen; so sind sie jetzt, im Stande der gefallenen Natur, nicht mehr an diese Unterthänigkeit gebunden. Aber auch dies ist nicht gegen das natürliche Vermögen an sich. Vielmehr bringt es die Natur der Sinneskräfte mit sich, daß sie nicht slavisch, wie die Hand, der Fuß, dem Gebote der Vernunft folgen dürfen. Die Vernunft hat eben nicht zum Gegenstande, das Einzelne, was als Einzelnes und unter dem Gesichtspunkte allein des Einzelnen die Sinne auffassen; sondern die Vernunft hat zum Gegenstande, unter dessen Gesichtspunkte sie Alles auffaßt, das Allgemeine, nämlich das innere Wesen des Dinges. Dieses aber beherrscht nicht in durchaus maßgebender Weise alle Einzelheiten; Zeit, Ort, Umfang zc. sind nicht mit dem betreffenden allgemeinen Wesen gegeben. Und so ist auch nicht der Sinn als Werkzeug für die Auffassung des Einzelnen von Natur im voraus bereits der Vernunft unterworfen; da jede Auffassung und das Verhältnis der vernünftigen zur sinnlichen der objektiven Sachlage entsprechen muß. Im ganzen Bereiche der Natur ist also das Gute im Allgemeinen, was den Vermögen und Kräften von jeher innewohnte, das nämliche geblieben.

3. Das moralische Gute im besondern hängt ab von der Beziehung zum Endzweck oder zur schließlichen Vollendung. Dann nämlich ist eine Handlung gut, wenn sie dem Zwecke dient; und sie ist schlecht, wenn dies nicht der Fall ist. Mit Bezug darauf nun, mit Bezug auf den Endzweck, ist es der menschlichen Natur entsprechend und angemessen, daß das Niedrigere in ihr dient dem Höheren; wie wir das in der übrigen Natur sehen. Die natürliche Neigung des Wassers z. B. ist, zu sinken, hinabzufließen. In der Pflanze aber ist es der Feuchtigkeit Natur, von der Wurzel an aufzusteigen; denn sie dient da von Natur einem höheren Zwecke. Nach dieser Seite hin nun ist die gefallene Natur geschwächt. Denn der Endzweck der menschlichen wie jeder vernünftigen Natur ist die selige Anschauung. Diesen Zweck in seiner Thätigkeit zu erreichen schuldet der Mensch der eigenen Natur; diese kann ihre schließliche Vollendung nirgend anderswo finden. Widerspricht und widerstreitet da der Sinn positiv dem Gebote der Vernunft, so entsteht Schwierigkeit für die Erreichung des Zweckes. Die Natur selber ist dann geschwächt; denn ihr gehört die Beziehung zum Endzweck zu. Die natürlichen Kräfte sind nicht geschwächt in sich selbst; aber ihre Unterthänigkeit unter die Vernunft ist keine vollständige. Und somit ist die Verbindung der Natur mit ihrem Endzweck, mit ihrer Endvollendung erschwert.

Mit Rücksicht auf das Wesen der Vernunft im Menschen ist es zwar den Sinnen aus dem oben genannten Grunde Natur, der Vernunft auch

widerstreben zu können, stellen sie doch der Vernunft den ihr eigenen Gegenstand vor. Aber mit Rücksicht auf jene höhere Natur der reinsten Vernunft, welche den Endzweck der menschlichen Natur bildet und zwar den von der Natur selbst bedingten Endzweck, mit Rücksicht auf das göttliche Wesen wird es den Sinnen Natur, dem Gebote der Vernunft zu gehorchen. Denn Gott hat nicht mehr ein bloßes Vernunftvermögen, das da nur das Allgemeine als Gegenstand besitzt; sondern Er ist in seinem Einzelsein die Allvernunft und von Ihm geht als von der Ursache aus das Allgemeine ebenso wie das Einzelne. Seiner Kraft also ist unterthan ebenso absolut und schlechthin die Vernunft wie der Sinn. So ist, wie bereits erwähnt, der Natur des Wassers es angemessen, zu sinken, wenn sie an sich betrachtet wird. Berücksichtigt man aber diese selbe Natur mit dem Zwecke verbunden, die Pflanze zu nähren, so ist es dem Wasser Natur, zu steigen; nämlich seiner Natur gemäß ist es angewiesen, der höheren Natur der Pflanze unterzustehen.

4. Einzig unter der Kraft der göttlichen Natur, unter der Gnade befindlich nur kann es den Sinnen eigen sein, in Allem und von vornherein der Vernunft im Menschen zu gehorchen; und zwar nur in dem Falle wenn dem sinnlichen Teile keine höhere, dieser Untertänigkeit entgegengesetzte Gewalt innewohnt wie die von der Gnade dem vernünftigen Willen mitgeteilte. Eine solche Gewalt ist die Erbsünde. Denn die Kraft, welche die Gnade dem Willen mitteilt, ist seit Adam immer nur eine auf die Person sich erstreckende, nicht auf die allgemeine menschliche Natur. Die Gnade ist ja an sich immer dem Willen gegeben, also der Person; sie durchdrang und festigte in Adam die Sinne aller in ihrer Thätigkeit unter die Vernunft, weil in Adam die ganze allgemeine menschliche Natur unter dem persönlichen Verfügungsrechte stand, weil sie eingeschlossen war in der Person des Adam als dem ersten Princip des Zeugens.

Die Gnade also kann auch jetzt im einzelnen Menschen den Sinn beugen; aber es geschieht dies nicht in einer der menschlichen Natur an sich angemessenen Weise, nicht „in Allem und von vornherein“, sondern für jede einzelne Thätigkeit. In Maria blieb trotz der Fülle aller Gnaden der somes als positives Vermögen der Sinne für den Widerspruch gegen die natürliche Richtschnur der Vernunft; bei jedem Akte aber ward er gebeugt durch die Gnade, bis das ewige Wort in ihr Fleisch annahm und dadurch der somes selber gelöscht wurde. In Christus ist 1. keine Abstammung von Adam; und 2. ist hier die zweite Person in Gott selber, welche einerseits die Allgewalt der Liebe in sich schließt und andererseits als göttliche Person die göttliche Natur und damit die Kraft aller geschöpflichen umfaßt. Aus diesem Grunde hatte Er volle Herrschaft über die menschliche Natur. In den auferstandenen werden durch den Tod und durch die Zertrümmerung des Leibes in Staub und Asche die Spuren der schuldigen Natur zerstört sein. Die Gnade Christi wird das Fleisch dem Geiste in den einzelnen Thätigkeiten dienstbar gemacht haben. Und so wird der auferstandene über seine ganze menschliche Natur, und zwar noch einbringlicher wie Adam, herrschen. Maria war nicht unterworfen der Verwesung; denn ihr Leib hatte nie gebient der Sünde und von der Menschwerdung an war der somes in ihr ausgelöscht und konnte so die Reinigung des Fleisches bis in die tiefsten natürlichen Wurzeln hinein, bis in alle Vermögen und Kräfte, vorgehen. Dem Tode war sie verpflichtet, weil sie einmal von Adam auf dem Wege der gewöhnlichen Zeugung abstammte.

5. Die gefallene Natur bleibt eine gefallene, auch im getauften, soweit es auf alles das ankommt, was von der Fortpflanzung kommt und mit ihr in notwendiger Verbindung steht; also mit Rücksicht auf den sinnlichen Teil. Von Seiten der Natur erhält der Mensch nichts, was ihn direkt zum letzten Endzweck vorbereitet. Hätte die reine Natur ohne weiteres dargethan und in diesem Sinne es bethätigt, daß kein beschränktes Gut beseligender Endzweck sein kann, und somit die Indifferenz der Vernunft auch in etwa den Sinnen mitgeteilt; — so setzt die gefallene Natur dem selbst Hindernisse entgegen. Der Sinn hört auf die Stimme der Vernunft nicht dauernd, die den Gesichtspunkt des Guten im allgemeinen festhält; sondern bevor noch dieselbe sich recht geltend gemacht, hastet er an Einzelgütern unter dem Gesichtspunkte allein ihrer äußeren Erscheinung.

Die gefallene Natur ist in der Gnade Christi keine gefallene mehr, soweit der persönliche Wille des einzelnen die Kraft erhält, der Anhänglichkeit des Sinnes an vergängliche Güter über die natürliche Stimme der Vernunft hinaus entgegenzutreten und so das eigene Fleisch sich zu unterwerfen und mit der Freiheit der Gnade zu durchbringen. Niemand gelangt aber der Mensch zur vollständigen Unterwerfung der gefallenen Natur in den Sinnen, wie aus 2. Kor. 12. hervorgeht. Denn weder hat er die Gnade der unbesteckten Empfängnis als Princip aller Gnade, die jeder thatfächlichen Äußerung der gefallenen Sinnlichkeit zuvorkam; noch ist eine alle Natur umfassende und beherrschende Person in Gott mit ihm persönlich verbunden. Der Verwerfung ist er unterworfen; denn das Vermögen für die Unbotmäßigkeit der Sinne muß ganz und gar, soweit die Natur es zusammengehalten und Spuren hinterlassen hat, gebrochen werden; — und dem Tode ist er unterworfen wegen der Abstammung von Adam. Die Natur im Menschen, die von Adam stammt, ist eben weiter und umfassender wie die Person; letztere kann an und für sich nicht die ganze Weite des Könnens der Natur sich und dem Endzwecke botmäßig machen.

Daraus ergeben sich folgende Sätze:

a) Weder die reine noch die in der Urgerechtigkeit vollendete noch die gefallene, aber in Christo erlöste Natur kann an sich betrachtet, in eigener Kraft, mit dem letzten Zwecke verbinden oder Werke verrichten, welche diesen ohne weiteres verdienen. Das ist einzig die Aufgabe der heiligmachenden Gnade. Der Grund davon besteht darin, daß die Natur wohl zu ihrem einzig möglichen befriedigenden Endzwecke hat: die selige Anschauung; — daß sie aber als rein Vermögen in sich nicht die Kraft haben kann, das zu erreichen und festzuhalten, was reine Thatfächlichkeit ist; ebensowenig wie ein Zimmer, das da nur möglich ist erleuchtet zu werden, sich selbst das Licht geben oder es festhalten kann. Glaube, Hoffnung, Liebe wie alle übernatürlichen Tugenden haben, um substantiell zu bestehen, die Gnade notwendig; und nicht allein auf Grund irgend einer besonderen mehr oder minder äußerlichen Eigenheit im Sein.

b) Bei der reinen Natur war das moralisch Gute ohne Gnade möglich, insoweit darunter verstanden wird die Beziehung zu nichts Anderem als ob etwas Anderes der letzte Endzweck wäre. Nicht jedoch ist dies so zu verstehen, wie wenn es der reinen Natur möglich gewesen wäre, alles Geschaffene insgesamt als ungeeignet zu betrachten, daß es letzter Endzweck sei. Jedoch hätte sie in jedem einzelnen Falle es vermocht, dem vorgelegten Guten nicht anzuhängen als letztem Endzwecke. Der Grund des Unterschiedes ist klar. Denn in der reinen Natur wäre die natürliche Vernunft

Richtschnur des Handelns gewesen. Diese aber stellt kein einzelnes natürliches Gut vor, als ob es alles geschaffene Gut wäre; und somit kann auch nicht unter dieser Leitung das für die Natur mögliche moralische Gute darin bestehen, daß alles geschaffene Gut insgesamt als Zeugnung, daß darin der letzte Endzweck sei, aufgefaßt würde.

c) Bei der durch die Ungerechtigkeit vollendeten Natur aber war der Akt seiner inneren Substanz nach möglich, dem gemäß alles geschaffene oder alles beschränkte Gut insgesamt und wie auf einmal als Nicht-Endzweck erfasst und dementsprechend gehandelt worden wäre. Denn dieser Stand der Natur hatte seinen Ursprung und seine Wurzel in der heiligmachenden Gnade und somit in der Kraft Gottes, wenn auch die Ungerechtigkeit selber ihrer Substanz nach etwas Natürliches war. Sonach konnte auch im moralischen Akte der Ungerechtigkeit das geschaffene Gute als solches, also insgesamt, so erscheinen wie es vor der unendlichen Kraft Gottes ist.

d) Anders verhält sich die Sache wieder bei der gefallenen Natur. Hier sind die zwei Zustände zu unterscheiden: als nicht erlöste und als erlöste. Im ersten Stande als nicht erlöste liegt es in ihrem Vermögen, 1. natürlich-Gutes zu thun; und 2. moralisch-Gutes: insoweit a) die Sache selbst betrachtet wird, die zu etwas Gutem von sich aus dienen kann; b) insoweit der nächste Zweck des handelnden betrachtet wird, der an sich es verträgt, auf den letzten Endzweck bezogen werden zu können; wie z. B. ein Almosen, ein Akt der Keuschheit. Da freilich die gefallene Natur auf Grund der Unbotmäßigkeit des sinnlichen Theiles, die in Adam verschuldet d. h. eine Verschuldung ist der Natur gegenüber, weil Adam durch seine Sünde die ihm verliehene Gnade und damit den dieser Gnade als der ausreichenden Kraft geschuldeten Endzweck der Natur verloren; — da, sagen wir, die gefallene Natur in sich von Adam her und soweit sie von Adam abhängt, für den Mangel der Gnade im Willen die Schuld in sich trägt, so sind alle Werke solcher Natur Sünden; nicht an sich, in ihrer Substanz, sondern weil die betreffende Person die Schuld für den Verlust der Gnade in ihrer Natur trägt und somit von Gott, soweit die Natur es anbelangt, abgewendet ist. So schmeckt auch das an sich Süße der kranken Zunge bitter.

Und danach sind alle Werke der ungläubigen Sünde; nicht weil sie selbst Alles was sie thun auf einen sündhaften Zweck beziehen, sondern weil keinerlei Beziehung zum wahren Endzwecke in ihnen ist. Das Almosengeben z. B. ist an sich etwas Gutes, insoweit es mit sich verträgt, auf den letzten Endzweck bezogen zu werden; wenn es auch nicht aus sich, wie die heilige Liebe z. B., diese Beziehung notwendig mit sich bringt. Und es bleibt auch im ungläubigen diesem Werke das Vermögen, zum Endzwecke in Beziehung zu stehen. Verharrt aber der ungläubige in seiner Entfernung von Gott, so bleibt solches Werk für die betreffende Person in der Verbindung mit dem endgültigen Mangel am Endzwecke und dient, in mehr oder minder entfernter Weise, der Eigenliebe, dem Neide etc., wird also insofern Sünde. Erreicht jedoch den ungläubigen die Gnade, so werden derartige Werke in lebendige Beziehung gesetzt zum Endzwecke. So dient eine Leuchte dem Diebe, um in das Haus einzudringen und Schätze zu suchen; ändert er seinen Willen, so dient die nämliche Leuchte, um den Ausweg aus dem Hause zu finden und das gefundene Gut wieder dahin zu legen, von wo es genommen war.

In der gefallenen, aber erlösten Natur bleibt die natürliche Unbotmäßigkeit der Sinne gegenüber der Vernunft dieselbe, wie wenn sie nicht erlöst wäre. Es fällt also hier der Gnade eine weitere Aufgabe zu. Sie muß in das Reich des Natürlichen eintreten und dort ein Gegengewicht bilden gegen die Hindernisse, welche dem Willen erwachsen aus seiner naturgemäßen Verbindung mit den Sinnen. Dieses Gegengewicht ist so recht eigentlich die Erlösungsgnade, die Gnade Christi, die Gnade der Sakramente. Sie hindert es ihrerseits, daß die Begierlichkeit den Willen fortreißt, und wird so von der sinnlichen Natur selber aus für den Menschen der Beistand, daß seine Freiheit gegenüber der eigenen Natur eine wahre, den unfehlbaren Empfang der Freiheit der Kinder Gottes, wie der Zustand der heiligmachenden Gnade sie giebt, unmittelbar vorbereitende wird.

Ohne diese Gnade ist im Stande der gefallenen Natur keinerlei moralisches Gute möglich, das wahrhaft zum Endzwecke nicht nur an sich, sondern auch rücksichtlich der handelnden Person lebendige Beziehung hätte. Es kann ohne diese Gnade keine Versuchung überwunden, das Anhaften an beschränkten Gütern, das Voreilen vor der Stimme der Vernunft nicht vermieden werden. Sie, die Gnade Christi, ist die wahre Heilung der gefallenen Natur; sie ist die Belebung des freien Willens; die nächste von sich aus unfehlbare Vorbereitung für den Zustand der heiligmachenden Gnade und somit das Pfand für die Verbindung mit dem Endzwecke.

f) Die Gnade Christi ward den Menschen stets angeboten und damit war in der Gewalt der Menschen immer die Verhinderung der Einflüsse der verderbten Natur. Denn, sagt Thomas, „was wir durch Freunde können, das können wir durch uns selbst.“ Immer bestand in der Menschheit das Mittel, um die Schuld der Erbsünde zu tilgen. Denn im Paradiese ward bereits die Hoffnung von Gott selber der Menschheit gegeben auf einen Erlöser, „welcher der Schlange den Kopf zertreten,“ d. h. den Beginn von deren Herrschaft bereits hindern sollte, die Erbsünde eben; und in diesem Glauben an den kommenden Erlöser ward Befreiung angeboten. Nur vermittelst eines äußeren, sichtbaren Zeichens konnte und kann die Gnade Christi wirken — vor der Geburt des Herrn war es die Beschneidung, welche die Erbsünde hinwegnahm oder bei den anderen Völkern und vor Abraham ein sonstiges äußeres Zeichen, ein Opfer, ein Gebet, wie Gregor der Große sagt; — denn eben die äußere Natur, die sinnliche Natur sollte gebeugt werden und Kraft erhalten, dem persönlichen Willen die Herrschaft über die mit ihm verbundene Natur zu erleichtern.

Prüfen wir nun die den hier angegebenen Punkten entgegenstehenden Ansichten. Wir werden da Gelegenheit finden, die eben erwähnte „Gnade Christi“, ohne die im Stande der gefallenen Natur keinerlei moralisch Gutes gethan werden kann — was nämlich nicht allein an sich, sondern auch für die handelnde Person etwas Zweckdienliches ist —, des näheren zu prüfen.

Nr. 89.

Die entgegenstehenden Ansichten.

1. Hier müssen wir an erster Stelle die Meinung des Jansenius berichten, wonach der übernatürliche Glaube derart notwendig sei, um gut zu wirken, daß ohne denselben durchaus nichts Gutes geschehen könne.

Jansenius führt für seine Meinung drei Sätze Augustins an, die dieser oft wiederholt. Dies der erste Satz (IV. Cont. Julian. c. 3.): „Alle Werke der ungläubigen sind Sünden“ (Omnia opera infidelium sunt peccata); tract. 89. in Joa.: „Was für ein gutes Werk kann es geben vor dem Glauben, da der Apostel sagt: Alles, was nicht aus dem Glauben ist, das ist Sünde;“ und ep. 105. ad Sixtum: „Die guten Werke gehen vom Menschen aus, der Glaube aber vollendet sich im Menschen; und ohne den Glauben gehen die guten Werke von keinem Menschen aus: denn Alles ist Sünde, was nicht vom Glauben ist“ (Omnia bona opera fiunt ab homine, fides autem fit in homine, sine qua illa a nullo fiunt homine: omne enim quod non est a fide peccatum est).

Der zweite Satz: „Rein Werk ist gut ohne den Glauben“ und er beweist dies aus Hebr. 11.: „Ohne den Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen.“

Der dritte Satz heißt: „Die Tugenden der Philosophen waren keine wahren Tugenden, sondern Laster“ (Non erant verae virtutes, sed vitia). Dieser Satz folgt augenscheinlich aus den vorhergehenden und Augustin beweist denselben noch l. c. eigens: „Wahre Tugenden sind nicht da, wo keine wahre Weisheit und keine wahre Liebe Gottes ist; und deshalb muß man von den Griechen und Römern keinen für wahrhaft weise und tugendhaft halten“ (Verae virtutes non sunt nisi ubi est vera sapientia et caritas Dei; et ideo non esse inter Graecos et Romanos, qui essent veri sapientes studiosos censendi).

Ferner sagt Ambrosius (1. off. 3.): „Deine gute Meinung giebt deinem Werke den Namen“ (Affectus tuus imponit nomen operi tuo). Eine gute Meinung aber besteht nicht da, wo kein Glaube sich findet, wie Augustin (sup. Ps. 31.) schreibt: „Die gute Meinung oder die Absicht ist der Grund für das gute Werk; die gute Absicht aber wird geleitet durch den Glauben“ (Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit).

2. Dieser Ansicht steht nahe die Meinung des Bajus, welcher annimmt, zu jeglichem moralisch Guten werde erfordert der Zustand der heiligmachenden Gnade und das Gebot, welches von der Liebe ausgeht.

Er führt für seine Ansicht an die Stellen der Schrift: „Dem Sünder aber sagte Gott: „Warum erzählst du von meiner Gerechtigkeit und von meinem Bunde spricht dein Mund“ (Ps. 49.); „euer Weihrauch ist Gegenstand meines Abscheues“ (Isai. 1.), wo also das Lob Gottes und das Opfer als Sünde erscheinen; b. h. an sich gute Werke sind Sünden, weil sie nicht im Stande der Gnade verrichtet worden.

Sobann begründet Bajus seine Ansicht damit, daß alle Akte eines Menschen, der im Stande schwerer Sünde sich findet, von seiten dieses nämlich Menschen auf einen schlechten Endzweck bezogen werden; denn der letzte

Endzweck ist entweder er selber oder ein von ihm geliebtes und als Endzweck betrachtetes Gut.

Daß zudem das Gebot, welches von der heiligen Liebe ausgeht, notwendig ist zu einem moralisch guten Werke, ergibt sich daraus, daß ein Werk schon deshalb schlecht ist, wenn ihm die direkte Beziehung zum übernatürlichen Zwecke fehlt; wie ja Thomas (I., II. q. 18. art. 9.) nachweist, es gebe keine indifferenten Akte von seiten des Individuums. Deshalb sagt Augustin: „Die Gebote der Liebe sind so groß und so beschaffen, daß, was auch immer der Mensch in guter Weise zu thun meint, in keiner Weise gut ist, wenn es ohne Liebe geschieht“ (de grat. et lib. arb. c. 15.); und: „Alles Gute im Menschen muß auf das höchste Gut bezogen werden“ (ep. 106. et 1. retract. c. 15.); und: „Werden die Tugenden an und für sich begehrt, so sind sie hochmütige Laster“ (19. de civ. Dei 15.).

3. Hat also Janfenius speciell den Zustand des Glaubens für notwendig gehalten, damit etwas moralisch Gutes von seiten der Natur geschehe; Bajus den Zustand der heiligmachenden Gnade und die heilige Liebe; so sind Gregor von Rimini (2. dist. 28.) und Vasquez (zu I., II. disp. 189.) der Meinung, die gefallene Natur sei keines moralisch Guten fähig ohne einen aktuellen Gnadenbeistand. Wenn nämlich die Gnade in dem betreffenden Menschen kein Zustand sei, so müßte nach dieser Meinung doch immer für den einzelnen Akt ein Beistand der Gnade sein.

In der weiteren Begründung gehen beide auseinander. Gregor Ariminensis nämlich leitet die Notwendigkeit eines solchen Beistandes ab von der Unvollständigkeit des Vermögens, das an den letzten Endzweck nicht hinanreicht, so daß die Gnade das Vermögen selber geben müßte zu allem und jedem moralisch Guten. Vasquez aber leitet die Notwendigkeit des Gnadenbeistandes ab von der Indifferenz des Willens, der von sich aus Gutes und Böses thun kann, so daß danach die Gnade notwendig wäre, um den ersten Anstoß zu allem moralisch Guten, also das agere selbst und nicht ein posse agere, zu geben.

Die speciellen Gründe für diese Meinung werden zuvörderst aus der Schrift genommen; aus Stellen wie Joh. 15.: „Ohne mich könnt ihr nichts thun,“ wozu Augustin bemerkt (tract. 81.): „Sei es also etwas Geringses oder etwas Großes; ohne jenen kann es nicht geschehen, ohne den nichts geschehen kann.“ Ober: „Nicht daß wir hinreichend seien, etwas aus uns selbst zu denken, wie wenn es von uns käme, sondern das was dazu ein Genügen oder Hinreichen für uns ist, kommt von Gott.“ Also, folgert Vasquez, ist zu allem moralisch Guten notwendig eine besondere Anregung von seiten des göttlichen Beistandes; sei es daß diese in einem anständigen Gedanken bestche sei es in Ähnlichem.

Sodann werden Aussprüche von Konzilien angeführt; wie: „Die Gnade Gottes ist notwendig für die einzelnen Akte“ (Gratia Dei est necessaria ad singulos actus); so mußte Pelagius bekennen im Concilium Palaest. Ober: „Kein gutes Werk ist von uns“ (Nullum opus est ex nobis). (Arausic. can. 9.) Ober: „So wirkt Gott in den Herzen und im freien Willen selber, daß der heilige Gedanke, der gute Rat und jede gute Willensbewegung von Gott kommt“ (Ita Deus in cordibus nostris et in ipso operatur libero arbitrio, ut sancta operatio, pium concilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit). (Coelestinus ad ep. Galliae c. 9.) Ober: „Der Wille kann nichts, wenn er des göttlichen Beistandes entbehrt“

(*Voluntatem nihil posse coelestibus auxiliis destitutam*). (Innoc. I. ep. ad concil. Milev.) Endlich: „Niemand kann als das Seinige etwas Anderes betrachten wie die Lüge und die Sünde“ (*Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*). (Arausic. II. can. 22.) So sprechen auch die Väter: Ambrosius (*de vocat. gent. c. 3.*): „Wenn Gott nicht in uns wirkt, können wir keinerlei Tugend theilhaftig werden“ (*Si Deus non operatur in nobis nullius possumus participes fieri virtutis*); oder (*c. 9.*): „Jedes gute Wort und jedes heilige Werk ist ein Beistand des heiligen Geistes, ohne den nichts recht gethan wird“ (*Omne verbum bonum et omne opus sanctum, subministratio est Spiritus S., sine quo nihil recte agitur*). Augustin schreibt — und er spricht eigens vom Beistande der Gnade Gottes — (*serm. 13. de verb. apost.*): „Fehlt er, der Beistand der Gnade, so wirst du nichts Gutes thun können; hilft er nicht, so handelst du wohl kraft deines freien Willens, aber du handelst schlecht“ (*Si prorsus defuerit, nihil boni agere poteris; agis quidem illo non adjuvante, libera voluntate, sed agis male*).

Basquez führt dann noch die Stelle bei Thomas an (*q. de verit. 24. art. 14.*):<sup>1)</sup> „Wenn wir als Gnade Gottes bezeichnen nicht eine zuständige Gabe Gottes, sondern die göttliche Barmherzigkeit selbst, vermittelst deren Gott im Innern des Geistes dessen Akt wirkt, so kann auch in dieser Weise der Mensch nichts Gutes thun ohne die Gnade Gottes. Gemeinhin aber nimmt man Gnade für den Zustand, der innerlich rechtfertigt.“ Und ebenso spricht Thomas (*II, II. q. 136. art. 3. ad II.*), man könne das Gute, was in jener Tugend, die für das Gemeinwohl sorgt, enthalten sei, wohl ohne die Gnade, die unverdientermaßen heiligt, wirken; denn dieses Gute sei in den Grenzen und unter dem Maßstabe der menschlichen Natur; — aber der Wille könne auf dasselbe sich nicht richten ohne den Beistand der Gnade Gottes (*sine auxilio gratiae gratum facientis, licet non absque auxilio gratiae Dei*).

Basquez führt sodann das „Gebet“ für seine Meinung an, es sei uns nützlich, für alle unsere einzelnen guten Werke die Gnade Gottes zu ersehen; also sei die Gnade notwendig für jedes gute Werk: „Gieb uns, o Herr,“ so *dominica 8. post Pentec.*, „daß wir immer denken, was recht ist, und verleih gütig, daß wir es auch thun;“ ebenso die *oratio in domia. 6. post Epiph. et dom. 16. post Pentec.* Und ähnlich verhält es sich mit den Dankgebeten. Wir danken Gott für seinen Beistand in Allem, was wir gethan; also bekennen wir dadurch, wir hätten es mit dem Beistande seiner Gnade gethan. „Ganz und gar nicht,“ sagt Augustin (*ep. 107. ad Vitalem, et de praedest. Sanctor. c. 19.*), „sehen wir im Gebete zu Gott, sondern wir heucheln das Gebet, wenn wir glauben, nicht Er thue das, worum wir beten, sondern wir thun es. Ganz und gar nicht danken wir Gott, sondern wir heucheln solche Dankfagung, wenn wir meinen, nicht Gott habe das gethan, wofür wir danken.“

Es wird zu diesen Gründen noch hinzugefügt jener, der in den Worten Augustins enthalten ist: „Niemand hat in seiner Gewalt was ihm in den Sinn kommt.“ Denn jedes Werk muß von einem ersten Gedanken her-

<sup>1)</sup> *Si gratiam Dei velimus dicere, non aliquid habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interior motus mentis operatur; et sic nullum bonum potest homo facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante.*

kommen. Dieser erste Gedanke aber muß von der Gnade Gottes herrühren, da der Mensch durch die Sünde es verdient hat, jedes heiligen Gedankens zu ermangeln.

Nr. 90.

Eingehendere Darlegung der hier vertretenen Ansicht.

Ist in der Natur ein wahres Vermögen für den letzten Endzweck; nicht wodurch dieser wirksam verdient werden kann, aber kraft dessen es in der Natur selbst liegt, daß kein anderes, kein beschränktes Gut ihr voll befriedigender Endzweck sein kann? Von dieser Frage hängt die Entscheidung in allen jenen zahlreichen Kontroversen ab, welche in der vorigen Nummer nur in den Hauptgrundzügen berührt worden sind. Es ist dem Irrtum eigentümlich, immer von einem Extrem in das andere zu fallen. Man will, daß die Natur des freien Willens von sich selbst die Gnade vorbereite und über deren Annahme oder Abweisung endgültig entscheide. Was thut man aber damit anderes als dieser Natur das Vermögen nehmen für das Übernatürliche, d. h. das Vermögen überhaupt, Übernatürliches in sich aufzunehmen.

Denn worauf stützt sich die Ansicht von solcher Kraft des freien Willens, auch in der gefallenen Natur, daß derselbe von sich aus, wenn auch noch so viel gestärkt durch die Gnade, doch den entscheidenden Schritt thun kann und die an sich indifferente Gnade ablehnt oder annimmt? Auf nichts Anderes wie darauf, daß die Natur des Menschen als Natur betrachtet einen ihr Thätigsein abschließenden Zweck habe, mag derselbe auch nie thatsächlich offenbar werden; und daß sie diesen Zweck aus eigener Kraft erreichen kann. Hat sie einmal einen derartigen Zweck nämlich; dann ist es selbstverständlich, daß sie ihn, solange sie Natur ist, obgleich gefallen und geschwächt, immer behalten muß. Es ist dann auch selbstverständlich, daß dieser Zweck dann auch am Ende für das Thätigsein der Natur entscheidend und maßgebend ist; denn er macht eben die Natur zu dem, was sie ist, er macht sie zu etwas Selbständigem und es kann keinesfalls von ihm in der Thätigkeit der betreffenden Natur abgesehen werden. So bleibt der Zweck des Wassers gemäß der bloßen Natur des Wassers immer das Hinabfließen; und daß es in der Pflanze hinaufsteigt, ist nur darum dem Feuchten in der Pflanze natürlich, weil der höheren Natur der Pflanze gemäß der Widerstand des natürlichen Moments im Wasser an sich betrachtet naturgemäß überwinden worden. Wie viel Kraft dazu in der Natur der Pflanze gehörte, dafür ist das Maß immer die eigene Natur des Wassers. Da, in dieser letzten, liegt die maßgebende Entscheidung, ob der Einfluß des Lebensprinzips in der Pflanze vom Wasser anzunehmen ist oder nicht. Und dieses maßgebende Moment bleibt dem Wasser, auch wenn es bereits am höheren Leben der Pflanze teilnimmt. Immer ist es die eigene Natur des Wassers selbständig, welche bestimmt, wie hoch der Einfluß des Lebensprinzips in der Pflanze auf dasselbe sein muß. Dies würde sogar wahr bleiben, wenn das Wasser niemals als Wasser erschiene in seiner eigenen Natur mit dem ihm eigenen Zwecke; sondern wenn es immer nur in der Pflanze sich fände. Es genügt dafür, daß es überhaupt seiner Natur nach eine eigene Zweckneigung hat und

daß nicht die Zweckneigung der Pflanze die seiner eigenen Natur entsprechende ist.

Wie also das Wasser hier im Beispiele eine eigene Natur und einen dementsprechenden Zweck hat, so meinen die Anhänger der falschen Selbstständigkeit des Willens, derselbe oder vielmehr die menschliche Natur hätte einen ihren Kräften angemessenen natürlichen Zweck; und dementsprechend legen sie, ganz folgerichtig, das maßgebende Princip für das Annehmen oder Abweisen einer höheren Kraft oder eines höheren Zweckes in den natürlichen Willen.

Damit aber geraten sie in einen offenkundigen Widerspruch, wenn sie der Natur des Willens das geringste moralisch Gute zuschreiben wollen. Sie wollen den Willen in seiner Natur erheben; und sie erniedrigen denselben beispiellos. Wie? Ganz offenbar nämlich besteht das moralisch Gute in der Beziehung zum letzten Endzweck; nicht in der Beziehung, betonen wir, zu irgend welchem Zwecke, sondern in der Beziehung zum letzten Endzweck, der auf nichts Anderes mehr bezogen werden kann, der also das Gute dem Wesen nach ist; — wie etwas schlechthin warm ist, nicht weil es von etwas Gewärmten seine Wärme hat, sondern kraft der Beziehung zum Feuer, zu dem seinem Wesen nach und somit endlos Warmen. Ein natürlicher Endzweck aber, der mit rein natürlichen Kräften erreicht werden kann, kann gar nicht ein schlechthin letzter Endzweck sein; denn jegliches Natürliche ist wesentlich ein Können, d. h. es kann endlos weiter benutzt und gebraucht werden.

Hat also die menschliche Natur einen solch natürlichen Endzweck, zu erreichen durch natürliche Mittel; so ist sie fähig, Gutes zu thun, wie der Weinstock gut ist für den Wein; das Feuer gut für die Wärme. Aber es schließt das moralisch Gute vollständig von sich aus; denn es fehlt ihr als Natur die lebendige Beziehung zum letzten Endzweck schlechthin. Was sie thut, kann dienen dem letzten Endzweck; äußerliche Kraft kann es erheben; der Wein, die Wärme kann für den letzten Endzweck, für das Gute dem Wesen nach, gebraucht, kann dahin bestimmt werden. Das moralisch Gute besteht jedoch nicht darin, sondern in der unvermittelten, innerhalb der Natur des Aktes oder des Vermögens selbst gelegenen Beziehung zum letzten Endzweck. Nicht direkt aber wirkt bei dieser Annahme der letzte Endzweck ein oder kann er einwirken, sondern vermittelt des in der menschlichen Natur bereits gelegenen sogenannten natürlichen Zweckes. Dieser letztere bemißt dann, determiniert in besonders unterscheidender Weise das Einstießen des letzten Endzweckes; er ist das Maßgebende wie oben beim Beispiele des Wassers und somit ist das moralisch Gute vollständig unmöglich.

Gerade das Gegenteil von dem, was man wollte, hat man erreicht. Man wollte dem freien Willen gewissermaßen ein Recht geben auf den Himmel und hat es ihm ganz unmöglich gemacht, wahrhaft moralisch Gutes und damit eine mehr oder minder entfernte Vorbereitung für den Himmel hervorzubringen.

Dasquez ist deshalb ganz folgerichtig vorgegangen. Er macht es dem freien Willen unmöglich, von seiner Natur aus etwas moralisch Gutes zu wirken. Er will dazu die Anregung durch die Gnade zum mindesten. Aber er fällt in eine andere Gefahr, weil er den Willen seiner Natur nach zu etwas Fertigem, mit eigenem natürlichen Zwecke Ausgestatteten machen möchte. Denn die Gnade dient dann bloß dem natürlichen Wirken des

Willens und verliert so den eigentlichen Charakter der Gnade; quod recipitur ad modum recipientis recipitur. Die Gnade dient dem natürlichen Zwecke, der ja dem Willen von Natur aus immer bleiben muß; sie wird gemäß diesem gemessen, determiniert. Und somit steht die Gnade im nämlichen Verhältnisse zum Willen wie das Licht zum sichtbaren Gegenstande. Sie wirkt nur auf Grund und unter Maßgabe des natürlichen Willens. Sie wird Natur. Und somit ist das moralisch Gute, die unmittelbare Beziehung zum letzten Endzwecke unmöglich, auch nach dieser Seite hin, selbst mit dieser sogenannten Gnade. Der Mensch wirkt Gutes und dem letzten Endzwecke Dienendes wie der Weinstock, wie die Wärme. Ist der Zweck, welcher den natürlichen Kräften eines Dinges einmal entspricht, ein begrenztes Gut, das notwendig dem wesentlich und von innen heraus unbegrenzten Gute dienen muß, jedoch seinerseits in sich das Maß und die Richtschnur enthält, der gemäß es teilnimmt am unendlichen Gute; so ist es ganz und gar das Gleiche, ob die Grenzen, innerhalb deren solch natürlicher Zweck sich bewegt, etwas enger oder etwas weiter sind.

Jansenius und Bajus fallen nicht minder in ausgesprochensten Widerspruch mit sich selbst. Denn kann die Natur nun einmal gar nichts moralisch Gutes rein aus sich, dann kann sie auch nicht den Zustand der heiligmachenden Gnade oder des Glaubens tragen. Das moralisch Gute nämlich bedingt, daß der wirkende frei sei; und ebenso die heiligmachende Gnade sowie der Glaube setzen voraus, daß ihr Subjekt frei sei. Es widerspricht beiden Zuständen, daß sie in einem Steine oder in einer Pflanze sich fänden. Freisein aber ist etwas moralisch Gutes bereits für sich allein oder wenigstens die Ermöglichung dafür. Auch ist dies eine Erniedrigung der Gnade, die beide doch erhöhen wollen, daß sie mit einem absolut sündhaften Träger, der zu nichts Moralischen gut ist, verbunden werde. Wie aber es möglich sei, daß die Gnade eine Natur, die von sich aus nichts Gutes thun kann, die also von Natur schlecht ist, durchdringe; ist schwer zu beantworten für jenen, der in der Gnade keinen Feind der Natur sehen möchte, sondern den innigsten Freund.

Dem Allem gegenüber müssen wir den erprobten Fußstapfen der heiligen Augustin und Thomas folgen.

Der beste Beweis, daß sie die wahre, rechte Mitte gefunden haben, ist der, daß sie von allen Seiten her als Gewährsmänner angeführt werden. Dies widerfährt nur jenen großen Geistesheroen, die mit ihrem inneren Blicke Alles gleichmäßig umspannen und jedem Gliede des Seins im All voll und ganz seinen Anteil zumessen. Nur die Wahrheit hat dies zu eigen, daß sie volles Gleichmaß ist. Sie geben der Gnade ihren rechten Anteil; und nach dieser Seite hin können sie dann die Kraft der Gnade endlos und ohne weitere Rücksicht preisen. Sie geben der Natur ihren rechten Anteil; und haben so das Recht, nach der betreffenden Seite hin der Natur ohne Rückhalt die gebührende Ehre zu geben.

„Können“, „Vermögen“, „Bestimmbar sein“; — das geben Augustin und Thomas in ungemessener Weise der Natur; und bis wohin auch immer ein Möglichsein, ein Können, eine Bestimmbarkeit sich geltend macht, da ist die Spur der freien Natur. „Bestimmen“, „Bethätigen“, „Vollenden“; — das geben Augustin und Thomas der Gnade; und wo auch immer ein endgültiges Bestimmtheitssein, wo der Ausschluß weiterer Bestimmbarkeit, wo schlechthin Vollendung ist, da ist ohne Rücksicht die Geltendmachung der Gnade.

Man meint, die menschliche Natur, resp. den freien Willen zu erniedrigen, wenn man ihr nicht einen Zweck giebt, den sie mit eigenen Kräften erreichen kann. Ganz im Gegentheil, sagt Thomas, steht jene Natur höher im Sein, die einen höheren Zweck hat, wenn sie auch selbigen nicht mit eigenen Kräften erreichen kann. So ist jener Kranke, dieses treffende Beispiel giebt der Heilige, in einer besseren Lage, der eine gute, kräftige Gesundheit erlangen kann, aber nur mit Hilfe von Medicinen; — wie jener, der immer schwächlich bleibt und keiner Medicin bedarf. Was heißt denn das: sagen, die menschliche Natur habe von Natur das Vermögen für das ewige, der Natur nach selige Gut; besitze aber keine Kraft, um es zu erreichen? Nichts Anderes heißt es als die Natur des Menschen über alles Sichtbare erheben, ihr eine so umfassende Weite zuerkennen, daß alles Geschöpfliche in ihr Platz haben, sie aber nicht ausfüllen kann, im Gegentheil nur mehr zeigt, wie ohne Ende gut die Natur im Menschen ist, da sie des schlechtbin höchsten Gutes fähig ist und nur in ihm ihre Befriedigung findet. Hat etwa jener ein geringes Genie, der, nachdem er die verschiedensten Wissenschaften in sich aufgenommen, nur mehr geeignet erscheint für weiteres Wissen und ungeeignet, in dem bereits besessenen Wissen ein sein Talent abschließendes Ende zu sehen?

Hier, wenn erst der den Kräften nach übernatürliche Endzweck als der für die Natur selbst natürliche erscheint, hier und zwar hier allein und sonst nirgendwo erscheint die fundamentale moralische Güte der menschlichen Natur, Kraft deren sie nur zufrieden ist, wenn die höchste Güte in ihr wirkt, Kraft deren sie in ihrem Innersten die wahrhaft grundlegendsten unmittelbarsten Beziehungen hat zum letzten Endzwecke, den sie als einen im einzelnen, als Einzelgut bestehenden nicht einmal erfassen oder auch nur ahnen kann; welchen sie vielmehr nur als den für sich notwendigen Unendlichen unbestimmt zu erfassen und zwar auf der Grundlage, daß kein geschöpfliches, begrenztes Gut sie zu befriedigen vermag! Für das Gute schlechtbin ist die menschliche Natur einzig gemacht; wie soll sie da nicht Gutes wirken können! Den wahrhaft, dem Wesen nach allein Guten erkennt sie als ihren letzten Endzweck; wie soll sie da ihrer Natur nach nur sündigen, nur schlecht sein können; mag sie auch den Weg zu diesem Unendlichen weder erkennen, noch Ihn selbst, wie Er als einzelne und doch allumfassende Natur besteht, lieben können! Endlos kann hier das Können der menschlichen Natur, ihre natürliche Bestimmbarkeit für das Gute gepriesen werden; und ohne Rücksicht.

Gerade deshalb aber kann auch ohne Rücksicht die bestimmende Kraft der Gnade betont werden. Denn wie könnte ein solches, auf unendliches, auf alles Gute gerichtete Vermögen anders ausreichend bethätigt werden wie durch eine Kraft, die von unendlich starker Quelle kommt. Diese Kraft ist dem Vermögen der Natur innerlich wie nichts; denn sie kommt vom absolut Freien, der durch keine Schranken von außen her, der nur durch seinen Willen gebunden ist und der deshalb allein die schließliche Vollendung einführen kann in ein absolut freies Vermögen, das in nichts Beschränktem seine Ruhe finden kann. Da ist nichts Außerliches, wie dies der Fall wäre, wenn ein anderer als der Unendliche in sich der letzte Endzweck der menschlichen Natur in ihrer Eigenschaft als Natur wäre. In diesem Falle wäre der beschränkte Naturzweck die Vollendung; und die Gnade könnte nur dann innerlich sein, wenn sie diesem Zwecke beistünde. Diente sie einer anderen, höheren oder niederen Vollendung, so wäre sie

etwas der Natur Außerliches, zu ihr im Gegensatz Stehendes, nicht etwas, was sie erhöhte, sondern was sie vernichtete; wie der Zwang, der von außen kommt und wo das Gezwungene nicht von seinem eigenen Innern aus mitwirkt, den Charakter des Freien untergräbt. Und da ein „Gut“ nur ist, was dem Zwecke dient, so wäre entweder die Natur etwas abgeschlossen Gutes und die Gnade nur insoweit bestehend als die Natur selber von der Barmherzigkeit Gottes kommt oder ihren natürlichen Kräften im natürlichen Bereiche beigegeben wird, wie dem Feuer beisteht, wer Holz anhäuft; und da wäre Pelagius im Rechte; — oder der Natur wäre es natürlich, Böses zu thun, und unmöglich, das moralisch Gute zu vollbringen; wenn nämlich der Gnade allein es zuläme, der ihrem eigenen natürlichen und damit berechtigten Zwecke zugewendeten Natur von außen her das Gute, nämlich die beabsichtigte „höhere“ Vollendung zu bringen; die Gnade würde dann durchaus alles Vermögen für das wirklich Gute und auch die Bethätigung desselben bringen; da wäre Manes im vollen Rechte, der die Natur als vom bösen Princip herrührend hinstellt. Gehen wir nun ins Einzelne.

Die menschliche oder vernünftige Natur an sich ist gut und zwar moralisch gut; weil ihr Vermögen auf das Unendliche gerichtet ist. Dieses „Gute“ bleibt ihr immer und in jedem Stande; dieses „Gute“ offenbart sich fortwährend und in jedem Stande. Im Stande der Sünde offenbart es sich durch die Unruhe und die Gewissensbisse. Im Stande der heiligmachenden Gnade offenbart es sich dadurch, daß diese ein Zustand wird, möglich noch weiter vollendet zu werden; während der eigentliche Charakter der Gnade sich darin ausdrückt, daß die Seele an dem letzten Endzweck fest haftet und alles natürliche Vermögen im Menschen sich unterwirft und lenkt. Im Stande der Herrlichkeit offenbart sich diese allgemeine Seite der Natur, nur vermögend zu sein für den Endzweck, dadurch daß „die Heiligen die Krone vom Haupte nehmen und rufen: Heilig, heilig, heilig der Herr, der Gott der Heerscharen;“ dadurch nämlich daß stets die Natur ihren Ursprung aus dem Nichts bekennet.

Nehmen wir nun die Natur, insoweit sie Kräfte oder ihr vom Schöpfer mitgegebene Vermögen hat! Jede dieser Kräfte wird von Natur aus nur durch endliche Dinge bethätigt: die Vernunft durch das Wahre, insoweit es in den sichtbaren Dingen erscheint; der Wille durch das Begehrtenwerte, welches die Sinne erreichen. In jedem Stande ist da etwas moralisch Gutes vorhanden, wenn ein beliebiges Ding so begehrt wird, daß es nicht zum letzten Endzweck gemacht oder nicht auf ein anderes beschränktes Gut als auf den letzten Endzweck direkt, nämlich vom Willen des begehrenden ausdrücklich bezogen wird. Deshalb nennt Thomas als Beispiel für diese Güte der Natur das „Häuser bauen“, „Feld bestellen“, nämlich Dinge, die von sich aus alle Beziehungen vertragen und die gewöhnlich vom Willen des begehrenden zu dem nächsten Zwecke bezogen werden, zum Wohnen oder zur Nahrung, den sie ihrer bloßen Natur nach mit sich bringen. Es ist da so lange ein moralisches Gute, und zwar in jedem Stande und rein von Natur, als der wollende die weitere Beziehung unterläßt; sie bleiben nämlich dann immerdar in der Möglichkeit, auf den letzten Endzweck bezogen, resp. vom selben in sich aufgenommen zu werden. Nur dann ist da Sünde, wenn der wollende sie ausdrücklich auf den Stolz, den Geiz u. als letzten Endzweck bezieht; in diesem Falle sind die anscheinend „guten Werke der ungläubigen glänzende Laster.“ Und ferner ist da Sünde, wenn

der wollende in seinem Unglauben schließlich beharrt; denn sie gehören dann, wenn sie auch in einer nächsten guten Absicht gemacht und nie vom wollenden direkt auf Leidenschaften als letzten Endzweck bezogen worden sind, der Sünde an, weil sie der wollende hätte sollen und können auf Höheres beziehen: sollen, weil jeder verpflichtet ist, seine eigene Vollendung zu suchen und die bloße Vernunft ihm sagt, er könne sie nicht in einem beschränkten Gute finden; — können, weil in jedem der freie Wille sich findet, welcher der Gnade unterstehen kann.

Handelt es sich jedoch um speciell sinnliche Güter, um Güter nämlich, die nur deshalb begehrt werden, weil sie den Leidenschaften dienen, so ist hier in der gefallenen Natur eine positive Schwächung. Denn anders ist ein Wille, dem von Natur die niederen Kräfte folgen, wenn auch der Ursprung dieser Unterthänigkeit im Übernatürlichen zu suchen ist; und anders verhält sich ein Wille, der Hindernisse erst von seiten der Sinne her zu überwinden hat. Hier gilt wohl das moralisch Gute, wie es eben in den beiden ersten Fällen auseinandergesetzt worden ist; denn es ist da nur von der Natur als solcher abhängig und die Natur des Menschen und somit des Willens bleibt dieselbe nach und vor der Sünde. Aber mit Rücksicht auf die speciell sinnlichen Güter, welche der Leidenschaft von vornherein schmeicheln, treten für den Willen Hindernisse ein, die er überwinden muß; — und da er eben von den Sinnen in seinem Begehren nach einzelnen Gütern naturgemäß abhängig ist, stehen doch für die vernünftige Auffassung des Einzelnen als solchen die Sinne als maßgebend da, so ist im Laufe der Natur der Wille nicht nur geschwächt nach dieser Seite hin, sondern er ist tot. Es bleibt ihm nur das natürliche Vermögen nach dem Guten; dieses Vermögen aber wird in seiner Bethätigung gehindert durch die sinnlichen Eindrücke; es mangelt dem Willen an Kraft, sich selber nach dem vernunftgemäßen Gute hin zu bethätigen.

Hier ist nun der Platz der speciellen Gnade Christi, wie solche nämlich getragen wird, wie durch ein Werkzeug, vom Leibe, den der Herr aus der Unbefleckten genommen. Die Hindernisse räumt diese Gnade hinweg, welche dem Verfügen des Willens über die niederen Kräfte entgegenstehen. Drücken wir uns noch deutlicher aus.

Diese Gnade Christi ist der vollauf entsprechende Ersatz für die Ungerechtigkeit, soweit diese in der menschlichen Natur waltete. Der Unterschied ist nur der, daß die Gnade Christi immer und in jedem gläubigen von der heiligmachenden Gnade im Willen ausgeht, somit immer im Willen ihren Ursprung hat und vom Willen aus die niederen Kräfte gefügig macht; — während die Ungerechtigkeit durch natürliche Zeugung fortgepflanzt wurde und der heiligmachenden Gnade in der einzelnen Person dem Entstehen nach zuvorkam. Christus ist „der neue Adam“ und „gemäß der Richtschnur des alten.“ Werden die Kinder getauft, so ist die heiligmachende Gnade zuvörderst im „Haupte Christo“; und von da strömt sie in die vernünftige Seele zuerst des Täuflings und gießt da die göttlichen Tugenden aus. Wie aber Christus durch seinen sichtbaren Tod „Urheber der Gnade“ geworden ist, so ist es die erste Aufgabe der Gnade, die in Christo ihren Ursprung hat, von der Seele aus das Sichtbare im Menschen oder den sinnlichen Teil abzutöten, damit er gehorche dem Geiste.

In Adam geschah dies durch die Zeugung, denn er war der Stammvater dem Fleische nach; die heiligmachende Gnade in ihm blieb somit (hätte er nicht gesündigt) die Quelle und Wurzel der Ungerechtigkeit in der ganzen

menschlichen Natur. In Christo geschieht dies durch die persönliche, alle umfassende Liebe; die heiligmachende Gnade in Ihm, dem Haupte, bleibt vom Beginne der Zeiten an, da der Fall in Adam vorausgesehen worden, die Quelle und Wurzel der Macht des Willens in allen und jeden, gegenüber der eigenen sinnlichen Natur. Die Urgerechtigkeit war ein Beistand, der notwendig war, um nicht zu sündigen, der aber nicht unfehlbar mit Gott verband; denn mit ihm, in seinem Besitze, konnte man sündigen und von Gott abfallen. Dieser Zustand folgte der Zeugung und somit dem Charakter der Natur, die fallen kann. Die Gnade Christi aber ist ein Beistand, nicht nur der notwendig ist, um nicht zu sündigen, sondern mit dem auch die Sünde unfehlbar positiv vermieden wird; denn er gründet auf der Liebe, auf dem persönlichen Willen Christi, der nie fehlen kann.

Somit ist in der gefallenen Natur, auch wenn sie sündigt, doch noch, im sündigen Zustande selber, viel moralisch Gutes möglich. Denn es bleibt immer etwas von der vornehmsten Wirkung der heiligmachenden Gnade, von der speciellen Gnade Christi, welche die Sinne dem Geiste gefügig macht; wie wenn die Sonne schon gesunken ist, doch noch die Helle der Abendröthe bleibt. Und in dieser Gnade kann man noch Gutes wirken, was freilich nur an sich betrachtet die Möglichkeit bietet, auf den letzten Endzweck positiv bezogen zu werden; vom Sünder aus aber liegen gelassen wird. Denn der Mensch kann wohl, im Besitze der vollen Gnade Christi kraft seines freien Willens, der heiligmachenden Gnade nicht ermangeln; wie er dies für seine Person konnte im vollen Besitze der Urgerechtigkeit. Aber er kann von der Gnade Christi, die in ihm ist, keinen Gebrauch machen und so kann er auch die heiligmachende Gnade verlieren; während dabei noch etwas von der Gnade Christi als unvollendeter, ungeformter, d. h. nicht zum Endzwecke positiv bezogener Zustand in ihm bleibt.

Die Zurückweisung der Einwände wird manchen Punkt noch mehr klären.

## Nr. 91.

### Antwort auf die Einwände.

Wir stellen an die Spitze eine Stelle aus Thomas, welche in kurzen Worten die von uns gezogene Mitte bestätigt: <sup>1)</sup> „Die Gnade wird zurückgeführt auf die erste Klasse der Eigenschaften, nämlich auf den Zustand; sie ist aber nicht dasselbe wie die Tugend, sondern ein Zustand, welcher die Voraussetzung bildet für die von Gott unmittelbar eingegossenen Tugenden, wie deren Princip und Wurzel.“

Die Gnade also tritt zur Natur hinzu nicht wie eine neue Natur, was die Beschaffenheit des Seins anbelangt, und nicht also, da jeder Natur ein Zweck notwendig entspricht, mit einem neuen Zweck; sondern wie ein die Natur weiter bestimmender Zustand, wie eine Eigenschaft. Sie setzt das Gute in der Natur voraus, soweit diese das Vermögen hat, von ihrem

<sup>1)</sup> I., II. q. 110. art. 3. ad III.: „Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae supponitur virtutibus infusus, sicut earum principium et radix.“

Endzwecke aus vollendet zu werden. Und da dieser Endzweck reinste Bestimmtheit und Thatsächlichkeit ist, so besteht das Gute in der Natur im allgemeinen darin, daß die Natur offen ist für den letzten Endzweck und nicht denselben als Natur positiv ausschließt.

1. Gegen die erstgenannte Ansicht wenden sich folgende von der Kirche (Pius V. und Gregor XIII.) verurteilte Sätze: 1. „Alles, was der Sünder oder der Knecht der Sünde thut, ist Sünde“ — *Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est;* — 2. „In allen seinen Handlungen dient der Sünder jener Begierde, die ihn beherrscht“ — *In omnibus actibus suis peccator servit dominanti cupiditati;* — 3. „Der freie Wille ohne die Gnade und den Beistand Gottes ist nur gut zum Sündigen“ — *Liberum hominis arbitrium, sine gratia et adjutorio Dei non nisi ad peccandum valet;* — 4. „Mit Pelagius stimmt überein, wer meint, es gäbe ein natürliches Gute, was nämlich den natürlichen Kräften allein sein Entstehen verdankt;“ — *Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex solis viribus naturae ortum ducat, agnoscit;* — 5. „Pelagianisch ist es, einen irgend welchen guten oder nicht schlechten Gebrauch des freien Willens (abgesehen von der Gnade) zuzulassen. Wer dies meint und lehrt, thut unrecht der Gnade Christi;“ — *Non nisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus; et Christi Gratiae injuriam facit, qui ita sentit et docet.*

Im Besonderen wird auf die Gründe des Jansenius geantwortet: a) Der Ausspruch Augustins, alle Werke der ungläubigen seien Sünde, ist zu verstehen entweder so, daß der ungläubige als ungläubiger aufgefaßt werde, wie z. B. die Werke, die er zu Ehren seiner Götter thut, wenn er zu Ehren seiner Götter Almosen giebt oder Jungfräulichkeit beobachtet; denn da handelt er nicht nach den Regeln der Vernunft, sondern nach seinem Irrtum; — oder der Ausspruch ist zu verstehen, wie oben angegeben, wonach der nächste Zweck ein guter sein kann und danach das betreffende Werk ein moralisch gutes wäre, geeignet nämlich an und für sich, dem letzten Endzwecke zu dienen; aber der von Gott abgewendete Wille des ungläubigen macht, daß es ohne Beziehung zum Endzwecke bleibt oder daß es vielmehr zum vergänglichen Gute, was als letzter Endzweck aufgefaßt ist, insoweit Beziehung hat als der ungläubige aus Anhänglichkeit an dasselbe es vernachlässigt hat, die Beziehung zum wahren letzten Endzwecke dem betreffenden Werke zu geben d. h. sich zu befehren.

Was Röm. 14. anbetrißt, so bedeutet „fides“ da nichts Anderes wie das Gewissen, nach Thomas (lect. 3. ad Rom. 14.): „Alles was gegen den Glauben oder gegen das Gewissen ist, das ist Sünde, obgleich es auf Grund der „Art“ an sich betrachtet gut zu sein scheint (etsi ex genere suo bonum esse videatur); wie wenn der Heide zu Ehren seiner Götter Almosen giebt oder jungfräulich lebt.“

b) Augustin nimmt in allen solchen Stellen den Ausdruck „gut“ für „vollkommen“, was nämlich endgültig „gut“ ist. So werden Ezech. 20. die Gebote des Alten Bundes „non bona“ genannt; nicht weil sie schlecht, sondern weil sie nicht vollkommen waren, nach Jerem. 7.: „Nichts hat das Gesetz zur Vollendung gebracht.“ Dies drückt Augustin selber aus (4. cont. Julian. c. 3.): „Ich weiß ganz wohl, wir bezeichnen als „gut“ im Menschen nur jenen guten Willen, wir sagen, nur jenes gute Werk könne ohne die Gnade von niemandem ausgehen, wodurch allein der Mensch zur ewigen

Herrschaft geführt worden“ (Ullam bonam voluntatem sic nos dicere tantum bonum opus hominis, illud bonum opus aine gratia a nemine fieri posse, per quod solum potest homo ad aeternum Dei donum regnumque perducere). Ebenbaselbst sagt deshalb Augustin ausbrüchlich, es können gute Werke geschehen vermittelst der natürlichen Kräfte; aber nur solche, die an sich unfruchtbar sind für das ewige Leben. Die Natur an sich kann, wie wir oben ausgeführt, Gutes wirken. Aber dieses Gute ist, soweit es von der Natur allein kommt, noch weiter bestimmbar; es kann noch weiter zu einem guten oder schlechten Zwecke benützt werden. Das endgültige Gute, das endgültige Anschließen an den letzten Endzweck kommt allein von der Gnade als der schlechthin bestimmenden Kraft, die an sich nicht weiter bestimmbar ist. Dasselbe gilt vom apostolischen Ausspruch: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“

c) Zu dem dritten Satze Augustins, den Jansenius für seine Meinung in Anspruch nimmt, ist zu bemerken, wie eben. Augustin fügt an der nämlichen Stelle hinzu: „Wenn die Tugenden dem Menschen nichts nützen, um die ewige Seligkeit zu erlangen, welche der Glaube verheißen hat, so sind sie nicht wahre Tugenden.“ Und so sagt auch Thomas (I., II. q. 65.): „Schlechthin genommen sind nur die eingegossenen Tugenden als Tugenden zu bezeichnen, denn sie regeln uns für den schlechthin letzten Endzweck. Die anderen Tugenden, die man mit natürlichen Kräften erworben, sind nur in gewisser Beziehung Tugenden, nicht schlechthin; denn sie regeln den Menschen nur mit Rücksicht auf den letzten Endzweck innerhalb einer gewissen Seinsart (der wieder weiter beziehbare ist auf einen anderen Zweck), wie z. B. mit Rücksicht auf den Staat, nicht aber mit Rücksicht auf den Endzweck schlechthin.“

d) Das Nämliche gilt für den letzten Grund des Jansenius. Der Glaube lenkt die Absicht des Menschen mit Rücksicht auf den letzten übernatürlichen Endzweck; das Licht der natürlichen Vernunft kann die Absicht des Menschen lenken mit Rücksicht auf ein den natürlichen Kräften des Menschen entsprechendes Gut. So Thomas II., II. q. 10. art. 4. Denn jeder moralisch gute Akt bezieht sich als solcher auf Gott, indem er der Richtschnur der Vernunft und dem natürlichen Gesetze entspricht, das immerhin ein Ausdruck und eine Anteilnahme ist des ewigen Gesetzes.

Positiv aber gegen Jansenius sind alle jene Stellen in der heiligen Schrift, wonach manche Werke der ungläubigen von Gott belohnt worden sind, also jedenfalls keine Sünden waren. So erinnern wir an die Hebräer (Exod. 1.), die Gott belohnte, indem Er ihnen Häuser bauen ließ; an Rahab, die trotz ihrer Sünden nach Jos. 2. und 6. gemäß dem Gebote Gottes belohnt wurde, weil sie dem auserwählten Volke geholfen; an Nabuchodonosor, der nach Ezech. 29. für sein gutes Werk belohnt wurde, wozu Hieronymus bemerkt: „Da nun Nabuchodonosor den Lohn empfing für sein gutes Werk, können wir wohl verstehen, daß auch die Heiden, wenn sie etwas Gutes thun, nicht ohne Lohn von Gott gelassen werden.“

Und Augustin schreibt (de spir. et litt. 27.): „Es giebt Thaten von ungläubigen, nämlich von solchen, die der Gnade Christi fremd sind, die wir gemäß der Richtschnur der Gerechtigkeit nicht nur nicht tadeln können, sondern gerechterweise loben. Freilich, wenn geprüft wird, zu welchem Zwecke sie geschehen sind, so werden kaum dergleichen Thaten gefunden, welche es verdienen, gebührend als gerechte gelobt zu werden.“ Davon giebt dann unmittelbar darauf Augustin den Grund an (c. 8.): „Aber

weil in der menschlichen Seele nicht bis zu dem Punkte das Bild Gottes durch den Schmutz irdischer Neigungen vermischt ist, daß gar keine, möchte ich sagen, Grundlinien mehr davon vorhanden sind, so kann mit vollem Rechte gesagt werden, auch mitten in ihrem Unglauben und in ihrer Gottlosigkeit thäten sie Manches, was dem Gesetze entspricht oder hätten Gefallen daran . . .“ „Wie den gerechten nicht hindern in der Erreichung des ewigen Lebens mancherlei läßliche Sünden, ohne welche das Leben hier nicht leicht zugebracht wird; so nützen für das ewige Leben dem gottlosen nichts einige gute Werke, ohne welche schwerlich das Leben, auch des gottlosesten, gefunden wird.“

Und ep. 99. ad Evodium: „Ausgenommen den Kult ihrer Götter, worin sie irrten, werden sie in vielen Dingen, wie in der Sparsamkeit, Enthaltfamkeit, Keuschheit, Nüchternheit, in der Todesverachtung für das Heil des Vaterlandes, im Beobachten der versprochenen Treue, nicht nur den Mitbürgern, sondern auch selbst den Feinden als Beispiele vorgestellt.“ Ep. 130. lobt Augustin die Keuschheit des Jünglings Polemo, eines Heiden und nennt sie ein donum Dei.

2. Gegen Bajus spricht, außer den oben genannten verurteilten Sätzen, der Kanon des Trienter Konzils (sess. 6. can. 7.): „Wenn jemand meint, alle Werke, welche vor der Rechtfertigung geschehen, seien wahrhaft Sünden, der sei ein Banne“ (Si quis dixerit, omnia opera, quae ante justificationem fiunt, vere esse peccata, an. 8.). Und can. 8. wird jener von der Kirche getrennt, der da sagt, die Furcht vor der Hölle sei etwas Böses; solche Furcht aber findet sich in den Sündern, welche noch nicht gerechtfertigt sind.

Ferner sagt Chrysostomus (hom. 67. ad pop.): „Es kann der schlechte nicht durchaus schlecht sein; er hat immerdar etwas Gutes; und der gute ist nicht durchaus gut, sondern hat mancherlei Sündhaftes.“

Was das Gebot der heiligen Liebe betrifft, so ist auch da das Konzil von Trient gegen Bajus. Denn sess. 14. cap. 4. et can. 5. definiert es, die attritio (die, wie ebenda gesagt wird, nicht von der heiligen Liebe als dem Beweggrunde herrührt, sondern von der Furcht vor Strafe zc.) sei „ein Geschenk Gottes,“ „ein Antrieb des heiligen Geistes,“ der sicher nicht zum Bösen treibt. Ebenso schreibt Augustin (de patientia c. 26.): „Wenn jemand, der ohne Liebe und in irgend welcher Spaltung mit einbegriffen ist, Hunger, Dualen, Trübsalen zc. leidet, anstatt daß er Christum verleugnete, so ist dies nimmermehr als eine Schuld anzusehen, sondern zu loben ist da die Geduld.“

Auf die Gründe des Bajus wird erwidert: Jene Stellen der Schrift bezeichnen nicht, daß dies Alles Sünde gewesen sei; sondern daß die Juden aus schlechter Absicht, aus Menschenfurcht, Lohgier zc. Gott öffentlich gepriesen und Opfer dargebracht hätten; wie Mai. 29. gesagt wird: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist weit von mir entfernt.“ — Ferner werden nicht alle Akte eines sündigen Menschen positiv auf einen schlechten Zweck bezogen, sondern oft auf einen guten nächsten Zweck; vom letzten Endzwecke wird nur abgesehen. — Weil der Mensch von Natur vernünftig ist, besteht die Verpflichtung für ihn zu wirken in einer der Vernunft gemäßen Weise. Der letzte Endzweck aber ist über die natürliche Vernunft erhaben. Und deshalb kann es wohl im Bereiche des Natürlichen keinen indifferenten Akt geben; er ist der Vernunft gemäß oder nicht. Aber ein solcher Akt kann der Beziehung zum letzten Endzwecke ermangeln. Alle

also, welche das ewige Leben verdienen, d. h. zum letzten Endzwecke positiv hinbezogen sind, kann der Sünder nicht machen; wohl aber Akte, welche zusammen mit dem nächsten Zwecke, den der Sünder beabsichtigt, im Bereiche des Natürlichen moralisch „gut“ d. h. noch weiter beziehbar sind auf einen anderen Zweck; aber der positiven Beziehung zum letzten Endzwecke ermangeln. Damit erledigen sich die beiden ersten Stellen Augustins. Die dritte bezieht sich auf die Stoiker, welche die Tugend als den letzten Endzweck betrachteten; danach meint Augustin, der Wille, womit man glaubt, die Tugend als letzten Endzweck zu erstreben, also überzeugt ist tugendhaft zu sein, sei nicht ein guter Wille, sondern ein hochmütiger.

3. Gegen Gregor Arim. und Vasquez spricht die Stelle bei Paulus (Röm. 2.): „Die Heiden, welche kein Gesetz haben, thun von Natur das, was das Gesetz verlangt;“ wo nach mehreren Vätern der Apostel von den noch nicht bekehrten Heiden, nicht von Heidenschristen, die nicht das Gesetz Moses haben, spricht; vgl. Hieronymus (in cap. 29. Ezech.); Augustin (de spir. et litt. c. 27.); Tertullian (de corona militis c. 6.), wo diese Väter es als beschämend für uns bezeichnen, daß Heiden, der Stimme der Natur folgsam, das Gesetz erfüllen, welches wir, obgleich wir es schriftlich vor uns haben, vernachlässigen. Deshalb ward von Gregor XIII. und Pius V. jener Satz des Vajus verurteilt: „Pelagianisch ist es, den Text des Apostels (Röm. 2.) so zu erklären, als ob die Heiden von Natur thäten, was das Gesetz vorschreibt“ (Cum Pelagio sentuunt, qui textum Apostoli (Rom. 2.) Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, intelligunt de gentibus, fidei gratiam non habentibus).

Zudem sagt Augustin ganz im allgemeinen (de spir. et litt. c. 27. et 28.): „Dieselben (die ungläubigen) waren Menschen; und jene Kraft der Natur wohnte ihnen inne, gemäß der etwas dem Gesetze Entsprechendes die vernünftige Seele meint und thut (vgl. oben Röm. 2.); obgleich diese Kraft nicht jene Hingebung an Gott ist, welche hinüberführt zum ewigen Leben“ (Ipsi homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit; etsi non esset illa pietas, quae transfert in aeternam vitam). Vgl. dazu Hypognostikon (der ganz aus Sentenzen Augustins zusammengestellt ist) c. 4.: *Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod fit idoneum quae ad Deum pertinent inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis; bonis dico, quae de bonis naturae oriuntur, wonach der freie Wille in seiner Natur wohl geeignet ist, die guten Werke zu thun, welche von den natürlichen Gaben ihren Anfang nehmen; aber nicht jene guten Werke, welche in der göttlichen Gnade ihren Ursprung haben.*

Ebenso lehrt Thomas 24. de ver. 14. ausdrücklich, der Mensch könne auf Grund einer gewissen natürlichen Liebe und Güte Almosen geben. Was Vasquez des weiteren für seine Meinung, zu jeglichem moralisch Gutem sei eine aktuelle Gnade notwendig, anführt, wird durch das bis jetzt Gesagte widerlegt. Dabei ist zu bemerken, daß Pelagius auch im Bereiche des Natürlichen wohl das Mitwirken Gottes, den concursus simultaneous, annahm; aber das Bethätigen, das Bestimmen des Willens von seiten Gottes nach jeder Seite hin, den concursus praevius, ausschloß. Will deshalb Vasquez den natürlichen bestimmenden Einfluß Gottes, die Bethätigung oder In-Thätigkeit-Setzung des Willens von Gott aus, als schlecht hin „Gnade“ bezeichnen, so wäre dies, wie Suarez bemerkt, eine

*gratia palliata*. So sagt das concilium Arausicanum im allgemeinen: „So oft wir Gutes thun wirkt Gott in uns und mit uns eben dies, daß wir wirken“ (*Quoties bona agimus, Deus in nobis et nobiscum ut operemur operatur*). Ober Augustin (*de grat. et lib. arbitr.*): „Gott macht im Anfange, daß wir wollen, Er, der mit denen, die wollen, vollendend mitwirkt“ (*Ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*).

Vom übernatürlichen Guten aber wird sowohl von Augustin wie von den Konzilien gesagt: „Das Gute, wodurch der Mensch zum ewigen Leben gelangen kann“ (4. cont. Julian. 3.) und: „Wer da sagt, der Mensch könne kraft der Natur (*per vigorem naturae*) etwas Gutes, was dem ewigen Leben dient (*bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae*) erdenken, wie es sich ziemt zc.“ Gott nämlich bewegt als Urgrund der Natur zu Werken, welche noch weiter bestimmbar sind, die betreffenden Vermögen und bethätigt dieselben; als Grund der Gnade giebt Er dem Menschen die Kraft, der göttlichen Natur anzuhängen, die nicht weiter bestimmbar ist. Dasselbe gilt für das Gebet und die Dankagung. Soweit das ewige Leben damit verbunden ist, kommt Alles von der Gnade; soweit der Zweck selber des Wirkens noch weiter bestimmbar ist, kommt es von Gott als dem Autor der Natur. Und so kann in verschiedener Weise für Alles gedankt und um Alles gebeten werden.

Wir kommen auf die bewegende Kraft Gottes im nächsten Kapitel zurück.

## Drittes Kapitel.

### Die aktuelle Gnade oder ihr Thatsächlichsein.

Im vorstehenden Kapitel hatten wir das Wesen oder die Natur der Gnade behandelt; insoweit nämlich die Gnade im Menschen als sein eigen verbleibt und somit ein erhöhtes Vermögen vorstellt. Im gegenwärtigen Kapitel soll behandelt werden das thatsächliche Moment in der Gnade. Es entspricht dies dem speciell über die Erbsünde Bemerkten. Da ward auch maßgebend unterschieden: die Natur oder das innere Wesen der Erbsünde, was im Möglichen, im debitum von seiten der Natur, in der Hinneigung zum regellosen Thätigsein besteht; — und das Leben, oder nach Paulus das Herrschen, das Thatsächlichsein der Erbsünde.

Ehe wir jedoch mit wissenschaftlicher Nüchternheit die aktuelle Gnade prüfen, erholen wir uns durch den Hinblick auf die Gnadenvolle und ihre unbesleckte Empfängnis.

§. 1.

Die Fruchtbarkeit der heiligmachenden Gnade in Maria.

„Jetzt also, Kinder, hört auf mich; selig, die meine Wege behüten.“ (Prov. 8.)

Nr. 92.

Warum kann Maria mit solcher Sicherheit uns einladen, auf sie zu hören? Mit welchem Rechte kann sie jene selig nennen, die ihr nachfolgen; ist ja doch Seligsein der Inbegriff alles Guten, und das Gute ist der Zweck alles dessen, was überhaupt ist! Der heilige Bernardus antwortet:

„Die kluge Jungfrau begehrte nicht nach Weisheit wie Salomo; nicht nach Reichtum, nicht nach Ehren, sondern nur Gnade wollte sie besitzen. Die Gnade ist es ja allein, durch die wir selig werden. Was Anderes sollen wir, meine Brüder, begehren? Trachten wir nach Gnade, suchen wir Gnade durch Maria; denn wer sucht findet; wer klopft dem wird aufgethan.“ Unser Leben, die Seele unserer Seele ist die Gnade Gottes. Gnade haben heißt Gottes belebendem Einflusse unterstehen, heißt Gott dienen, heißt Gott lieben. Und das ist, wie Chrysostomus sagt, „der ganze Mensch“; das ist „der wahre Mensch“, nach Hieronymus, „dazu ist geboren jeder Mensch“. „Ohne das ist nichts der Mensch,“ um mit dem honigsüßen Lehrer zu sprechen, „dies allein ist das Feststehende, Standhafte, dies allein ist das wahrhaft Göttliche im Menschen.“ Und dies begründet Chrysostomus: „Denn nicht von der Figur her wird jegliches Ding benannt, sondern von der Thätigkeit her hat es sein Sein; und nach der gemeinsamen Thätigkeit gewinnen die Dinge einen gemeinschaftlichen Namen. Jener allein ist wahrhaft Mensch, der das ihm verliehene Bild Gottes bewahrt und danach in seiner Thätigkeit sich richtet und niemals die darin begründete Schönheit beschmutzt.“ Wo das nicht der Fall ist, werden nach Tertullian die Menschen so genannt, sind aber keine.

Die Gesundheit des Körpers, die Schönheit der Glieder, den äußeren Besitz können wir haben oder verlieren; Wissenschaften können wir erlangen oder vergessen; Macht kann vorhanden oder abwesend sein; — der Mensch ist mit diesen Gütern nichts und ohne dieselben entbehrt er nichts: „Schauft du,“ spricht Chrysostomus erklärend zu den Worten des Psalm 37.: „Fürchte nicht im mindesten, wenn der Mensch reich geworden und wenn vervielfacht worden ist die Herrlichkeit seines Hauses, schauft du, wie fein der Prophet sich ausdrückt und wie er ganz offenbar zu teilen und zu scheiden weiß. Denn nicht sagt er: wenn vervielfacht worden ist seine Herrlichkeit, sondern: die Herrlichkeit seines Hauses. Er zeigt damit, daß etwas Anderes sei die Herrlichkeit des Menschen, und etwas Anderes die Herrlichkeit seines Hauses. Des Hauses Herrlichkeit bilden große Säulengänge, schöne Parkanlagen, reich verzierte Marmorfußböden, herrliche Statuen, die Pracht der Edelsteine, grüne Wiesen, blühende Gärten, die Menge der Diener, die Kostbarkeit der Hausgerätschaften. Aber

das Alles geht bloß das Haus des Menschen an, nicht ihn selber. Des Menschen Herrlichkeit ist der rechte Glaube, der Eifer für Gottes Ehre, die heilige Liebe, die Demut, die Sanftmut, die Beständigkeit im Gebete und die übrigen zahlreichen Tugenden."

Für den Christen ist Schönheit, Gesundheit, Besitz, Weisheit, Macht, Herrschaft, Herrlichkeit die Gnade, die da nach Bernardus besteht im Haße der Sünden, in der Verachtung der gegenwärtigen Güter, in der Liebe und in der Sehnsucht nach den zukünftigen und ewigen Gütern. Die Gnade empfängt festlich die verlangende Seele, sie giebt in ihr Inneres himmlischen Tau, sie salbt dieselbe mit weithin feinen Duft verbreitenden Salböl, sie erquickt die müde, sättigt die hungernde, macht fett die verdorrte, erhebt sie von allem Irdischen, trägt sie empor über sich selbst. Gottes Bild drückt die Gnade hinein in die Seele, die Ähnlichkeit mit Gott verleiht sie ihr, sie verlobt sie im Glauben, bereichert sie im Geiste, weiht sie zum Dienste Gottes, stellt sie auf dieselbe Rangstufe mit den Engeln, giebt die Fähigkeit ewig selig zu werden, zum Erben der göttlichen Güte setzt sie ein, Gott den Herrn selber läßt sie den geschaffenen Geist verdienen. Und wie soll dann die Seele mit der Gnade nicht ihr Glück besitzen, wenn der Himmel ihr Besitz wird, wenn ihre Sonne die Gerechtigkeit, ihre Sterne die leuchtenden Tugenden, ihr Licht das Lamm ist. Wie soll sie nicht glücklich sein, diese Seele, welche Gottes Güte anblickt, die Demut unterwürfig macht, die Sanftmut lenkt, die Reue zurückführt, der Gehorsam leitet, die Andacht erfüllt, die Beharrlichkeit befestigt, die Liebe zum ewigen Gute beständig von neuem ermutigt und anfeuert!

So nun aber ist es nach dem heiligen Bernardus „der Wille Gottes, daß Er will, wir sollen Alles haben durch Maria, Er, der die Fülle alles Guten niederlegte in Maria; wenn also etwas Hoffnung in uns ist, wenn ein Anteil an der Gnade, wenn ein Schatten vom Heil, so erkennen wir an, dies fließe aus Maria.“ Denn, so Hieronymus, „den übrigen wird in Teilen die Gnade gewährt; in Maria aber hat sich ausgegossen die ganze Fülle der Gnade. In Christo war die Fülle der Gnaden wie im Haupte, von dem sie ausfloß; in Maria wie im Halse, der sie hinüberleitete“ (In Christo fuit plenitudo gratiae sicut in capite influente, in Maria vero sicut in collo transfundente).

Herrlicher jedoch kann niemand die Gnadenfülle und deren Alles überragende Fruchtbarkeit preisen, wie der heilige Geist selber, der höchste Quell aller Gnade, dessen Worte die Kirche am Feste der unbesleckten Empfängnis in der Epistel singen läßt. „Noch nicht waren die Abgründe; und ich ward schon empfangen.“ So hatte das „Kapitel“ in der Vesper begonnen. In der Epistel aber wird weiter fortgefahren, die prachtvollen Früchte dieser wunderbaren Empfängnis zu feiern: „Noch nicht waren ausgebrochen die Quellen der Wasser; noch nicht standen da die Berge mit ihrer schweren Last; vor den Hügeln ward ich geboren und ehebenn Er die Erde und die Flüsse und die Grundsäulen der Erde gemacht hatte. Als Er die Himmel bereitete, war ich zugegen; als Er unter zuverlässigem Gesetze und im Umkreise umwallte die Abgründe; als Er die Luft da oben festigte und abwoag die Quellen, aus denen die Wasser strömten; als Er dem Meere Grenzen setzte und das Gesetz auflegte den Wassern, daß sie nicht überschritten ihre Grenzen; als Er in der Schwebeließ die Fundamente der Erde. Mit Ihm war ich, Alles bildend und zusammensetzend; und ich jubelte an den einzelnen Tagen und vor Ihm war mein kindliches Froh-

locken, mein Frohlocken und mein Spielen im Erdkreise; und mein Ergötzen ist es, mit den Kindern der Menschen zu sein. Nun also, Kinder, höret auf mich: Selig, die meine Wege behüten. Höret auf meinen Unterricht und seid weise und weiset nicht von euch ab die Belehrung. Selig der Mensch, der auf mich hört und der da wacht an meiner Thüre täglich und acht giebt an der Schwelle meiner Thüre. Wer mich findet, wird Leben finden, und Heil schöpfen vom Herrn."

Durch alle Geschöpfe und geschöpflichen Seinskreise hindurch, von der Ewigkeit an durch die ganze Zeit, fließt die Teilnahme an der Gnade Marias und endet in das „Leben“, in das ewige Leben, wo der Herr selber „zeigen wird das Heil und anfüllen wird mit der unendlichen Länge der Tage.“ (Ps. 90.)

Von Ewigkeit her beginnt die Fruchtbarkeit der Gnade in Maria: „Ab aeterno ordinata sum, von Ewigkeit her beginnt die Ordnung alles Geschaffenen in mir.“ Was ist denn „Ewigkeit“? Das Maß im Sein Gottes, sagt Thomas, welches auf einmal und ganz, durchaus erschöpfend das göttliche Sein von dessen eigenem Innern aus mißt. Ewigkeit heißt: Anfang sein und Ende zugleich; im Anfange das Ende, im Ende den Anfang enthalten. Ewigkeit heißt: dadurch als Urprincip dastehen daß man letzter Endzweck ist, dadurch Alpha sein daß man Omega ist, und dadurch selber Omega sein daß man Alpha ist. Von dieser Ewigkeit nun ward unter allen Kreaturen zuerst Marias Seele rücksichtlich der Thätigkeit gemessen; in dieser Ewigkeit allein fand sie ihre Richtschnur. Alle anderen Kreaturen haben eine Natur in sich, in deren Thätigkeit die Gnade hineinleuchtet und deren Seinsweise die Gnade selber dann annimmt.

In Maria aber war die Natur für alle geregelte Thätigkeit tot; in Maria war jene Natur, die in Adam es verdiente, vom ewigen Leben getrennt zu sein; in Maria war keinerlei natürliche Thätigkeit, welche von der Gnade hätte weiter bestimmt werden und in dieser Weise der Gnade hätte Grenzen ziehen können, etwa wie der beleuchtete Gegenstand in der Weise seiner Beleuchtung dem Lichte Grenzen zieht und in jenem Umfange, in jener Figur sichtbar erscheint, die er von sich selbst hatte. In Maria war, eben weil sie als Tochter Adams empfangen ward, von seiten der Natur nur Ohnmacht; nur und reine Ohnmacht aller Natur erschien da unter dem Lichte der Gnade, unfähig irgend welche Grenzen in irgend welcher Art zu ziehen.

„Von Ewigkeit her nimmt die Ordnung alles Geschöpflichen in Maria ihren Anfang.“ Denn da erschien alles Geschöpfliche in reinsten Schwäche, unfähig Princip zu sein oder letzter Endzweck von sich aus, alles Heil und alles Leben erwartend von Gott, der in einziger Weise in seinem Sein zusammen Anfang und Ende ist und der allein deshalb von Allem, was ist und wirkt, erster Anfang und letztes Ende sein muß. In Maria faßte Gott der Ewige alles geschaffene Sein wie in einem einzigen Blicke zusammen und gab einem jeden das Maß, welches seine Gnade vorschreiben wollte.

In Maria ist alle Kreatur vor Gott als teilnehmend an der Gnade. Und weil jede andere reine Kreatur etwas von sich mitbringt, wonach die Gnade aufgenommen und gewissermaßen gemessen wird, der Engel seine reine, glänzende Natur, deren Stufe gemäß er den Grad der Gnade empfängt; während der Mensch die thatsächliche Entfernung von Gott durch die Makel der Erbsünde als Eigenes hat; — deshalb wird jeder anderen Kreatur in einem gewissen Grade die Gnade gegeben. Maria aber bringt nur mit die absolute Schwäche

der Natur, die Verschuldung oder das debitum ohne die wirkliche Entfernung von Gott. Deshalb ist sie Gottes Gnade in der ihr allein eigenen ungemessenen Fülle theilhaft geworden. Gott allein nämlich war da Anfang und Ende, Princip und Endzweck. Das natürliche Vermögen in Maria war die Schwäche selber, die weder Anfang noch Ende war; und so ward ohne Grenzen ihr die Gnade zu Theil. Nichts bestand in ihrer Natur: weder das Leben der Sünde, was der Gnade ein Hindernis gewesen wäre, noch eine reine glänzende Natur, welche als erste Gabe Gottes Richtschnur gewesen wäre für den Grad der Gnade, der zweiten Gabe Gottes; und deshalb ist sie das erste kreatürliche Abbild geworden der göttlichen Ewigkeit. Gott allein maß ihr Thätigsein als dessen Anfang, Gott wieder allein als dessen Endzweck. Nie konnte da ein natürliches Moment anders eintreten als unter der Bestimmung der Gnade.

„Vom Ewigen her bin ich an der Spitze der Ordnung.“ In ihr ruft die ganze Natur, ruft jegliches Ding in seiner Reihe, daß der Gnade Gottes, der Güte Gottes es Alles verdankt was in ihm als schlechtthin gut, als endgültig vollkommen, was da ordnend und regelnd in allen Kräften waltet. „Ehebenn die Erde ward aus den alten, aus den ewigen Ideen Gottes,“ ehe die ganze Natur begann; da hatte sie Maß und Richtschnur in der Gnade, in der Theilnahme nämlich nicht mehr an einzelnen Ideen, sondern an der Natur Gottes selbst, wie dieses Maß in Maria niedergelegt worden; ihre Vollendung sollte sein: der Ewige selbst in seiner eigenen Natur, sowie Er aus Sich heraus ihr Ursprung war ohne irgend welche Rücksicht auf etwas außen Befindliches.

Nicht bestimmen sollte die Natur, nein, bestimmt und vollendet werden durch die Gnade; das war in der Empfängnis Maria vorgezeichnet. Das Maß, in welchem die Natur dienen sollte der Gnade, war in Maria gegeben. Und jetzt erst konnten „hervorbereiten die Quellen der Wasser.“ Was anders für Quellen, als die Kraft selber, welche in den Naturen der Dinge liegt, wonach jegliche Natur den ihr eigenen Zweck hat: das Feuer in die Höhe steigt, das Wasser hinabfließt, der Vogel fliegt, der Löwe brüllt nach Beute. Aus diesem Zwecke jeder Natur fließen so recht alle die Vermögen und Kräfte der betreffenden Natur: diese selben Vermögen und Kräfte, die dazu bestimmt sind, von außen her Wasser, d. h. Nahrung und Erquickung der eigenen Natur zuzuführen und so zu deren Erhaltung beizutragen. Nun konnten „die Berge erstehen mit ihrer schweren Last,“ nämlich die Natur in Dinge selbst, welche, seitdem sie geschaffen worden, immer in derselben Weise weiter bestanden hat, immer mit denselben Kräften in ihr ausgestattet war, immer die gleiche natürliche Thätigkeit entfaltete. „Schwer ist diese Last.“ Denn niemand kann sich ihr entziehen; jeder muß die Naturen der Dinge so nehmen und benützen wie sie sind; unmöglich ist es, daß der Stein seiner Natur nach in die Höhe steigt. Jetzt können „die Hügel erzeugt werden“, nämlich jene Zustände in den Dingen, die einem eben es leicht machen, den vorgesezten Zweck zu erreichen, und die wohl an und für sich vergehen können, aber doch eine gewisse, wenn auch geringere, Stetigkeit wie die Naturen selber haben. Jetzt kann „die Erde erscheinen“, welche der Schauplatz ist für die thätige Wirksamkeit all dieser verschiedenen Naturen; und die „Flüsse“, welche die eine mit der anderen für zweckgemäße, dem All angemessene Thätigkeit verbinden; die „Grundfäulen der Erde“, um welche Alles sich dreht, denn Alles ist geregelt durch feste zuverlässige Grundgesetze.

„Ich war da, als Er die Himmel formte.“ Jetzt entwickelt der Prophet die geschöpflichen Seinskreise im einzelnen, wie sie unter dem im heiligen Gefäße der Gnade, in Maria nämlich niedergelegten Gnadenmaße vor dem Ewigen erscheinen und ihren Ursprung, die göttliche Güte, preisen. Oben wurden die wirkenden bestimmenden Kräfte der Natur in den Himmelskörpern oder in der Geistnatur abgewogen. Unten ward die Grenze gezogen den bis ins Endlose bestimmbar Kräfte des irdischen Stoffes, des Abgrundes der Möglichkeit um Alles zu werden. Und unter den Kräften des irdischen Stoffes selber sind ebenso einige mit Rücksicht auf die anderen bestimmend, einwirkend; die anderen empfangend, leidend: „Den Aether, die Luft oben regelte Er in festen Gesetzen und Er wog ab die Wasser unten,“ aus denen Alles geformt wird.

Dieses gegenseitige Wirken und Empfangen, Thätigsein und Leiden aber ist wieder ohne Ende, von der Natur des Stoffes aus betrachtet; es ist ein weites, wüßes Meer, dem der Herr in seiner Weisheit die Grenze gab und das Er allein festigt durch seine Gesetze, auf daß die Wasser des endlos Bestimmbaren die Grenzen nicht überschreiten, die Er gezogen. Denn seine Kraft allein hält die Schöpfung in der Schwebe, daß sie nicht zurückfalle in ihr Nichts. Keinerlei Festigkeit kommt in erster Linie vom Geschaffenen. Gottes Kraft ist das „Fundament, auf dem der Erdbreis schwebt.“

Al dies geht spielend, frohlockend aus von der Gnade als der ersten Quelle, d. h. von der göttlichen Güte, wie sie sich durch die Dhnmacht der Natur, die Maria ohne Schranken in sich anerkennt, in unmeßbarer Weise offenbart. Beziehe Alles auf Gott, o Christi! Bekenne es freudig: Nichts ist mir geschuldet; von der Gnade Gottes allein will ich leben; an ihr allein will ich mich erfreuen. Nicht daß ich gesund bin, sei mein Ergötzen; sondern daß Gott mir diese Gesundheit gegeben. Nicht daß ich reich bin, erfreue mich, sondern daß aus Gottes Vaterhand mir der Besitz kommt. Nicht daß ich berühmt bin, sei der Anlaß meiner Zufriedenheit, sondern daß ganz unverdienterweise Gott in seiner Gnade mich so begaben wollte, sei in mir Grund zu jubeln. Und macht Er mich arm; es ist dieselbe Gnade meines Gottes; sie bleibt die nämliche, nur daß sie mehr Freude, mehr Selbständigkeit, höheres Leben mir verleiht. Sendet Er mir Krankheit; was liegt daran daß der Leib stirbt, wenn nur die Gnade meines Gottes sich in höherer Kraft in mir ausdrückt. Alles Andere wird wie nichts vor dieser allgewaltigen Gnade. O wahrlich: „Besser ist es, auf die Gnade festzubauen als auf Vergängliches, was zu nichts nützt denen, die sich darauf in ihrem Wandel stützen;“ ermahnt Paulus (Hebr. ult.). Oder „was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber an seiner Seele Schaden litte! Was will der Mensch eintauschen für den Wert seiner unsterblichen Seele!“

Das sind die Belehrungen, die Maria giebt. Sie hat es erfahren. Du meinst, man könne die Gnade so leicht verlieren; und du suchst nach etwas Greifbarem, Faßbarem, um darauf deine Füße zu stellen? Sie scheint dir als etwas so sehr Geringsfügiges, die Gnade deines Gottes, wie etwas, das der Wind fortweht und jeder Sturm nach allen Richtungen hinsegt? Sieh' auf Maria! Hat sie je auf etwas Anderes geachtet wie auf die Gnade? Dies ist das Wunderbare in Maria, daß die Gnade stets in ihr bei aller und jeder Thätigkeit Anfang und Ende, Beginn und Endzweck verband; und daß trotzdem Maria immer der feste „Turm von Elfenbein“

war. Die Gnade allein hat sie gefestigt. Die Gnade allein hat sie geführt. Die Gnade hat sie nicht getäuscht.

Die Gnade führt eben zu keiner anderen und verknüpft mit keiner anderen Natur wie mit der göttlichen. Und die göttliche Natur ist die Ewigkeit, ist allein von allen Naturen ihr eigenes Maß und von ihr hat jede Natur ihr Maß; im Ewigen findet sich zusammen der Anfang und das Ende aller Natur. Die Ewigkeit ist ein Augenblick, ein instans. Was scheint so leicht verlierbar, was scheint so wechselhaft zu sein wie ein Augenblick? Sieh'; so verlierbar, so leicht dem Wechsel unterworfen scheint dir die Gnade zu sein. Aber nichts ist in der That wirklich, wie der gegenwärtige Augenblick. Was vorher war, ist nicht mehr; was nachher sein wird, ist noch nicht. Alles, Vergangenheit und Zukunft, wird getragen durch solchen Augenblick, wie er kaum faßbar vorübergeht. Und alle Naturen, alle Vermögen, alle Kräfte werden gemessen in ihrer Thätigkeit nach außen durch die Zeit. Also Alles, schlechthin Alles ruht in dem Augenblicke der Wirklichkeit. Sonderbarer Augenblick: So schwach, daß er keinerlei Bestand zu haben scheint; so stark, daß er Alles zu tragen vermag; — so ohnmächtig, daß ihn keine natürliche Kraft festhalten oder wiederbringen kann; und so gewaltig, daß sich Alles vor ihm beugt. Das Rätsel löst sich in der „Ewigkeit“.

Die Ewigkeit ist ein Augenblick, sie ist ohne Zeitdauer; nicht einmal von solcher Dauer, wie wir deren einem Gedanken zuschreiben können. Und dieser Augenblick steht; dieser Augenblick als Augenblick vergeht nie; hat in sich keinen Anfang und kein Ende, giebt aber Allem Anfang und Ende, trägt Alles, mißt Alles, festigt Alles, vollendet Alles, beseligt Alles in sich selber. So, o Christ! so ist es mit der Gnade. Sie erscheint so beweglich, weil sie das Bild des Ewigen und die Ewigkeit nur ein Augenblick ist. Aber traue nur dich solcher Gnade an; schöpfe Leben und Heil in ihr, wie Maria dich lehrt; — und zweifle keinen Augenblick daran, die unbewegliche innere Kraft der Gnade wird sich an dir offenbaren. Laß dich nur führen einzig und unerschütterlich von ihr. Sieh ihr den Anfang in deinem Thätigsein, ihr das Ende; und mag auch die Natur um dich herum noch so sehr schwanken und bängen. Sie, die Gnade, wird ihre Unererschütterlichkeit dir mitteilen; sie selber wird in jedem Akt deinen Geist auf den letzten Endzweck, die göttliche Natur, richten; sie selber wird der Beginn sein des guten Werkes in dir und die Vollenbung.

Nicht auf das schwankende Rohr deiner natürlichen Vermögen stütze dich, „es zerbohrt dir die Hand“, wie der Prophet sagt; d. h. es bricht deine Thätigkeit mitten entzwei, daß das Vermögen nach Gott schreit und die Bethätigung desselben dem Nichts zueilt. Deine natürlichen Vermögen sind gemessen in Maria. Maria war da, „als der Herr Alles in der Natur gründete“; will heißen, aus der Gnade ist Alles geflossen, der Gnade soll Alles dienen, wie Maria selber Alles unterworfen hat der Gnade. Denn „vom Ewigen her war sie an die Spitze aller Ordnung gestellt“ und selbst die Abgründe der Sünde, welche in der Natur die grenzenloseste Ohnmacht hervorgerufen, waren nur zugelassen von Gott, damit in Maria sich um so grenzenloser offenbare, wie die Gnade der bestimmende Anfang und der bestimmende Zweck am Ende ist für alle Thätigkeit, wie Alles der Verherrlichung der Gnade dienen muß, wie die Unverrückbarkeit des Ewigen sich als im glänzendsten Bilde ausdrückt im Walten der Gnade.

Das predigt uns Maria in ihrer unbefleckten Empfängnis, dem Dogma, mit welchem zugleich die absolut und von vornherein bestimmende Kraft der Gnade notwendig und ohne den mindesten Zweifel definiert erscheint. Auf diese Lehre höre. Nach dem Verständnisse dieser Lehre dürste. Deshalb wache an der Thüre, d. h. an den Werken, Marias, die ihre innere Gnadenkraft erschließen, von einem Tage zum anderen Tage, von einem guten Werke zum anderen. „O, selig wahrlich der Mensch, der auf mich hört.“ Ganz kannst du auf Maria hören. Immer war die Gnade in ihr Meister. Niemals hat die Sünde ihren Willen auch nur im geringsten mißbrauchen dürfen. Sie kann in aller Wahrheit sagen:

„Nun, Kinder, höret auf mich: Selig, die meine Wege behüten.“

Erwägen wir nun die Notwendigkeit der aktuellen Gnade und prüfen wir darauf, wie gerade sie, diese Notwendigkeit, die Natur der Sünde und zumal der Erbsünde recht offen zeigt.

## §. 2.

### Die Notwendigkeit der aktuellen Gnade.

Führen wir vor Allem eine Stelle aus Augustin an. Augustin bereitet nur jenem Schwierigkeiten, der nicht unumwunden anerkennen will die von vornherein und aus sich heraus unverrückbar bestimmende und bewegende Macht der Gnade.

### Nr. 93.

#### Stelle aus Augustin.

1) „Ein doppelter Beistand ist hier zu unterscheiden,“ so Augustin, „der eine Beistand ist jener, ohne den etwas nicht geschieht; und der andere ist jener, wodurch etwas geschieht. So z. B. können wir ohne Nahrungs-

1) De corrept. et gratia c. 12.: „Ipsa adjutoria distinguenda sunt: aliud est adjutorium, sine quo aliquid non fit et aliud quo aliquid fit. Nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen, cum affuerint alimenta, eis fit, ut vivat, qui mori voluerit. Ergo adjutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit ut vivamus. At vero beatitudine, quam non habet homo, cum data fuerit continuo fit beatus: adjutorium est enim, non solum sine quo non fit, sed etiam quo fit propter quod datur. Quapropter hoc adjutorium, et quo fit est, et sine quo non fit; quia et si data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus; et si data nunquam fuerit, nunquam erit. Alimenta vero non consequenter faciunt, ut homo vivat; sed tamen sine illis non potest vivere. Primo itaque homini, qui in eo bono, quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc tamen Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinati non tantum tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint . . .“

C. 11.: „Istam gratiam non habuit primus homo, qua nunquam vellet esse malus; sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus

mittel nicht leben; und doch, wenn deren vorhanden sind, geschieht es nicht durch dieselben, daß jener lebt, der nicht leben will. Also der in den Lebensmitteln gebotene Beistand ist ein solcher, ohne den es nicht geschieht, daß wir leben; aber es ist kein solcher, durch den unfehlbar das Leben sich fortsetzt. Anders die Seligkeit. Wird sie gegeben, nachdem der Mensch sie nicht befehlen hatte, so wird er sogleich und kraft derselben selig. Denn sie ist ein Beistand, nicht nur in der Weise daß ohne selben nicht geschieht, wozu er gegeben wird, sondern in der Weise daß durch denselben vollendet wird das, wozu er gegeben ist. Deshalb schließt ein solcher Beistand Beides ein: Ohne ihn geschieht das Bezweckte nicht und durch ihn oder kraft seiner geschieht es. Denn sobald die Seligkeit dem Menschen verliehen worden, ist er selig; und erhält er sie niemals, so ist er nie selig. Die Nahrungsmittel aber haben es nicht in sich, daß sie zur unmittelbaren Folge das Leben des Menschen haben. Dem ersten Menschen also, der in jenem Gute, kraft dessen er bei seiner Erschaffung aufrecht stand, es empfangen hatte, daß er konnte nicht sündigen, daß er konnte nicht sterben, daß er konnte das Gute nicht verlassen, ist der Beistand der Beharrlichkeit verliehen worden; nicht aber ein solcher, kraft dessen es geschähe, daß er thatsächlich verharrte, sondern ein solcher, ohne den es nicht geschehen würde, daß er verharrte, ohne den nämlich der freie Wille nicht verharran konnte. Jetzt aber wird den zur Herrlichkeit Gottes vorherbestimmten Heiligen mittelst der göttlichen Gnade nicht nur ein derartiger Gnadenbeistand verliehen, sondern eine solche Beharrlichkeit, daß ihnen die Gabe der Beharrlichkeit selber verliehen wird; nicht allein also daß sie ohne diese Gabe der Beharrlichkeit nicht beharrlich sein könnten, sondern vielmehr daß sie kraft dieser Gabe nicht anders als beharrlich sein können.“

Diesen Unterschied zwischen dem Stande der Unschuld und dem Stande der gefallenen Natur hatte Augustin bereits im vorhergehenden Kapitel er-

---

esset, et sine qua, etiam cum libero arbitrio bonus non esse posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio; quoniam liberum ad malum sufficit, ad bonum nihil est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono: quod adjutorium si homo per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus, sed deseruit et desertus est. Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret, si vellet; non quo fieret ut vellet. Haec prima est gratia, quae data est primo Adam; sed haec potentior est in secundo Adam. Prima enim est, ut habeat homo iustitiam, si vellet; secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut vellet, et tantum velit et tanto ardore diligit, ut carnis voluptatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat. . . . Tunc ergo dederat Deus homini bonam voluntatem; in illa quippe enim fecerat, qui fecerat eum rectum. Dederat ei adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo in ea permanere si vellet, quia non deerat adjutorium, per quod posset et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet. Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset; — sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et hujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua illis certissimum est, semper se in illa esse permansuros. Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini quam primum facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta est, ut sine divino adjutorio possit permanere si vellet, non utique sua culpa cecidissent. Adjutorium nempe defuisset, sine quo permanere non possent. Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam poena peccati est.“

Näht: „Diese Gnade nun hatte der erste Mensch nicht, kraft deren er niemals hätte wollen schlecht sein; jedoch hatte er jene, welche, wenn er darin hätte beharren wollen, nie zugelassen haben würde, daß er schlecht werde; und ohne welche, selbst mit dem gesunden freien Willen, er niemals hätte gut sein können, welche er aber kraft seines freien Willens verlassen konnte. Also ihn auch nicht, den ersten Menschen, wollte Gott ohne seine Gnade lassen, die Er seiner freien Willensentscheidung überließ. Denn der freie Wille genügt ganz wohl für das Böse; für das Gute ist er nichts, wenn er nicht vom allmächtigen Gute unterstützt wird. Und hätte der Mensch diesen Beistand nicht freiwillig verlassen, so wäre er immer gut geblieben; aber er verließ solchen Beistand und er, der Mensch, ist verlassen worden. So beschaffen nämlich war dieser Beistand, daß der Mensch ihn beiseite ließ, als er so wollte; und daß er im selben beharren konnte, wenn er wollte; nicht aber daß durch den genannten Beistand es geschehen wäre, daß er wollte.

Diese erste Gnade war dem ersten Adam gegeben; die Gnade aber entwidelt mehr Macht im zweiten Adam. Denn die erste besteht darin, daß der Mensch die Gerechtigkeit besitzt, wenn er nur will; also kann die zweite mehr, durch die es geschieht, daß er will und daß er so will und mit solcher Glut liebt, daß er die Fleischslust, welche nach dem Gegenteile der Liebe Gottes begehrt, mit dem Willen des Geistes überwindet . . . Damals hatte Gott dem Menschen den guten Willen gegeben, soweit von Natur sich diesem Willen kein Hindernis entgegenstellte; denn derselbe Gott erschuf den ersten Menschen in diesem Willen, der ihn als einen aufrechten hingestellt hatte. Er hatte ihm den Beistand gegeben, ohne welchen er in diesem Willen nicht verbleiben könnte, wenn er wollte; daß er aber wollte, ließ er in seinem freien Willen. Es hätte also Adam im guten Willen verbleiben können, wenn er wollte; denn es fehlte ihm nicht der Beistand, kraft dessen er könnte und ohne den er nicht beharrlich das Gute festhalten könnte, was er wollte. Weil er aber nicht beharren wollte, so ist dies fürwahr seine Schuld; sowie es sein Verdienst gewesen wäre, wenn er hätte beharren wollen. Letzteres thaten die heiligen Engel, die da, als die anderen fielen auf Grund ihres freien Willens, kraft dieses selben Willens feststanden und deshalb es verdienen, den solchem Feststehen gebührenden Lohn zu erhalten: eine so große Fülle von Seligkeit nämlich, daß es ihnen ohne allen Zweifel feststeht, sie würden in ihr verharren. Wenn aber dieser Beistand, sei es dem ersten Menschen sei es dem Engel, gefehlt hätte, so wären sie, da sie kraft ihrer Erschaffung nicht eine solche Natur besaßen, welche ohne solchen Beistand feststehen könnte wenn sie wollte, allerdings ohne ihre Schuld gefallen. Denn der Beistand hätte gemangelt, ohne den sie nicht beharren konnten. Jetzt aber ist es Strafe der Sünde, wenn jemandem solcher Beistand mangelt.“

Ehe wir diese Stelle erklären, begründen wir zuerst, wie in jedem Stande, auch im Stande der Unschuld, die einwirkende Kraft der Gnade notwendig war.

Nr. 94.

Die Notwendigkeit der aus sich heraus einwirkenden und bewegenden Gnade im Stande der Unschuld.

Dies geht im Allgemeinen daraus hervor, daß jedes Geschöpf, jedes Vermögen es nicht in seinem Wesen einschließt, wirklich zu sein oder wirklich thätig zu sein. Denn jedes Geschöpf und jedes Vermögen im Geschöpfe ist gleichgültig für das Wirklichsein oder für die bestimmte Thätigkeit. Es bringt weder das wirkliche Dasein in seinem inneren Wesen noch die einzelne Thätigkeit in seinem Vermögen mit sich. Es ist ja jegliches Wesen notwendig von sich aus enblos mit Rücksicht auf das wirkliche Dasein; es kann nämlich in so viel oder so viel Einzelbingen und unter diesen oder jenen Zeit- und Ortsverhältnissen wirkliches Dasein erhalten; und ebenso kann ein Vermögen von sich aus so oder so thätig sein, soweit es auf die einzelnen Verhältnisse ankommt.

Der Grund davon ist klar. Jede einzelne Thätigkeit und ebenso jegliches Wirklichsein im einzelnen erhält gerade die Bestimmung dafür, daß es so oder so ist durch den Zweck, dem es dient. Nichts Kreatürliches aber schließt in sich notwendig den Besitz seines Zweckes oder seine Vollendung mit ein; das ist nur demjenigen vorbehalten, dessen allgemeine Natur darin besteht, einzelne Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit zu sein. Von Ihm, von Gott allein nur kann und muß also die bewegende und den ersten Anstoß gebende Kraft für alles Wirken ausgehen. Deshalb sagt Augustin zu Ps. 58.: „Alles was auch immer ich bin, das bin ich durch Deine Gerechtigkeit. Du hast gemacht, daß ich sei; und Du hättest nicht gemacht, daß ich gut sei? Du konntest mir geben, daß ich sei; und ein anderer konnte mir verleihen, daß ich gut sei. Wenn Du mir gegeben, daß ich sei und ein anderer gab mir, daß ich gut sei; o wahrlich, dann ist jener besser, der mir gegeben hat, daß ich gut sei wie jener, der mir gab, daß ich sei. Weil aber niemand mächtiger ist wie Du; niemand in Barmherzigkeit Dich übertragt, wahrlich, mein Gott, von dem ich es habe, daß ich sei, von Dir, o meine Barmherzigkeit, habe ich es auch, daß ich gut bin.“

Und de gratia et lib. arb. 21. schreibt derselbe heilige Lehrer: „Der Allmächtige wirkt in den Herzen der Menschen auch die Bewegung ihres Willens, damit Er vermittelst ihrer wirke, was auch immer Er wirken will, der da nichts ungerechterweise wollen kann“ (Agit omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quidquid voluerit, qui omnino aliquid injuste velle non novit).

Natürlich kann auch die Zuverlässigkeit des Wissens Gottes nicht bestehen, wenn sein Gegenstand, die freie Willensentscheidung, in der Gewalt unzuverlässiger Ursachen, die stehen oder fallen können, sich findet. Ebenso kann die Allmacht Gottes nicht aufrecht gehalten werden, wenn wie Augustin (Enchir. c. 39.) sagt „Gott Einiges thun wollte und nicht that; und zwar, was schlimmer, nicht that, weil der allmächtige Wille des Menschen es hinderte; wie sollen wir dann noch sagen: Ich glaube an Gott Vater, den allmächtigen Schöpfer . . .!“ Gott also als Urprincip, als Endzweck, als Urgrund von Allem verlangt es ebenfalls, daß von Ihm alle und jede bestimmende Kraft für jegliche Thätigkeit ausgehe.

Daraus folgt, daß auch im besonderen, im Stande der Ungerichtigkeit, die einwirkende, die in sich Anfang und Endzweck des betreffenden guten Aktes enthaltende Gnade des Ewigen notwendig gewesen wäre. Es ist dies gegen Jansenius von Ipern, der da annimmt, dies sei der Hauptunterschied zwischen der bewegenden Gnade im Urzustande und der in der gefallenen Natur: Jene bewege den freien Willen in der Weise, daß sie dessen Entscheidung abmarte und daß somit von dessen Anwendung und Gebrauch die Wirksamkeit der Gnade abhng; — diese aber bewegt so, daß sie die Zustimmung des Willens unfehlbar verursacht. Jansenius zieht daraus den Schluß, daß die an sich wirksame Gnade nur eine Frucht des Heilswertes Christi sei; und wer sie ausdehne auf den Stand der Unschuld, daß dieser den Wert und Inhalt der Erlösung vernichte; sie sei abzuleiten von der Verminderung des Willens, nicht von dessen Indifferenz im Allgemeinen. Er stützt sich dabei auf die oben citierte Stelle Augustins, wo dieser erklärt, dem ersten Menschen sei keine Gnade verliehen worden, daß er wolle, sondern ein Beistand, mit dem er Gutes thun könne, wenn er wolle; wonach also Augustin die Freiheit des Willens mit der endgültigen Entscheidung betraut.

Sehen wir zuerst, ob dies der Sinn des Textes und die Ansicht Augustins sein kann. Warum will Augustin gegen die Pelagianer die Wirksamkeit der Gnade aufrecht halten? Weil die Erfüllung unserer Gebete und der Grund unseres Dankagens nicht in der Gewalt unseres Willens ist: „Vergeblich und umsonst beten wir, wenn dies nicht der Gnade zugehört, zum Glauben zu belehren selbst den widerstrebenden Willen der Menschen;“ wiederholt er oft. „Spott vielmehr ist eine Dankagung als wahres Dankagen, wenn dafür gedankt wird, was nicht in der Gewalt dessen war, dem gedankt wird, sondern in der Gewalt desjenigen, der dankt.“ „Was ist thöricht als zu flehen um das, was in deiner Gewalt ist“ (de natura et gratia 18.). Nun brauchte Adam nicht zu beten um die heiligmachende Gnade, den Zustand nämlich, der das posso oder den Beistand sine quo non gab; denn die hatte er. Er brauchte nicht zu beten um die bethätigende in den Akt einwirkende Gnade; denn nicht von ihr ging die endgültige Wirksamkeit aus, sondern von seinem Willen (nach Jansenius). Also brauchte man im Stande der Unschuld gar nicht zu beten. Nun sagt aber Augustin (14. de civ. Dei 17.): „Wer möchte wagen zu behaupten oder zu glauben, es sei nicht in der Gewalt Gottes gestanden, daß weder der Engel noch der Mensch fiel.“ Also war dies nicht so in der Gewalt des Menschen, daß einzig sein Wille notwendig gewesen wäre; sondern es bedurfte noch der Gewalt Gottes; und darum mußte gebetet werden. Nun war dem Menschen das Können eigen; denn er hatte einen gesunden, aufrechten Willen und die heiligmachende Gnade. Also konnte in der Gewalt Gottes nur noch sein die Bethätigung dieses Willens durch die aus sich wirksame Gnade. Deshalb findet Thomas (I. q. 94. art. 4. ad V.) die Sünde Adams darin, daß er nicht zu Gott, um diese Gnade zu erlangen, seine Zuflucht nahm.

Ferner beweist Augustin die Notwendigkeit der christlichen Gnade daraus, daß der gute Wille eine Gabe Gottes sei, weil Gott nicht nur mächtig ist, vorherzuwissen, sondern auch zu thun, was und wie und wann und so oft Er will; nach de Praed. Sanct. c. 10.; de grat. et lib. arb. 21.; ep. 107. ad Vitalem. Nun war der gute Wille auch in Adam eine Gabe Gottes, nach 14. de civ. Dei c. 11.: „Der gute Wille ist eine Gabe Gottes; mit ihm ist der Mensch von Gott gemacht worden“ und nach zahl-

reichen anderen Stellen. Und der Grund, den Augustin dafür angiebt, ist ganz unabhängig von dem Stande der gefallenen Natur. Denn 12. de civ. Dei 9. schreibt er von den heiligen Engeln: „Wenn sie sich zu besseren machen konnten als Er, Gott, sie gemacht hatte, so konnten sie wahrlich auch den guten Willen, durch den sie bessere wurden nur kraft des einwirkenden Bestandes des Schöpfers haben“ (Si non potuerunt seipsoa facere meliores quam eos ille fecerat, profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio Creatoris, habere non possent).

Zudem beweist Augustin die Notwendigkeit dieser einwirkenden und von sich aus den Willen bethätigenden Gnade eben daraus, daß von seiten des freien Willens keine Antwort gegeben werden kann, warum Gott den einen zu Sich zieht, den anderen nicht, da doch niemand zum Sohne kommt, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe. (De spir. et litt. c. 33.): „Wenn jemand mich fragt, warum jenem etwas überredet wird, so daß er überzeugt bleibt; diesem aber nicht, so kann ich nur Zweifaches erwidern: 1. Höhe der Reichtümer des Wissens Gottes (Röm. 11.) und: Besteht Ungerechtigkeit bei Gott? Dem diese Antwort nicht gefällt, der suche gelehrtere auf wie ich bin; nur hüte er sich, daß er nicht mit vermesseneren zu thun habe.“

„Aber Gott hätte auch“ (so 11. sup. Gen. ad litt. 10.) „den Willen der fallenden Engel zum Guten hinwenden können, da Er allmächtig ist? Gewiß konnte Gott dies. Warum that Er es nicht? Weil Er nicht wollte. Und warum wollte Er nicht? Das steht bei Ihm“ (Sed posset etiam ipsorum (cadentium Angelorum) voluntatem ad bonum convertere, quoniam omnipotens est? Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit? Penes ipsum est). Und gerade für den vorliegenden Fall: „Was der freie Wille vermag, der nicht unterstützt worden, ist in Adam selber gezeigt worden“ (Quid valeat liberum arbitrium non adjutum, in ipso Adam demonstratum est). Zum Bösen genügt er; zum Guten nur dann, wenn er von Gott unterstützt wird.“

Also nimmt Augustin, auch im Urzustande, die von innen aus auf den Willen einwirkende Gnade an, um ein verdienstliches Werk zu Stande zu bringen. Und weil diese Gnade aus eigener Schuld Adam nicht hatte, nützte ihm die Kraft seines gesunden freien Willens nichts.

Zudem sagt Augustin wieder ganz allgemein (de dono Persev. 6. et 13., nachdem er sich de praedest. Sanct. c. 3. auf Cyprian berufen hatte): „Wir wollen; aber Gott wirkt in uns auch, daß wir wollen. Wir wirken; aber Gott wirkt in uns, auch daß wir Gutes wirken gemäß dem guten Willen. Dies ist uns nützlich, daß wir es glauben und bekennen. Das ist fromm, das entspricht der Wahrheit, damit demütig und unterwürfig das Bekenntnis sei und Alles Gott zuerkannt werde. Wir leben in größerer Sicherheit, wenn wir Alles Gott zuerkennen: nicht aber daß wir Jenem einen Teil geben und uns einen Teil“ (Nos volumus, sed in nobis Deus operatur et velle. Nos operamur, sed Deus in nobis operatur, et operatur operari pro bona voluntate. Hoc nobis expedit, et credere et dicere: hoc est pium, hoc est verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur totam Deo. Tutiores vivimus, si totum demus Deo: non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committamus).

Deshalb wendet er diese Wahrheit noch weiter speciell auf die Engel an, daß nämlich Gott die guten Engel von den bösen geschieden hat.

(11. de civ. Dei 19.) Und 12. de civ. Dei 19., sowie zu Pf. 77. giebt er den Grund an: „Fern sei es, daß sie von sich selber besser gemorden sind, als Gott sie gemacht. Dir schulden sie es, daß sie leben; Dir, daß sie gerecht leben“ (Absit, ut meliores a seipsis quam a Deo facti sint. Tibi debent quod vivunt, tibi debent quod juste vivunt). Es giebt also keine gratia indifferens, welche durch die Willensentscheidung da eine wirksame werde dort nicht, so daß der Wille allein den Unterschied zwischen „gut“ und „schlecht“ herstellte und der Apostel unrecht hätte auszurufen: „Wer unterscheidet dich? Quis te discernit? Was hast du, daß du nicht empfangen hättest; hast du es aber empfangen, warum rühmst du dich als ob du es nicht empfangen hättest.“ (1. Kor. 4.)

Endlich beleuchtet Augustin selber mit ausdrücklichen Worten seine Rebe-  
weise in der längeren oben angezogenen Stelle aus de corrupt. et gratia c. 12.; und 11. 12. de civ. Dei 9. schreibt er: „Sonach waren ohne einen guten Willen, d. h. ohne die Liebe Gottes niemals die heiligen Engel; so muß geglaubt werden. Jene aber, die, obgleich als gute geschaffen, trotzdem böse sind wegen ihres bösen Willens, empfangen entweder eine mindere Gnade um Gott zu lieben wie jene, die in der Gnade standen; — oder wenn beide Teile als gleichmäßig gut von Gott geschaffen wurden, so wurden, während jene aus bösem Willen fielen, diese noch weiter unterstützt; und zu dieser Fülle von Seligkeit, wovon sie mit zuverlässigster Gewißheit wußten daß sie niemals abfallen würden, gelangten sie kraft dieses weiteren Beistandes“ (Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos angelos fuisse credendum est. Isti autem, qui cum boni creati essent tamen mali sunt mala propria voluntate, aut minorem acceperunt amoris divini gratiam quam illi, qui in ea perstititunt; aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde nunquam se casuros esse certissimi ferent, pervenerunt).

Aus dieser Stelle geht hervor, daß Augustin noch eine andere Gnade zuläßt als den Zustand der heiligmachenden Gnade oder überhaupt als den Beistand, der dem Willen die Entscheidung lieh (Sine quo non posset bene velle sed quo non sit ut bene velit). Und zwar war es diese Gnade, durch welche die heiligen Engel wirklich beharrten (also quo sit ut bene velit); somit war sie dafür notwendig. Sie war auch nicht in den guten Engeln ein höherer Grad der gratia indifferens und somit von derselben Gattung wie die andere; denn höchst vollkommene Engel, der Natur und der Gnade nach, die ja der Natur sich anbequeme, fielen und minder vollkommene standen aufrecht. Wenn Augustin oben sagt, daß die einen der Engel entweder von Anfang an eine größere Gnade erhielten wie die anderen (si utriusque aequaliter creati sint) oder daß die guten, während die anderen fielen, amplius adjuti einen höheren Gnadenbeistand erhielten, so scheidet er nur die Frage aus, ob die guten Engel von Anfang an die „aus sich wirksame Gnade“ erhielten oder erst nachher. Es kann auch nicht gesagt werden, Augustin wolle bloß, daß die guten Engel durch dieses „amplius“, diesen höheren Gnadenbeistand, die zuverlässige Sicherheit und Gewißheit erhalten hätten für ihre Seligkeit; denn ein solches Wissen ist nicht die Seligkeit. Augustin aber sagt, „durch diesen höheren Gnadenbeistand wären die guten Engel zur Seligkeit gelangt“ (Ad eam beatitudinis plenitudinem unde nunquam se casuros esse certissimi ferent, pervenerunt).

1901. Legen wir nun den Text selber auseinander.

Nr. 95.

Die Erklärung des Certes bei Augustin (corr. et grat. c. 11.).

Wir wollen zuerst die Lehre vorlegen, welche der aus sich wirksamen Gnade zu Grunde liegt; und dann unsere Erklärung der erwähnten Stelle Augustins hinzufügen. Es wird sich in letzterer eine Schwierigkeit kaum mehr zeigen und zugleich wird noch eingehender erscheinen, worin präcis die Gnade Christi oder die Erlösungsgnade besteht; daß sie nämlich nicht in der Weise die wirksame Gnade ist, wie Jansenius dies annimmt, als ob der Urzustand als solcher, als Stand der natürlichen Gesundheit, und ebenso die Engelnatur sie ausgeschlossen hätte, und die gefallene Natur gerade als gefallene deren bedürfte.

a) Die der wirksamen, aktuellen Gnade zu Grunde liegende Lehre.

Der Leser wird in vielen rein theologischen Diskussionen schon im Verlaufe dieses ganzen Werkes gemerkt haben, wie tief jede theologische Frage in die Philosophie hineingreift und wie der geringste Irrtum in dieser sogleich seine Schatten wirft in die Theologie. Die gegenwärtig behandelte Frage ist keine andere wie die in der Philosophie vorgetragene, ob das innere Wesen eines Dinges, die ihm innewohnende allgemeine Natur, der Thatsächlichkeit nach zusammenfalle mit dem Wirklichsein der Existenz. Sowie das Wirklichsein der Existenz eines Dinges Alles im Dinge, Wesen sowie Vermögen, Zustände wie Kräfte, alle Eigenheiten insgesamt, bethätigt und zu wirklichen, dauernden macht; es selbst aber in seiner Wirklichkeit beständig wechselt (*nunquam in eodem statu permanet*, sagt Job); — so etwa verhält es sich mit der wirksamen Gnade.

Sie macht alles Vermögen für das Thätigsein im Menschen bis zur innersten Natur hinein lebendig und übernatürlich wirksam; sie macht die übernatürlichen Zustände zu dauernden; — sie selbst aber geht in ihrem Einwirken stets vorüber und hat keinerlei Stand. In letzterer Beziehung heißt sie mit Recht „aktuell“; denn so schnell wie der einzelne Akt, wie ein verdienstvoller Gedanke geht sie vorüber. Nach der erstgenannten Seite hin heißt sie „wirksam“ *efficax*; denn sie erst macht Alles, was vorliegt und übernatürlich wirksam sein konnte, dementsprechend thatsächlich wirksam; und ihre Folgen in den menschlichen Vermögen und in der menschlichen Natur sind diesen entsprechend dauernde.

Sie geht unmittelbar von Gott, dem Ewigen, aus; und enthält in sich den ersten Anfang und den letzten Endzweck des guten Werkes. Was sie vermöge ihrer bewegenden Kraft in der Seele zurückläßt, und was sonach demangemessen den Charakter eines übernatürlichen Vermögenes oder Zustandes oder von etwas Ähnlichem annimmt, das vermittelt im Innern des Geschöpfes selbst zwischen Anfang und Ende. Diese wirksame Gnade ist demgemäß das eigenste Bild der göttlichen ewigen Natur und heftet an im eigentlichsten Sinne, soweit sie einwirkt, an diese Natur. Die Offenbarung ihrer Kraft ist der letzte Endzweck des AU im allgemeinen. Denn da sie ihrer eigensten innerlichsten Kraft nach zu der Natur Gottes führt und an diese anschließt, so kann sie keiner anderen Kraft mehr dienen; sie ist auf keine andere Kraft mehr beziehbar. Wohl aber müssen alle Kräfte

ihr dienstbar sein und zu ihr im Verhältnisse eines Vermögens zu der daselbe bethätigenden Kraft stehen.

Es kommt nur in dem Falle Einheit in das All und in die theologischen Untersuchungen, wenn wahrhaft Gott an die Spitze gestellt wird. Theologie soll die erste der Wissenschaften sein, weil sie überall Gott als den Endzweck zeigt für alle Natur, auf den alle Natur zeigt. „Und wenn,“ wie Tertullian so schön sagt, „sie selber, die sichtbare Natur, nicht Gott erkennen und somit als ihren Endzweck unmittelbar besitzen kann, so sucht sie Ihn doch bekannt zu machen.“ Das Wesen Gottes, Gott an sich, ist nicht außerhalb der Natur; nein, Er ist ihre eigenste Vollendung und zwar ist Er die Vollendung der sichtbaren Natur dadurch, daß Er von Natur eben der unmittelbare Endzweck der vernünftigen ist, die zu Ihm drängt, wie „der Hirsch sich sehnt nach dem frischen Wasserquell“ und die nur dann Ruhe, Ordnung und unwiderstehliche Stärke bietet, wenn sie geeinigt ist unter der aus sich heraus wirkenden Kraft Gottes, unter der Kraft der Gnade.

Nichts in der Natur kann die Gnade von sich aus fordern, wie nichts sich selbst zum Sein hin bewegen kann. Aber ist die Gnade einmal da; o, welch schöne Ordnung ergiebt sich dann! Wie fließen dann die Berge und die Hügel, die Flüsse und die Meere, die Abgründe und die Grundfesten der Schöpfung aus ihr heraus, als ob das nicht anders sein könnte; wie ruht dann das Herz aus, im süßesten Frieden es selber und umgeben von glänzendster Harmonie! Unter ihr sammeln sich dann alle Vermögen und Naturen der Geschöpfe, von der höchsten bis zur niedrigsten, „von der Geber auf dem Libanon bis zum Hyssop, der an der Wand kriecht;“ und dienen alle insgesamt der Gnadenkraft und zwar der aus sich heraus wirkenden. So kann ja auch die Leinwand und der Pinsel kein Gemälde fordern; aber wie natürlich erscheint die Leinwand, wenn sie geschmückt wird von Künstlerhand mit den Zügen der Madonna.

Stellen wir nur „die Gnadenvolle“ mit Vertrauen an die Spitze der Theologie; sie wird aus der Theologie wieder wahre Theologie, Gotteswissenschaft machen. Warum? Weil Gottes Gnade in ihr vorgebrungen und durchgedrungen hat bis in die tiefsten Tiefen der Natur, soweit diese dem Thätigsein gewidmet ist. Sie ließ die menschliche Natur als eine menschliche; machte keine Engelnatur daraus. Sie ließ die menschlichen Vermögen als rein menschliche; ließ die Vernunft in deren natürlichen Weise zu erkennen, den Willen in seiner natürlichen Weise zu wollen. Das Auge blieb Auge, die Hand Hand, der Fuß Fuß. Nichts ward geändert. Aber Alles dies richtete die Gnadenkraft auf von der Tiefe an, damit es thätig sei allein nach der Richtschnur Gottes, allein im göttlichen Willen den Anfang habe, allein in ihm seinen Endzweck.

Wie schwach erschienen da die glänzendsten Engelskräfte in ihrer Natur gegenüber dieser Kraft! Bestimmbar, dienstbar wurden sie; nur dazu waren sie da, um die in Maria wirksame Gnade im überwältigenden Glanze ihrer Wirksamkeit zu zeigen, wie sie über Todesohnmacht hinaus Alles in der Seele zu Gott hinträgt und Ihm es unterwirft! Wie schwach erschien da die Ungerechtigkeit, welche alles Sichtbare dem ersten Menschen zu Füßen legte! Ein bloßes Können war sie, nicht einmal ein Stammeln im Vergleiche zum Sprechen, wenn die wirksame Gnade sie nicht erreichte. Noch mehr! Göttlicher Beistand war diesen Naturkräften verliehen worden.

Die Ungerechtigkeit war zwar ihrem inneren Wesen nach Natur und deshalb nur ein Möglichsin, nur Dienstbarkeit; aber selbst so hatte sie ihre

Wurzel in der heiligmachenden Gnade in Adam und diese Wurzel wäre immer geblieben. Es war ein Schatten der wirksamen Gnade selber, welcher der Urgerechtigkeit ihren Glanz verlieh; ein Schatten, der in die Seele Adams gefallen war. Und die Engel besaßen göttlichen Beistand mit ihrer Natur; „gegründet hatte Gott ihre Natur zugleich damit, daß Er Gnade verlieh;“ ein Schatten der wirksamen Gnade hatte auch sie getroffen und war ihnen gemäß ihrer Natur zu eigen geworden, wie der Sonnenstrahl zu eigen wird den glänzenden Gemälden im Kunstsaale. Aber selbst damit, mit dieser übernatürlichen Gabe, fielen die Engel, sündigte der Mensch. Warum? Weil diese Gaben die Seinsweise der Natur angenommen hatten. Die Natur war ja gesund in ihrem Können, stark in ihren Vermögen; und die Gnade zerstört nichts in den Werken Gottes. Sie paßt sich denselben an. Und so ward sie in den Engeln sowohl wie im Menschen ein bloßes „Können;“ was da wohl den Geist erheben und die Hände zu falten lehren konnte kraft des Ursprunges in der wirksamen Gnade und der daraus sich ergebenden allseitigen Unterwürfigkeit unter Gott; was aber nichts zu fordern vermochte, was keine andere Gnade unfehlbar hervorrufen konnte. Es war ein adjutorium, sine quo natura non potuit permanere, sed quo non lebat ut permaneret. Ohne diesen Beistand hatte die Natur ein Können für das Beharren; aber mit ihm war noch nicht das Beharren selbst gegeben.

Diese Ehre mußte der aus sich wirksamen Gnade werden. Erst durch die Teilnahme an ihr durfte die vernünftige Natur vertrauen, dem sichtbaren All die Spitze zu bieten, wollte dieses sie von Gott trennen. Die Natur hatte, selbst unterstützt durch besonderen Beistand Gottes, nichts vermocht „sie war für sich allein gut,“ so Augustin „um zu fallen.“ Nun wurde die wirksame Gnade offenbar. Sie stieg hinab in die Natur selber. Nichts fand sie Gutes in der menschlichen Natur in Maria, was zum Guten hin thätig sein konnte; sie hatte kein Werk Gottes zu achten. Sie fand nur reines Möglichsein, das noch dazu abgeschlossen war durch die Schuld der Natur in Adam vom Quell aller guten Thätigkeit. Und so durchdrang sie belebend, erweckend, mit dem Ewigen verbindend die ganze Natur; und ward in Maria der Leuchtturm für alle Natur, daß alle Natur die Ehre gebe der Gnade.

Weil die heiligen Engel diesem Lichte, was Gott ihnen vorstellte, seiner reinen bloßen Gnade, wie sie durch Maria zum Eingeborenen, zu dessen Lode aus Liebe führte, die Ehre gaben, deshalb wurden sie gerettet. Das war die Hand, „welche viele Kinder in die Herrlichkeit geführt hatte“ (Hebr. 1.). Die unglückseligen Engel stießen zurück diese Hand; sie verloren sich in den Glanz dessen, was sie kannten; den glänzenden Schatten wollten sie festhalten und wandten sich vom Lichte ab. Die heiligen Engel dankten auf Grund dessen, was sie empfangen hatten, ihrem Schöpfer; in heiligem Gebete besuchten sie den göttlichen Beistand, den sie bereits besaßen; nicht zu sich selbst führte sie ihr von diesem Beistande unterstützter Wille, sondern „ihre Seele schloß sich ein in ihre Hände“ und diese „streckten sich aus mitten in der hilflosen Nacht der Natur zur ewigen Liebe.“ Das sollte die einzige Frucht sein des göttlichen Beistandes, den sie besaßen, und der Natur in ihnen, daß sie sich sehnten, daß sie flehten um die wirksame Gnade. Der Schatten dieser wirksamen Gnade, der ihnen zu eigen geworden, endete nicht in ihrer Ehre, nicht in ihrer Genugthuung; sondern führte ihren Willen zurück zu seinem Ursprunge, daß von da weiterer Beistand ströme, der ihren Willen selber mit der Vollendung in Gott verbände.

O, wäre Adam den heiligen Engeln gefolgt! Hätte er sich durch die Ungerechtigkeit nur immer wieder und jedesmal stärker zeigen lassen den Ursprung aller Güte, den allseitigen Mangel der Natur; und hätte er ihre Unfähigkeit, Gott den Allmächtigen zu verdienen so recht durchdrungen mit der Hilfe des göttlichen Beistandes, der ihm dies ermöglichte! Auch er trug ja einen Schatten der wirksamen Gnade in sich und dieser Schatten war schon hinreichend gewesen, die ganze Natur in ihm zu ordnen. Er wäre dem Beispiele der heiligen Engel gefolgt. Er hätte all seine natürliche Herrlichkeit in den Weisbrauch des Gebetes verwandelt, der wohlthutend aufgestiegen wäre vor den Thron des Allmächtigen; und von da wäre seinem Willen die „neue Stärke“ gekommen, vermittelt deren er mit Adlersflügeln unaufhaltfam emporgestiegen sein würde, bis er geruht hätte am Herzen seines Gottes.

Maria hatte keine Engelnatur, Maria hatte keine in aller natürlichen Stärke prangende Natur. Und gerade sie ward ausgewählt, um „Sitz der ewigen Weisheit“ zu sein, um die Fülle der Gnade in sich aufzunehmen. Denn in ihr wollte Gott von Anbeginn durch den Glauben offenbaren den unendlichen Reichtum seiner Gnade. Was die Weisheit und Macht der Engel nicht vermocht, was dem Herrscher und König der sichtbaren Natur nicht gelungen; das vollendete „spielend“ in ihr die Gnade. „Ich spielte auf dem Erdkreise.“ Sie heftete Maria vom ersten Augenblicke ihres Lebens trotz ihrer natürlichen Ohnmacht an den Ewigen; in ihr allein von allen Kreaturen war der Anfang zugleich das Ende, d. h. von Anfang an war all ihre Thätigkeit ganz und gar durchdrungen vom letzten Endzweck. Der schreckliche Sturz der Engel in die Tiefen der Hölle, die traurige Austreibung des ersten Menschen aus dem Paradiese und der Verlust seiner Unsterblichkeit hatten dargethan, was die Natur in aller ihrer Pracht und Majestät vermag, selbst wenn diese durch göttlichen Beistand aufrecht gehalten wird. In Maria ward der staunenden Welt enthüllt, was die wirksame Macht der Gnade vermag, auch wenn nichts in der Natur an Kraft sich findet.

So steht die wirksame Gnade wahrhaft an der Spitze aller zeitlichen und überhaupt geschöpflichen Entwicklung; und Maria, welche die reinste Ohnmacht ihr entgegenbrachte, ist durch sie an die Spitze alles rein Kreatürlichen gestellt. An ihrer Fülle nahmen die heiligen Engel teil, daß sie aufrechtblieben. An ihrer Fülle nehmen jetzt die auserwählten Seelen unter den Menschen teil. An ihrer Fülle wird einst die ganze menschliche Natur teilnehmen, wenn der Urzustand wiederhergestellt sein wird; aber nicht so, daß es dem geschöpflichen natürlichen Willen überlassen bleiben wird, ihn zu verlieren oder zu behalten; sondern in der Weise daß dieser Wille selbst überströmt sein wird in seinem ganzen Innern durch den göttlichen Beistand.

Da zeigt sich auch der Unterschied zwischen dem göttlichen Beistande, wie er den heiligen Engeln im Beginne und dem Menschen im Urzustande zu teil geworden, und dem göttlichen Beistande wie er der gefallenen Natur zu teil wird. In beiden Fällen wird die Gnade verliehen und niedergelegt in die Natur, so daß diese ihr unmittelbarer Sitz und von ihr unmittelbar gestärkt wird. Da nun die Natur an sich nur Möglichsin ist und dieses niemals für sich allein das Wirklichsin notwendig herbeizieht, so ist immerdar die wirksame Gnade erforderlich, welche das Wirklichsin des übernatürlichen Werkes verbürgt, resp. verursacht. Bei den Engeln und dem ersten

Menschen erhob die Gnade die natürlichen Vermögen, die ja von Natur stark sind für ihre Thätigkeit; sie erhob was sie vorfand; und der Willenskraft als der höchsten mit Rücksicht auf das zweckgemäße Wirken blieb es so überlassen, unter dem kräftigenden, aber nicht bethätigenden, d. h. zur Thätigkeit den ersten Anstoß nicht gebenden Einflusse dieser Gnade, seine Entscheidung zu treffen. Die Gnade tritt hier nicht in die natürliche Thätigkeit hinein, sondern wird ein Zustand, der das reine Können der Natur zum übernatürlichen Zwecke erhöht. Dem so erhobenen Willen bleibt die Entscheidung kraft seines natürlichen Wesens.

Das ist aber keine Entscheidung, die nun endgültig wäre. Sie ist wohl endgültig, soweit es auf die Schuld oder das Verdienst des Willens ankommt, soweit nämlich dem Willen etwas zugerechnet werden kann. Sie ist aber nicht endgültig, soweit es auf die thatsächlich existierende Schuld oder auf das thatsächlich existierende Verdienst ankommt. Hier ist die vom Willen unabhängige Ursache entweder die Erlaubnis Gottes, welche die bereits bestehende Schuld Wirklichkeit werden läßt, den Sünder „ertappt“ wie es Psalm 7 und 9 heißt; — oder es ist die wirksame Gnade, die als Princip und Anfang alles Guten dem Willen bereits zuvorgekommen war und den göttlichen Beistand in der Natur als Folge zurückgelassen und so das Princip des Verdienstes ist, die nun jetzt auch die Vollendung giebt. Das Gebet verdient diese Vollendung; aber nur kraft des von der Gnade kommenden Anfangs. Die Entscheidung des Willens also im Engel und im ersten Menschen blieb wie das Wesen des Altes selber im Bereiche der Natur, war also noch weiter bestimmbar zum letzten Endzwecke hin. Deshalb haben wir früher betont, daß das Wesen der Ungerichtigkeit innerhalb der natürlichen Grenzen blieb. Es muß die Ungerichtigkeit durchaus geschieden werden sowohl von der reinen Natur wie von der geheilten Natur. Von der reinen Natur ist sie geschieden, weil der Ursprung der Ungerichtigkeit im übernatürlichen Beistande zu suchen ist; von der geheilten Natur ist sie geschieden, weil in dieser sich mitten in der Natur, im Wesen selber des verdienstlichen Altes die Kraft der aus sich wirksamen Gnade offenbart.

Der göttliche Beistand findet in der gefallenen Natur kein zu guter zweckdienlicher Thätigkeit in seinem Bereiche geeignetes Vermögen, welches er erheben könnte. Alles, was von der Fortpflanzung und somit von der Natur herrührt, ist in Unordnung gegenüber der Vernunft. Er kann nur da Platz finden, um ihn auszufüllen, wo die Natur mit ihrem positiven Einflusse zu Ende ist, wo die übertragene Schuld nicht mehr positive Unordnung, sondern nur reinen Mangel an Gutem zur Folge hat. Das sind die geistigen Vermögen; und mit Rücksicht auf den letzten Endzweck, um den es sich hier handelt, steht an der Spitze der vernünftige Wille.

Das erste Vermögen also, welches von der Gnade Christi gehoben wird, ist gerade der Wille; jenes Vermögen demgemäß, welches der Natur im Menschen als einer fortgepflanzten am fernsten steht und am meisten von den der Fortpflanzung zugänglichen Kräften geschieden ist, vielmehr als der Zweck, d. h. das Ende aller natürlichen Vermögen dasiebt. Von diesem Vermögen an beginnt die Gnade Christi, d. h. die Gnade in der gefallenen Natur ihre Wirksamkeit; während die Gnade im Urzustande in dieses Vermögen endete. Der persönliche Wille, als persönlicher, als freier und von der Natur unabhängiger, wird von der Gnadenkraft, die der Natur mitgeteilt worden, zuerst durchdrungen und von da aus bringt sie reinigend und heiligend in die durch die Schuld der Natur ungeordneten niederen Kräfte.

Nicht daß sie also durch die niederen, allen gemeinsamen und rein auf die Fortpflanzung gestützten Kräfte zum Willen und zu dessen Indifferenz vordringt; sondern in den von Gottes Hand unmittelbar geschaffenen unsterblichen Geist, resp. den Willen, fließt die Gnade zuerst vom Innern der Natur aus, in das sie versenkt worden, nimmt da den Charakter des Willens an (*omne receptum per modum recipientis recipitur*) und teilt sich dann nach und nach den niederen Fähigkeiten und Kräften bestimmend mit.

Es ist demnach ganz und gar zutreffend und ein der Natur der Sachlage ganz entsprechender Ausdruck, wenn Augustin diesen letzten der gefallenen Natur gegebenen Beistand als den bezeichnet, *quo fit, ut permaneat*.

Mr. 96. b)

Die Worterklärung der genannten Stelle und hinzutretende Vaterstellen.

Es kann Augustin gar nicht mißverstanden werden, wenn man das von ihm angeführte Beispiel beachtet. Der Mensch will leben. Diesen Willen vorausgesetzt, kann er nur leben in dem Falle, daß er Nahrung zu sich nimmt. Aber macht die Nahrung nun, daß er tatsächlich leben will? Nein; sie macht nur, daß dieser Wille ein mehr gefestigter, weiter ausgedehnter, tiefer auf das Leben gerichteter ist; derselbe schließt, wenn nur Nahrung da ist, es aus, nicht leben zu können. So, meint Augustin, verhält es sich mit dem den Engeln und den ersten Menschen sogleich bei der Erschaffung verliehenen Beistande wie mit der Nahrung rücksichtlich des Willens für das zeitliche Leben. Dieser Beistand erhöhte, erweiterte das Verlangen nach dem letzten Endzweck; den Willen richtete er zugleich mit der ganzen Natur auf das ewige Leben. Machte er, verursachte er diesen Willen? Nein; er setzte ihn voraus. Verband er ihn tatsächlich mit dem ewigen Leben? Wieder nein; im Gegenteil, er machte vielmehr denselben indifferenter, freier von aller Verbindung mit einzelnen Gütern, wie die Natur vermittelt der Vernunft sie ihm vorstellte; sie beeinflusste ja nicht direkt den Willen, sondern ließ sich selbst vielmehr in dessen Gewalt („*reliquit in ejus libero arbitrio*“).

Daraus folgte also kein Akt, der das ewige Leben tatsächlich verdient hätte. Es folgte nur ein Vermögen, das weiter zum endgültigen Akte hin bestimmt werden konnte. Das tatsächliche Wollen an sich blieb innerhalb der Natur; es hatte nur außer dem natürlichen Beistande und Träger noch einen übernatürlichen Beistand. Es verlangte vielmehr kraft dieses übernatürlichen Beistandes um so mehr nach dem letzten Endzweck im Lichte des Glaubens und hielt sich fern um so mehr von allen zeitlichen Gütern; es verlangte nach weiterem Beistande.

Nun beachte man die übrigen aus Augustin angeführten Stellen. Wo er von den heiligen Engeln handelt, da erkennt er diesen tatsächlich geleisteten weiteren, höheren Beistand an, der auf den Willen direkt geht und da das Wollen verursacht. Bei Adam spricht er davon nicht; denn hier gab es in der That keinen solchen weiteren Beistand; da trat der Charakter der Gnade, wie er der gefallenen Natur zukommt, ein. Hätte Adam aufrecht gestanden, „so wäre seine Lage die gleiche gewesen wie die

der heiligen Engel mit Rücksicht auf die Gnade.“ Die durch den göttlichen Beistand gestärkte Natur hätte dem Willen die völlige natürliche Stärke, d. h. die völlige Losgelöstheit von allen einzelnen geschaffenen Gütern gegeben; und ein solcher Wille wäre dann durch die wirksame Gnade thatsächlich mit dem letzten Endzwecke verbunden worden. Aber Adam fiel; und so nahm er Anteil an der vollen Offenbarung der wirksamen Gnade als solcher inmitten der sichtbaren Natur.

Halten wir uns gegenwärtig, welchen Vorwürfen und Schwierigkeiten die Unterscheidung Augustins dienen sollte. Es war dem heiligen Augustin vorgeworfen worden, seine Lehre mache alle Bemühung um das Heil des Nächsten, alle Ermahnung u. c., überflüssig; höchstens könne man zu Gott beten, Er solle den Willen des betreffenden ändern, daß er sich bessere. „Die uns vorstehen, sollen nur vorschreiben, was wir thun sollen, und sollen beten für uns, damit wir es thun; nicht aber sollen sie uns ermahnen oder strafen, wenn wir es nicht gethan haben;“ so sprachen die Gegner. Darauf hatte Augustin erwidert mit dem Beispiele der Apostel, die vorgeschrieben, was geschehen sollte; strafen und ermahnten, wenn es nicht geschah; beteten, damit es geschehe (1. Kor. 16.; 1. Kor. 6.; 1. Thess. 3.): „O Mensch; an der Vorschrift erkenne, was du thun sollst; an der Ermahnung oder Strafe, daß, wenn du es nicht thust, dies in deiner Sünde seinen Grund hat; im Gebete erkenne, woher du es empfangen mußt, damit du es thust.“

Und da darauf erwidert ward, „wie ist dies meine Sünde, daß ich es nicht thue, da ich die Gnade, um es zu thun, nicht erhalten habe. Es wäre meine Schuld, wenn es an mir läge, die Gnade zu haben oder nicht zu haben; und ich würde dann mit Recht dafür verantwortlich gemacht werden, daß ich sie nicht habe. Wenn aber der Wille selbst vom Herrn bereitet wird, warum strafest du mich dafür, daß ich seine Gebote nicht erfülle und betest nicht vielmehr für mich, daß Er in mir wirke auch das Wollen?“ — so antwortet Augustin: „Jener Schmerz, wodurch der Mensch sich selber mißfällt, wann er den Stachel des Todes fühlt, regt ihn an zu innigerem Gebet, daß er durch Gottes Erbarmen von der Vermehrung der Liebe in ihm unterstützt aufhöre, Beschämendes zu thun, und daß er Lobwertes und Dankwertes wirke. Das ist die Nützlichkeith des Tabels, die, nun mehr nun minder, gemäß der Verschiedenheit der Sünden hervortritt; und dann ist solcher Tadel heilsam, wenn der göttliche Arzt darauf blickt. Dann bessert sich der Mensch kraft des Tabels, wenn Gott sich erbarmt und beisteht; der freilich ebenso bewirken kann, wenn Er will, daß auch ohne getabelt worden zu sein jemand fortschreitet im Guten. Warum aber diese so jene anders unendlich mannigfaltiger Weise berufen werden, damit sie gebessert werden, da zu sagen, das Urtheil sei dem Lehnen zukommend und nicht dem Töperer; das sei ferne von uns!“

Er antwortet ferner: Entweder sind die zu bessernden, „welche die Gabe des Gehorsams nicht empfangen haben und sie sich selber nicht geben konnten“ gerechtfertigte und in ein schlechtes Leben zurückgefallene — und dann können sie sagen: Wir haben deshalb keine Gnade empfangen, weil wir die erhaltene Gnade gemißbraucht und verloren haben durch unsere Sünden. Oder es sind nicht-gerechtfertigte — und dann entbehren sie der Gnade zur Strafe für die Sünde des ersten Menschen, den Gott von Anbeginn als aufrechten hingestellt hatte; „und danach ist die erste Bosheit, kraft deren Gott nicht gefolgt wird, vom Menschen her, weil er, von Gott

aufrecht geschaffen, auf Grund seines schlechten Willens schlecht geworden ist.“ Und dem steht nicht entgegen, daß jene Bosheit allen gemeinsam ist. Denn „um so mehr muß in den einzelnen gebessert und bestraft werden, was Eigentum aller ist. . . Gebessert also werde der verdammenswerte Ursprung, damit aus dem Schmerze der Ermahnung oder Besserung der Wille entstehe, wiebergeboren zu werden; vorausgesetzt freilich daß jener, der ermahnt und gezüchtigt wird, ein Sohn der Verheißung sei.“

Und wird darauf erwidert, daß die nach der Rechtfertigung zurückgefallenen gerechterweise nicht gezüchtigt werden können, weil sie die Gabe der Beharrlichkeit nicht erhalten hätten; so antwortet Augustin, allerdings sei die Beharrlichkeit eine eigene große Gabe Gottes, da ja (Luk. 22.) der Herr selbst für die Beharrlichkeit Petri gebeten hätte und die auch Paulus den Philippnern (Kap. 1.) verheißt, wenn sie mit Vertrauen darum Gott bäten, was nicht nötig wäre, wenn vom Menschen selber das Beharren käme. Aber trotzdem seien auch die nicht-beharrenden gerechterweise zu züchtigen, weil sie durch ihren bösen Willen von einem guten Leben zu einem schlechten gefallen sind. „Denn wenn jene von der Verdammnis in Adam nicht befreit werden, welche werden sagen können, daß sie das Evangelium nicht gehört haben; um wie viel weniger werden frei sein, die da sagen werden, sie hätten die Gabe der Beharrlichkeit nicht erhalten!“

Augustin faßt dann seine Lehre in den Worten zusammen: „Niemand also sage, man dürfe nicht züchtigen jenen, der vom rechten Wege sich entfernt, sondern man müsse für ihn Rückkehr und Beharrlichkeit von Gott ersuchen. Keiner, der klug ist und gläubig ist, soll dies sagen. Denn wenn der betreffende einer aus den nach dem Ratschlusse Gottes auserwählten (secundum propositum vocati) ist, so wirkt Gott mit ihm auch darin mit, daß er gemahnt oder gezüchtigt wird. Da aber der bessernde, züchtigende nicht weiß, ob der, den er züchtigt, in dieser Weise berufen ist, so er in aller Liebe das, was ihm zu thun obliegt; denn er weiß, daß Gott einem solchen zu züchtigenden entweder Barmherzigkeit angedeihen lassen oder mit ihm ins Gericht gehen werde. Barmherzigkeit wird der Herr ihm angedeihen lassen, wenn jener, der gezüchtigt wird, durch die reine Güte seiner Gnade von der verderbten Masse geschieden ist und er so nicht unter den Gefäßen des Hornes, welche bereitet sind zum Verderben, sich findet, sondern unter den Gefäßen der Barmherzigkeit, die Gott bereitet hat zur Herrlichkeit. Gerechtigkeit aber wird ergehen über jenen, der wegen der Sünde verdammt ist und nicht unter den auserwählten befreit ist.“

Darauf aber stellt nun Augustin eine neue Frage „mit Rücksicht auf diese Gabe Gottes, die da heißt: Beharrlichkeit bis ans Ende, was wir dann vom ersten Menschen meinen, der sicher ohne irgend eine Schuld aufrecht hingestellt worden ist?“ Er präcisiert weiter: Hatte Adam die Gabe der Beharrlichkeit, so hat er zweifelsohne beharrt; und hat also nicht gesündigt und Gott verlassen. Demgegenüber aber steht die Wahrheit. Er hatte also nicht die Beharrlichkeit. Wie hat er also dann gesündigt, da er die Beharrlichkeit nicht empfangen, also nicht beharren konnte? Es kann nicht gesagt werden: Er ist schuldig, weil er in der verderbten Masse gewesen und deshalb die Gabe der Beharrlichkeit nicht erhalten hat; denn noch nicht bestand die verderbte Masse, da die Sünde noch nicht bestand, aus welcher solche Masse ihren Ursprung hat.

Darauf antwortet nun Augustin mit der hier angeführten Stelle (c. 12.). „Was also?“ ruft Augustin danach aus, „Adam hatte etwa nicht

die Gnade Gottes? Vielmehr hatte er eine große, aber eine von der jetzigen verschiedene“ (*habuit magnam, sed disparem*). „Er hatte nicht die Gnade, kraft deren er niemals schlecht sein wollen würde; aber er hatte die Gnade, daß er niemals schlecht sein würde, wenn er wollte in ihr beharren. Ohne sie konnte er keineswegs, auch mit dem freien Willen, gut sein; aber er konnte sie kraft seines freien Willens verlassen.“

Die Gnade Christi aber ist von dieser unterschieden. „Sie ist um so größer als es wenig für den Menschen bedeutet, durch sie die verlorene Freiheit wiederzuerlangen; wenig schließlich, nicht können ohne sie das Gute erfassen oder im Guten verbleiben vorausgesetzt daß er will; — es wird bewirkt durch sie, daß er will“ (*Haec tanto major est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum vel permanere in bono, si velit, nisi etiam efficiatur ut velit*).

Das ist der rechte Angelpunkt in dieser Frage. In Adam war der Zustand der Gnade eine Stütze für die volle Indifferenz des Willens; und also dem Willen es überlassen, zu entscheiden. Jetzt ist der Zustand der Gnade die Stützung des Willens bereits für die Richtung auf den letzten Endzweck. Der Unterschied ist etwa der, wie einmal bereits angegeben, zwischen einem Menschen, den seine natürliche Komplexion von der Unkeuschheit behütet, so aber, daß er doch unkeusch sein kann, wenn er will und sonach es dem Willen durchaus überlassen ist; — und einem anderen Menschen, der von der natürlichen Komplexion zur Unkeuschheit getragen wird, dessen Willen aber Liebe zur Keuschheit erfüllt und der mit dieser Liebe allmählich auch die niederen Kräfte in der ihnen angemessenen Weise erfüllt.

Die wirksame Gnade, die darin besteht, daß sie Anfang und Ende zusammenhält, bewegt im Zustande der gefallenen Natur den Willen unmittelbar; nämlich ohne daß von Natur die niederen Kräfte dem Willen seinen natürlichen Gegenstand vorbereiten. Die Natur ist eben gerade in diesen Kräften krank, tot für die zweckdienliche Thätigkeit. Und da der Wille von Natur dem Guten oder dem Zwecke zugewendet ist, so ist die erste Folge der aus sich wirksamen Gnade, daß der Wille, vorausgesetzt daß kein Hindernis besteht, dem Zwecke anhängt. Die erste Folge ist der Zustand der heiligmachenden Gnade im Willen, welcher darin daß er verloren werden kann, der geschöpflichen Natur des Willens, dem er innewohnt, sich anpaßt; und darin daß er unweigerlich, ohne noch eine Entscheidung des Willens nach Anhörung der natürlichen Kräfte zu bedingen, mit dem Endzwecke verknüpft, der Natur der wirksamen Gnade entspricht. „Daß der Wille will, macht diese Gnade jetzt, die wir jetzt haben,“ sie setzt unmittelbar, bei der Ohnmacht der Natur, den persönlichen Willen in Bewegung und heiligt durch dessen Vermittlung die niederen Kräfte. Sie macht, um beim Beispiele zu bleiben, „daß wir leben wollen“ und giebt nicht die Nahrung allein, ohne die wir nicht leben können.

Mit Jansenius sagen wir sonach, darin sei allerdings der Unterschied zwischen dem Stande der Unschuld und dem Stande der gefallenen Natur, daß, soweit die Gnade im Menschen als Zustand ist, sie in Adam erwartete die Entscheidung des Willens und in diesem Bereiche also, im Bereiche des Möglichen, als Zustand oder Geeignetsein somit, ihre Wirksamkeit erhielt vom Gebrauche oder der Anwendung des freien Willens; — während sie im Stande des gefallenen Menschen vom Innern der Natur aus, in das

sie verfenkt ist, den Willen zuerst bestimmt und zwar auf Grund der Schwäche der Natur, um vom Willen aus mit ihrer entscheidenden, zum letzten Endzwecke hin ziehenden Kraft die anderen Kräfte zu heilen.

Aber gegen Jansenius behaupten wir, daß davon für beide genannten Stände die Einwirkung der aus sich wirkfamen Gnade, insoweit sie den tatsächlichen Willensakt verursacht und so für den Charakter des Moralischen abschließt, wie das wirkliche Dasein abschließt das Vermögen des Wesens für die wirkliche Existenz, daß für beide Stände, sagen wir, diese Einwirkung der eigentlich wirkfamen Gnade auf den Willen direkt und somit auch der wirkliche verdienstvolle Akt unberührt bleibe. In Adam konnte der Wille abfallen von der mit Ungerechtigkeit und sonach mit Gnade geschmückten guten Natur; im erlösten Menschen kann der Wille von sich selbst und der in ihm befindlichen Verbindung mit dem Endzwecke abfallen. In beiden Fällen ist noch die aktuelle Gnade notwendig. Freilich ist in der gefallenen Natur die Teilnahme an der Gnade eine stärkere, da sie direkter mit dem Endzwecke, dem Gegenstande des Willens, verknüpft ist. Das begründet Augustin noch c. 12. mit diesen Worten: „Eine größere Freiheit ist nämlich notwendig gegenüber so vielen und so großen Versuchungen, die im Paradiese nicht gewesen sind, eine Freiheit, die mit der Gabe der Beharrlichkeit gefestigt und ummauert ist, damit sie überwinden könne diese Welt mit ihrer Liebe, ihren Schrecken, ihren Irrthümern. Das haben die Peinen der Martyrer gelehrt. blieb ja doch jener Adam mitten in solch großem Glücke, mitten in solch großer Leichtgligkeit nicht zu sündigen nicht aufrecht stehen; trotzdem niemand ihn schreckte, ja vielmehr indem er gegen den Befehl und die Drohung Gottes seines freien Willens sich bediente. Diese Martyrer aber schreckte die Welt, oder vielmehr sie wütete gegen dieselben, damit sie nicht festständen; und trotzdem standen sie fest im Glauben. Jener sündigte, obgleich er die ihm gegenwärtige Glückseligkeit sah, die er verlassen sollte; — diese fielen nicht, obgleich sie die ihnen verheißene Glückseligkeit nicht sahen. Von wem rührt dies anders her wenn nicht von jenem, der ihnen die Gabe der Beharrlichkeit gegeben, von dem sie Barmherzigkeit erlangt hatten, daß sie treu seien; von dem sie erhalten hatten den Geist, nicht den der Furcht vor der Verfolgung, sondern den Geist der Kraft, der heiligen Liebe, der Enthaltfameit, mit dem sie alle Drohungen und alle Schmeichelungen und alle Qualen überwandten? Dem Adam also ist der freie Wille ohne irgend welche Schuld gegeben worden damals als er geschaffen ward; und er machte ihn zum Knechte der Sünde. Der Wille der Martyrer aber war von Anfang an Sklave der Sünde und er ist befreit worden durch jenen, der da sagte: Wenn euch der Sohn befreit haben wird, dann werdet ihr frei sein. Und so große Freiheit erhalten sie durch diese Gnade, daß, obgleich ihnen in Kampfe gegen die Begierlichkeiten der Sünden während dieses Lebens Manches vorkommt, dessentwegen sie täglich sagen: Verzeihe uns unsere Sünden, sie doch nicht weiterhin dienen der Sünde, die da ist zum Tode . . . So sehr entflammt der heilige Geist ihren Willen, daß sie deshalb können, weil sie wollen (ut ideo possint, quia sic volunt) und daß sie deshalb so wollen, weil Gott in ihnen wirkt, daß sie wollen (ideo sic velint quia Deus operatur in eis ut velint). Denn wenn inmitten so großer Ohnmacht in diesem Leben, in welcher doch, um den Stolz zu überwinden, die Tugend vollendet werden soll, ihnen selber ihr Wille überlassen bliebe, daß sie nämlich im Beistande Gottes, ohne den sie nicht beharren

könnten, verblieben, wenn sie wollten (wie Adam), und nicht Gott in ihnen wirkte, daß sie wollten; — so würde unter so vielen und so großen Mühsalen bei seiner Schwäche ihr Wille unterliegen. Und sie könnten demnach nicht beharren, weil sie aus lauter Ohnmacht zusammenfielen und nicht wollten; oder nicht so, bei ihrer Willensschwäche wollten, daß sie könnten. Ein Beistand ward also der Schwäche des menschlichen Willens, daß er nämlich durch die göttliche Gnade in unüberwindbarer und unabweichbarer Weise in Thätigkeit gesetzt werde (ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur); und daß er so, obgleich schwach, nicht zusammenfiel und durch keine Gefahr und keinen Widerfacher besiegt würde. Und so ist es geschehen, daß der Wille des Menschen, als ein schwacher und ohnmächtiger, in dem geringen Gute, was er hat, durch die Kraft Gottes beharre; während der Wille des ersten Menschen als ein starker und gesunder in dem so großen Guten was er hatte nicht beharrte. Derselbe hatte zwar die Kraft des freien Willens und der Beistand Gottes fehlte nicht, ohne welchen er nicht beharren konnte, wenn er wollte (und deshalb sündigte er); aber er hatte nicht jenen Beistand, kraft dessen Gott in ihm gewirkt hätte, daß er wollte. Dem, der überaus stark war, überließ Gott sich selbst und ließ ihn thun was er wollte; den schwachen aber behielt Er, der Herr, vor, daß sie mit und kraft seiner Gnade, das was gut ist wollten und es verlassen in unbesiegbarer Weise immer wollten.“

In genau demselben Sinne sagt Fulgentius (2. ad Trasim. Regem 2.) von den Engeln und der gefallenen Menschnatur: „Ein und dieselbe Gnade hat in beiden gewirkt: im Menschen, daß er aufstehe; im Engel, daß er nicht falle; — in diesem, daß er nicht verwundet ward; in jenem, daß er geheilt wurde; — von dem einen hat er die Krankheit entfernt; den anderen hat er nicht krank werden lassen (una est in utroque gratia operata; in hoc, ut surgeret, in illo, ne caderet; in illo, ne vulneraretur, in illo ut sanaretur; ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmari non sivit; illius esca, istius medicina); Speise war er für diesen, Medizin für jenen.“

Im concilium Arausicanum can. 19. (ep. 106. August.) heißt es: „Wenn auch die Menschnatur in jener Unversehrtheit, in welcher sie geschaffen worden, verblieben wäre; sie hätte in keiner Weise sich selbst ohne den (weiteren) Beistand ihres Schöpfers bewahrt (nullo modo seipsam Creatore suo non adjuvante servaret). Da sie also ohne die Gnade Gottes das Heil nicht behüten konnte, das sie empfangen; wie hätte sie ohne die Gnade Gottes wiedererlangen können, was sie verloren.“ Die Natur im Stande der Unschuld bedurfte also immer wieder von neuem der wirksamen Gnade (denn das adjutorium sine quo, die heiligmachende Gnade als Wurzel hatte sie schon), um sich zu bewahren.

Ebenso Gregor der Große (hom. 14. in Ezech.):<sup>1)</sup> „Der Eingeborene des Vaters, der da oben ist die Festigkeit der Engel; Er ist hier unten die Erlösung der Menschen. Jenen ist Er die Stärke, kraft deren sie nicht fallen; uns die Hilfe, vermöge deren wir aufstehen“ (25. moral. 8.). Und endlich Bernardus (22. in Cant.): „Der da erhob den Menschen nach dem

<sup>1)</sup> Ipse Unigenitus Patris, qui est sursum firmitas Angelorum, factus est deorsum redemptio hominum; illis fortitudo, ne cadant, nobis adjutorium, ut surgamus.

Falle, gab dem Engel, der aufrecht blieb, daß er nicht falle; in derselben Weise hat Er jenen von der Gefangenschaft befreit, wie Er diesen vor derselben behütete (sic illum de captivitate eruens, sic istum de captivitate defendens); bei beiden ist demnach gleichmäßige Erlösung: wie Er jenen löste, hat Er diesen behütet (aeque utriusque communis redemptio, solvens illum, servans istum).“ Vgl. de diligendo Deo initio; 5. in fest. Omn. sanctor.

§. 3.

Die wirksame Gnade und die Sünde. Zusammenfassung.

Nr. 97.

Die wirksame Gnade zeigt die Sünde, bewirkt sie nicht.

Gregor der Große schreibt (22. moral. 9.) über die Ureltern: „Sie zogen es vielmehr vor, zum Troste der Selbstverteidigung ihre Zuflucht zu nehmen als daß sie demütig bekant hätten. Sie vermehrten die Schuld, nicht aber wuschen sie sich rein, als der Mann sie auf das Weib wälzen wollte, das Weib auf die Schlange. Und im Grunde warf Adam die Schuld auf den Herrn, daß Er, der Herr, der Urheber seiner Sünde sei, weil Er das Weib gemacht hatte; und Eva schob ebenso die Schuld auf den Herrn, weil Er zugelassen hätte, daß die Schlange das Paradies betrete.“

Die Voreltern haben die Verteidigungsweise der Sünde ihren Nachkommen vererbt. „Nichts ist bei den Menschen so gewöhnlich,“ sagt Augustin (2. de Gen. ad Manich.), „als Gott zum Schuldigen dessen machen, worüber sie angeklagt werden.“ „Geneigter sind wir,“ so de nat. et grat. 25., „danach zu suchen, was wir den Einwendungen entgegenhalten, die unserem Irrtume gemacht werden, als darauf acht zu geben, wie heilsam es sei, daß wir des Irrtums entbehren.“ „Ein Thor nun und wahrhaft von der Vernunft weit entfernt,“ schreibt Basilius (hom. Quod Deus non sit auctor malorum), „ist jener, der sagt, es ist kein Gott. Ähnlich einem solchen aber ist und in nichts ungleich in der Thorheit, der da sagt, Gott sei der Urheber der Sünden. Denn ist Gott Urheber der Sünden, so ist Er nicht gut; ist Er nicht gut, so ist Er nicht Gott.“ Und Augustin in Ps. 52.: „Das ist kein Gott, dem nicht die Bosheit mißfällt. Wenn du im Herzen sagst, Gott begünstigt meine Sünden, nichts Anderes sagst du dann wie: Es ist kein Gott.“ Was Luther und Kalvin nicht sahen, das sah bereits der Heide (Seneca ep. 123.): „Was ist da für ein Unterschied: Gott leugnen oder zum Verbrecher machen!“ (Quid interest, utrum Deum neges vel infames). „Also weil ich nicht sogleich die Schuld gerächt habe,“ so Augustin (zu Ps. 49. Haec fecisti et tacui; existimasti inique quod ero tui similis), „weil ich es aufgeschoben habe, meine Strenge zu zeigen, weil ich meine Gebuld verlängert, deine Reue lange erwartet habe; — also weil deine Sünden dir gefallen, meinst du, sie gefallen auch mir? Weil du mich nicht als Rächer anerkennen willst, möchtest du, ich hätte Anteil an der Sünde und betrachtest mich wie einen bestochenen Richter, der von der Beute seinen Teil bekommen hat.“

Deshalb hat die Synode von Trient gegen Luther und Kalvin definiert (sess. 6. can. 6.): „Wenn jemand sagt, Gott wirke ebensogut die schlechten Werke wie die guten; nicht nur dadurch daß Er sie zuläßt, sondern dadurch daß Er sie recht eigentlich macht (non permittendo solum, sed etiam proprie et per se operari), so zwar daß sein eigenes Werk sei der Verrat des Judas wie die Berufung Pauli; — der sei im Banne.“

Die thomistische Lehre stützt am besten diese Lehre der Kirche; und gerade die Lehre von der aus sich wirksamen Gnade macht es ganz unmöglich, Gott als Urheber des moralischen Übels hinzustellen.

Ober war die Gnade in Marias unbefleckter Empfängnis eine aus sich allein wirksame? Ohne Zweifel; denn sie fand in Maria die in Adam verborbene und für alles Übernatürliche tote Natur, soweit es auf die natürliche Fortpflanzung ankommt. War die Gnade da Ursache der Sünde? Sie machte aus Maria die „Gnadenvolle“ und zugleich „die gänzlich Unbefleckte“. Maria ist das Urbild aller der Kreaturen, die an der Gnade Anteil haben. Die Gnade hält eben weil sie aus sich heraus wirksam und ihre Wirksamkeit nicht in der Verfassung des natürlichen Willens bebingt sieht; sie hält, weil Gott, aus dessen Kraft sie fließt, der allein und wesentlich Gute ist, alle Seelen, denen sie verliehen wird, von der Sünde fern, sie reinigt und heiligt dieselben.

Der sie aber nicht hat, der kann nichts Gutes thun; Gott also, sagt man, ist Urheber der Sünde, wenn Er die zum Gutes thun notwendige Gnade nicht giebt. Denn ohne die Gnade muß der Mensch, sich selbst überlassen, fallen. Da nun Gott nicht allen Menschen die wirksame Gnade giebt, vermöge deren sie nicht nur können das Gute thun, sondern es wirklich auch thun, so ist Er die Ursache, daß die, denen Er sie nicht giebt, sündigen.

Dieser Vorwurf übersieht die Natur der Sünde und die Natur der wirksamen Gnade. Ober ist es für den Dieb keine Sünde, wenn er in das Haus kommt, in dem er sein Verbrechen ausführen will, und er findet da bereits Alles verlassen vor, so daß er seinen Diebstahl thatsächlich nicht ausführen kann? Verschwindet für den Trunkenbold die Sünde, wenn ihm niemand mehr geistige Getränke giebt? Die Sünde ist nicht der wirkliche Akt als ein wirklicher; die Sünde findet sich im wirklichen Akte als Schuld, als Verschuldung gegenüber der Natur des Menschen. Nicht daß die Sünde ist, das ist das Übel in ihr; sondern daß der Wille zum Sündhaften sich neigt. Er neigt sich zum Sündhaften in unbegrenzter Weise; ohne Ende will der Sünder den Gegenstand seines Verlangens. Die Wirklichkeit, die Thatsächlichkeit der einzelnen Sünde zieht bloß die Grenzen dieser ungemessenen Neigung im Innern. Nicht daß der geizige gerade die zwei Mark unrecht erwirbt, bildet den Charakter der Sünde; sondern daß er ohne Ende Weiteres will. Nicht daß der gaumenlustige gerade eine gewisse Speise zu sich nimmt, nicht dieser Wille gerade ist der Charakter des Sündhaften; sondern daß seine Neigung endlos wie auf den letzten Zweck sich auf Speise und Trank richtet. Dieses Endlose wird durch das Wirklichsein der Sünde einigermaßen ausgebrückt; bleibt aber in sich immer nur im Bereiche des Vermögens, der Neigung, und zwar naturgemäß, da der Wille eben ein Vermögen und als solches auf endloses Gute gerichtet ist.

Insofern also die aus sich wirksame Gnade den guten Akt als einen wirklich bestehenden verleiht, kann sie nur die bereits vorhandene Hinneigung

zeigen, resp. begrenzen; nicht aber verursacht ihre Anwesenheit als rein aktuelle Gnade die gute Hinneigung und ihr Mangel verursacht nicht die schlechte. Beschneidet der Winzer die Reben, so verursacht er damit nicht die Reben oder den fruchtbaren Saft in denselben, sondern er bringt denselben nur zum angemessenen Ausdruck und begrenzt für die Wirklichkeit in der einzelnen Rebe das Thätigsein des Saftes mit Rücksicht auf den ganzen Weinstock. Nicht der Pflanze wird die Schuld gegeben, wenn ungünstiger Boden, wenig Sonne, zu viel Regen u. dgl. die Frucht für die einzelne Wirklichkeit beeinflussen; aber wenn in ihr selbst Mangel an hervorbringender Kraft ist und deshalb trotz Sonnenschein und fruchtbarem Boden die wirklich entstehende Frucht faulig ist, dann bringt diese Wirklichkeit den bestehenden Mangel nur zum Ausdruck und wird die Pflanze selber beschuldigt, keine gute Frucht zu bringen. Die wirksame Gnade an sich also, insoweit sie den guten Akt als einen wirklichen hinstellt und das Wollen des Willens zu einem thatsächlichen macht, offenbart nur das vorhandene gute Vermögen; und ihr Mangel offenbart nur die bestehende schlechte Neigung.

Ist deshalb die Wirkung der aus sich wirksamen Gnade eine rein mechanische? Keineswegs. Es ist eine ähnliche wie jene, welche das wirkliche Dasein in einem Dinge macht. Daß eine Pflanze eine wirklich bestehende ist, das ändert nichts an der Art und Weise des inneren Wesens und der Kräfte in der Pflanze. Es bleiben da die Fortpflanzungskraft, die Nährkraft zc. wie sie an sich sind. Aber zu allem dem tritt Leben; dies Alles wird nun thätig; es ist ebenso wie wenn vorher die Pflanze nichts gewesen wäre. Als reines Vermögen kann dieselbe nichts fordern, nach nichts verlangen, nichts erreichen. Aber einmal die Wirklichkeit vorausgesetzt; da kann sie fordern, in der Weise wie ihr Wesen es mit sich bringt, wirklich zu sein, die ihr angemessenen Kräfte zu haben und vieles Ähnliches.

Ähnlich verhält es sich auch bei der wirksamen Gnade mit Rücksicht auf ihre eigenste Wirkung, den wirklichen Akt herzustellen. An sich bringt sie nichts an neuem übernatürlichem Vermögen hinzu. Aber deshalb ist ihre Wirkung keineswegs gleichbedeutend mit Nichts. Von ihr nämlich geht nun das wirkliche übernatürliche Leben, die Thätigkeit, der Eintritt in das Wirklichsein der bestehenden vorhandenen Vermögen und Zustände aus; und da das Wirklichsein, die Thatsächlichkeit immer die Voraussetzung bildet für alles Vermögen, so ist die wirksame Gnade das wahre Maß für die inneren Verdienste.

Wie stellt sich demgemäß die wirksame Gnade zu dem auf das übernatürliche Gute gerichteten Vermögen, zu den inneren Verdiensten nämlich? Wie stellt sie sich zu dem auf das moralisch Böse gerichteten Vermögen?

Im ersten Falle ist ihr Einwirken übernatürliche Thätigkeit; entsprechende Vollenbung des bestehenden Vermögens; es folgt ihr das verdienstliche Werk. Wohlgeremt: Es gilt hier, vom Guten, dasselbe was eben von der Sünde gesagt worden. Das Thatsächliche im verdienstlichen Werke — d. h. daß es überhaupt in der Wirklichkeit besteht — dies ist kein Verdienst; darin besteht nicht das Verdienstvolle. Sowie im Bereiche des Natürlichen nichts deshalb weil es an sich möglich ist, zugleich Wirklichkeit erfordert, müßte ja in diesem Falle Alles was möglich ist Wirklichkeit gewinnen; — so besteht auch im Bereiche des Übernatürlichen keinerlei bloßes Vermögen, was an sich die wirksame Gnade auf sich notwendig herabzöge;

keine noch so große heiligmachende Gnade zwingt Gott, nun auch die aktuell wirksame, den guten Akt zu geben. Im „Thatsächlichen“ also am Werke besteht nicht das Verdienst, das ist immerdar unverdient.

Vielmehr ist im guten verdienstlichen Werke das Moment des Verdienstvollen im Vermögen, d. h. in der Geneigtheit und positiven Beziehung, nicht mehr zu etwas bloß Endlosem wie bei der Sünde, sondern in der positiven Möglichkeit und Hinneigung zum thatsächlich unendlichen Gute. Und im Grade wie dieses „Vermögen“, diese Hinneigung da ist, wie die Festigkeit im Anhängen am Unendlichen erscheint; — so, genau so, ist der Inhalt des wirklichen guten Aktes. Dazu, zu diesem Verdienste, kommt nichts durch die an sich wirksame Gnade hinzu; dieses Verdienst gewinnt nur Leben, Wirklichkeit; und die Folge dieses Lebens ist erhöhtes Vermögen, festere Hinneigung zum unendlich Guten.

Im zweiten Falle ist der Mangel der wirksamen Gnade nichts als die positive Erlaubnis, die Zulassung, daß die vorhandene, auf das Geschaffene endlos gerichtete Hinneigung im Willen Wirklichkeit gewinne. Wie im Guten nichts zum Vermögen als solchem hinzutritt, außer nach und insolge des wirklichen Aktes; so tritt hier durch die Zulassung nichts hinzu zum Vermögen auf das Schlechte hin und wird davon nichts hinweggenommen. Was an schlechter Neigung da ist, das wird in den Grenzen von Zeit und Ort zc. thatsächliche Sünde. Nicht das „Thatsächliche“ ist da Sünde, sondern das endlos Schlechte im Vermögen. Wie das Verdienst dem guten Werke vorausgeht, so die schlechte Neigung, das Fallen und Mangeln im Willen, dem Werke der Sünde. Nach beiden Seiten hin ist das Wirkliche, also das Begrenzende Gott zuzuschreiben: hier der Erlaubnis, dort der positiven Vollendung durch das Leben der wirksamen Gnade.

Was hat deshalb Augustin gefragt in der längeren, aus de corr. et grat. angeführten Stelle? „Wie konnte Adam also sündigen, wenn er nicht die Gabe der Beharrlichkeit bis an's Ende hatte; wenn er es nicht empfangen hatte, daß er beharrte, wie sündigte er darin, daß er nicht beharrte.“ Und er antwortete: „Adam hat das Können erhalten, die Kraft für das Beharren, wenn er wollte. Hätte er kein solches Können erhalten, so wäre keine Sünde da gewesen.“ Danach wird der Mensch gefragt. Er wird nicht gefragt nach „dem morgigen Tage,“ der nicht in seiner Gewalt steht; er wird nicht gefragt, was Gott als wirklich Bestehendes herstellen wird; der Steuermann wird nicht danach gefragt und nicht dafür verantwortlich gemacht, daß er den Eintritt des Sturmes nicht hinderte, sondern dafür daß das Schiff in guter Verfassung war, als der Sturm eintrat. Der Sturm macht aus dem Schiffe so viel als wie er vorfindet; er läßt nur in Erscheinung treten die Kunst oder die Unfähigkeit des Steuermannes, den Fels und die Rufe oder die Nachlässigkeit desselben.

Adam hatte erhalten das Können-Beharren; „und deshalb war es sein Verdienst, wenn er beharrte (— abgesehen von der Wirklichkeit der einzelnen Akte im Beharren —) und es war Sünde für ihn, daß er nicht beharrte;“ denn da er das „Können“ hatte, schuldete er seiner Natur den übernatürlichen letzten Endzweck, und daß er auf etwas Anderes endlos seinen Willen richtete, dies war seine Schuld und hatte zur Folge den Mangel der Anhänglichkeit an den positiv unendlichen letzten Endzweck, d. h. den Mangel der Gnade.

Hierauf beruht die beinahe allgemeine Annahme der Väter, Adam und die Engel hätten gleich bei ihrer Erschaffung die Gnade erhalten. Jedem

falls mußten sie, ehe sie sündigen konnten, die Gnade erhalten — wir sprechen von der Sünde, insofern sie den Verlust des letzten Endzweckes nach sich zieht; — denn sie mußten das positive Können in sich haben für das Hasten am letzten Endzwecke ihrer Natur; dieser letztere mußte in ihrer Gewalt sein. Und das ist wieder ein Beweis dafür wie den Vätern der Begriff eines anderen natürlichen Endzweckes der vernünftigen wie jener der seligen Anschauung fremd war; selbst Pelagius hat einen solchen anderen nicht bestimmt formuliert. Denn hatte die menschliche oder überhaupt die vernünftige Kreatur für sich allein einen durch ihren natürlichen freien Willen erreichbaren Endzweck, so war es keine Sünde, den Endzweck da zu finden, wo jedem der natürliche freie Wille denselben zeigte; und war es auch noch nicht Sünde, nicht zu wollen, wenn er die Gnade erhalten hätte wie Adam und die Engel, nämlich zu beharren, wenn er wollte; sein natürlicher Wille hatte kraft des natürlichen Endzweckes mindestens so viel Berechtigung wie ein von außen hinzutretender Zweck, wegen dessen der freie Wille nicht gefragt worden war.

So meinen aber nicht die Väter. Ohne ein übernatürliches „Können“ zu besitzen hätte Adam nicht gesündigt. Dieses „Können“, adjutorium sine quo non posset stare, war notwendig zu allererst, wenn Adams Handlung als Sünde bezeichnet werden sollte. Nicht die Natur vermochte es zu fordern; vielmehr bekannte sie durch die Freiheit dies, kein natürliches, beschränktes Gut sei ihr verpflichtender Endzweck, an den sie gebunden sei wie jedes Ding an die Neigung zu seiner Vollendung. Aber die Liebe Gottes, welche den Menschen als einen freien geschaffen, war sich selbst gegenüber verpflichtet, wann, wo, wie sie wollte, jedoch immer nach der Weisheit der Liebe, dem Menschen die Kraft zu geben, der gemäß seine eigene Vollendung, der letzte Endzweck, in des Menschen Gewalt sei.

Nur also gemäß dem ist eine Schuld, daß ein entsprechendes Können da ist. Und wird, da das Verdienst dem guten Werke als einem wirklichen vorangeht und dessen Inhalt bildet, wie z. B. das Wesen der Pflanze die Voraussetzung bildet für die einzelne wirkliche Pflanze, weiter gefragt; — wie denn dann die behauptete maßgebende Stellung der wirksamen Gnade gehalten werden könne, nach welcher der Zustand der heiligmachenden Gnade oder überhaupt eines jeden göttlichen Beistandes, eine Folge des Einwirkens der wirksamen Gnade sei, angepaßt der menschlichen Natur, resp. dem geschöpflichen Willen als reinem Vermögen und somit dem Fallen oder Verlustiggehen ausgesetzt; — so antworten wir mit dem Hinweise auf Marias unbefleckte Empfängnis. Diese letztere ist das Princip der heiligmachenden Gnade, aus welchem zuerst der Leib Christi hervorging und mit diesem die innerlich notwendige Quelle der Gnade. Denn Christus konnte kraft der Gottheit, die mit Ihm persönlich vereinigt war, die wirksame Gnade nicht verlieren. In Ihm sind wir alle ein Körper, als dessen Haupt Er dasht. In Ihm ist die wirksame Gnade immer mit Notwendigkeit und unverlierbar enthalten; und kraft der Einheit mit Christo ist die Folge für die ganze von Ihm erlöste und mit Ihm verbundene Menschheit 1. positive innere Möglichkeit für alle Menschen und Engel insgesamt, ihr ewiges Heil zu wirken, wie auch immer diese Möglichkeit in den verschiedenen Verhältnissen beschaffen sein mag; — 2. die heiligmachende Gnade in den getauften Kindern; — 3. der Anfang des Heiles im Glauben bei den Sündern. All dies gründet in der wirksamen Gnade in Christo wie im thätigen Princip; und ist Ver-

mögen, Möglichkeit, je nach den verschiedenen Verhältnissen und Lagen in den übrigen; zu allererst in Maria.

In ihr offenbarte sich bei der unbesleckten Empfängnis — und das ist der Unterschied zwischen ihr und allen anderen vernünftigen Kreaturen — zuerst thatsächlich der Beschluß der göttlichen Barmherzigkeit, die wirksame Gnade mitten in die Schwäche und Ohnmacht der sichtbaren Natur auszugießen, dadurch daß Gott die unverrückbare, in Ihm allein beruhende Festigkeit, welche der Natur der wirksamen Gnade eigen ist, sichtbar vorstellte im Leibe des Eingeborenen, im Tode des ewigen fleischgewordenen Wortes; ist doch nichts im Sichtbaren so stark und unverrückbar wie der Tod — fortis sicut mors dilectio — und nichts so unsägliche Liebe wie die göttliche Natur. Mit Rücksicht darauf, nämlich auf den Tod und die Verdienste Christi, ward Maria unbesleckt empfangen und ihr Sohn goß zuerst in sie aus die Schätze der heiligmachenden Gnade.

Aus der wirksamen Gnade kann somit nur Gutes fließen; denn ihr Princip ist das reine Gute. Es fließt aus Christo zudem in alle Menschen die Möglichkeit des Heiles; denn seine Liebe, die Liebe des ewigen Wortes, umfaßt notwendig alle Geschöpfe je nach deren Seinsstufe. Freilich je größer die Ohnmacht, die Schwäche der Natur war, desto mehr offenbarte sich die göttliche wirksame Gnade. Aber das ist die Schwäche und Ohnmacht der Strafen, der Folgen der Sünde; nicht die Schwäche oder Ohnmacht der Sünde selber, wie Luther meinte. Je weniger gute Werke und je größere Sünden, desto reichlicher die Gnade. Um das so recht zu offenbaren und daß darin kein Irrthum vorwalte, hat der Herr gewollt, daß in Maria alle natürlichen Folgen und Forderungen der Erbsünde seien, nicht aber der Flecken der Sünde selbst; und gerade deshalb gab Er ihr die unvergleichliche Gnade der unbesleckten Empfängnis, auf daß alle Menschen die Möglichkeit gewännen, sich zu überzeugen, wie die Strafen und Folgen der Sünde, die *reliquiae peccatorum*, in Gottes barmherziger Gerechtigkeit dazu dienen, daß man das Antlitz Gottes einstmal schaue — *in reliquiis tuis praepraeparabis vultum eorum*.

Die Sünde ist in keiner Weise eine Folge der Gnade; in keiner Weise verursacht durch den Mangel an Gnade. Die Sünde hat zur Folge den Mangel der Gnade. Der Sünder fällt, indem er bewußterweise sein Begehren auf ein dem letzten Endzweck seiner eigenen Vernunft nach nicht entsprechendes Gut endlos, soviel dies von ihm abhängt, richtet; indem er fern ist von jenem letzten Endzweck, den er kraft der in seinem Beginne ihm bereits angebotenen und verliehenen Gnade in der Gewalt hatte. Er beraubt sich selber dieser Gewalt; und Gott zeigt zum Schrecken, zum Vesseln aller die schauerlichen Folgen dieses Verlustes, wenn er die thatsächliche Wirklichkeit des sündigen Aktes zuläßt.

Nur in dem einen Falle könnte dies behauptet werden, daß Gott mit beitrage zum sündigen Akte als sündigen, daß eine Ermahnung oder Strafe des Sünders unnütz sei, daß es nicht nütze zu beten zc.; wenn nämlich Gott nur in differente Gnaden anböte, und die Entscheidung über deren Wirksamkeit und Unwirksamkeit absolut dem geschöpflichen Willen überließe. Denn wenn es dem letzteren überlassen ist, wenn dies seiner Natur zusteht, die Gnade anzunehmen oder nicht; so kräftigt der Herr offenbar dieses Recht, wenn Er seine Gnade giebt. Und wird dann gesündigt, so wird mit einem Willen gesündigt, dessen Recht zu Ja oder Nein der Herr selber durch die Natur geschaffen und durch die Gnade gestärkt hat.

Man halte nicht Adam entgegen, der den göttlichen Beistand erhielt, damit er beharren könne, wenn er wolle. Denn das war kein Wille, der von Natur das gleiche Recht hatte, anzunehmen oder abzuweisen den göttlichen Beistand. Der letztere war ihm vielmehr mit der Natur zugleich gegeben und zwar nicht für eine beliebige Willensentscheidung, für Ja oder Nein; sondern ganz bestimmt, um zu beharren. Beharrte er nicht, so fiel Adam damit nicht nur von der göttlichen Gnade, sondern vom Zwecke seiner Natur, d. h. von seiner eigenen natürlichen Vollendung, ab.

Weil eben die aus sich wirksame Gnade, welche den Willen zum guten Akte hindrängt, durch und durch, ihrer Natur und ihrer inneren Wesenheit nach von vornherein es ausschließt, daß Gott irgendwie zum Bösen beitragen könnte, sind jene Väter am entschiedensten in der Abweisung dieses Irrthums, die am entschiedensten eintreten für die innere Wirksamkeit der Gnade. Denn ist eine wirklich aus sich heraus wirksame Gnade da, dann sind auch wahre lebendige Vermögen da, die aus ihr fließen und ihrerseits thätig sind; dann ist ein wahres lebendiges Können da mit Rücksicht auf den Besiz des letzten Endzweckes; — und folgerichtig giebt es dann eine wahre, einzig den Sünder als erstes Princip der Sünde bedingende Schuld, denn er konnte und that es nicht. Das Können oder Möglichsein ist da vollständig von Gott getrennt, der keinerlei Können oder Möglichsein seinem innersten Wesen nach in sich schließt. Es genügen außer den bereits erwähnten die zwei folgenden Väter:

So sagt Fulgentius (1. ad Monimum 19.): „Urheber kann Gott nicht sein von einer Sache, deren Rächer Er ist“ (Illius rei Deus non est auctor, cujus est ultor). Augustin (3. de lib. arbitr. 16.): „Für das, was jemand nicht erhalten hat, schuldet er nichts; macht er aber nicht was er schuldig ist zu thun, so ist er mit Recht schuldig; er ist aber schuldig, wenn er empfangen hat sowohl den freien Willen als auch vollgenügende Kraft.“ Daß jemand die wirksame Gnade nicht erhält, insoweit diese den guten Akt als einen wirklich bestehenden hinstellt; dafür ist er nicht schuldig. Keine Kreatur hat dies erhalten, daß sie von ihrem inneren Wesen oder Möglichsein allein aus Wirklichkeit fordern kann. Dafür wird niemand bestraft, daß seine Sünde einzelne Wirklichkeit hat. Aber jeder hat vollauf das Vermögen empfangen, auf den letzten Endzweck gerichtet zu sein. Und diesem Vermögen, das er in seiner Gewalt hat, schuldet er es, daß in seinem Akte nicht der Wille von sich aus ohne Ende und ohne Genügen auf ein beschränktes Gut, also nicht auf den letzten Endzweck gerichtet sei. Im Bereiche des Vermögens reicht die Gnade vollauf und so, daß nichts hinzugefügt zu werden braucht, an den letzten Endzweck hinan. Wirklich ihn aber im Akte erreichen oder ihn thatsächlich besitzen, das ist entsprechenderweise mit keinem geschöpflichen Vermögen gegeben. Die Thatsächlichkeit liegt nicht im Wesen eines Vermögens; daraufhin erstreckt sich nicht sein Hinreichen oder Genügen.

Fassen wir zum Schluß noch das Ganze zusammen, indem wir die hauptsächlichsten Folgen der Gnade beschreiben.

Nr. 98.

Die Folgen der Lehre über die Wirkksamkeit der Gnade.

a) Keine Versuchung kann ohne die Gnade Gottes überwunden werden.

Dies bestimmt das concilium Arausianum (9. inter ep. August.): „Aus den gotteslästerischen Lehren der Pelagianer folgt notwendig, daß wir auch nicht beten dürfen: Führe uns nicht in Versuchung. Denn wenn dies in unserer Gewalt ist von Natur und in der natürlichen Kraft unseres freien Willens liegt, daß wir die Versuchungen besiegen; wer möchte da nicht auf den ersten Blick sehen, daß man unnützerweise dies von Gott erleshe, da wir durch das Gebet erlangen wollen das, was bereits durch die dafür geschaffenen Kräfte unserer Natur erreicht wird. Und der Herr sagte dann vergebens: Wachet und betet, daß ihr nicht eintretet in die Versuchung; es hätte genügt, daß Er sagte: Wachet, daß ihr . . .“ Das Nämlliche wiederholt das concilium Milevitanum (ep. 92. August.) Das concilium Arausianum II. lehrt ebenso (can. 9. et 14.): „Gnade Gottes ist es, wenn wir gute Gedanken haben (recte cogitamus) und unsere Füße behüten, daß sie nicht in Falschheit und Ungerechtigkeit wandeln (a falsitate et injustitia continemus). Keiner wird von irgend welchem auch noch so geringem Elende befreit außer wenn die Barmherzigkeit zuvor kommt.“

Papst Innocenz I. (ad concil. Carthaginiense): „Wenn nicht, auf Grund vieler Gebete erlesht, die Gnade Gottes in uns hinabsteigt, versuchen wir vergeblich die Irrtümer der irdischen Befleckung, des Fleisches und der Welt zu überwinden; denn nur Gottes Gnade allein kann machen und nicht der natürliche freie Wille, daß wir gewachsen seien dem Widerstande. Täglichen Beistand und täglich Heilmittel bietet sie, ohne die wir keineswegs die menschlichen Irrtümer besiegen können; denn es ist notwendig, daß wir, wenn wir durch Gottes Beistand allein siegen, ohne denselben unterliegen.“ Papst Jostinus schreibt (ad universos orbis episcopos): „Wo ist eine Zeit zu finden, daß wir seiner (Gottes) Hilfe nicht bedürften. Ihn muß man ansehen in allen Handlungen, in allen Angelegenheiten, daß Er behüte alle unsere Gedanken und beistehe allen unseren Bewegungen.“ „Niemand,“ so ausdrücklich Cölestinus (ad episc. Galliae), „mag er auch durch das Sakrament der Taufe erneuert sein, ist geeignet, um die Nachstellungen des Feindes zu besiegen und den Begierlichkeiten des Fleisches entgegenzutreten, wenn er nicht vermittelt des täglichen Beistandes Gottes die Beharrlichkeit im guten christlichen Leben erhalten hat.“

Deshalb kann Gregor der Große mit Sicherheit erklären (9. moral. 7.): „Wer sich allein überlassen ist, wird durch das leichteste Lüftchen jeder beliebigen Versuchung mit fortgerissen;“ und zum dritten Bußpsalm: „Notwendigerweise folgt, daß jeder Versuchung unterliegt, wer von Ihm, unserem Gotte, verlassen worden ist.“ Man mag nicht sagen, es sei hier bloß die Rede von schweren Versuchungen, leichtere könne der Mensch aus eigenen Kräften überwinden. Denn Gregor zumal sieht diesen Fall vor. Er erklärt (lib. 5. in Reg.), daß „Gott den auserwählten große Kämpfe manchmal bereitet, in denen sie überwinden; und dagegen erregt Er kleinere, in denen

sie unterliegen, damit sie unterliegend sich leicht aufrichten und daß die großen Siege sie nicht über sich selbst erheben.“ „Oft nämlich hat seine falsche Sicherheit denjenigen zu Boden gestreckt, den die Kämpfe mit großen Versuchungen nicht zu entmutigen vermochten“ (2. moral. 26.).

Derselben Meinung sind: Ambrosius: „Wer ist so stark, daß er keineswegs in der Versuchung bewegt wird, wenn der Herr ihm nicht Schützer ist“ (in ps. 41.); — Chrysostomus: „Es giebt Versuchungen, die nicht ertragen werden können. Welche? Alle, daß ich es auf einmal sage. Daß sie getragen werden können, hängt vom Winke Gottes ab“ (hom. 34. in 1. Cor.); — Augustin: „Dem bösen Geiste kann nimmer widerstanden werden außer durch den Beistand des heiligen Geistes“ (de grat. Christi 27.). „Ich sage nicht siegen; kämpfen können wir nicht einmal ohne die Gnade. Richtet Jener nicht auf, liegst du am Boden; leitet Jener nicht, fällst du“ (de verb. apost. 13.); — Bernarbus: „So oft du der Versuchung widerstehst, so oft du den Bösen überwindest, rühme dich nicht deiner eigenen Kräfte, frohlocke nicht in dir, sondern im Herrn“ (in octav. Paschal.); vgl. Thomas I., II. q. 109. art. 9., sermo 1. in Ps. 90., et sermo 6.).

Wie wäre es auch möglich, daß wir in der geringsten Versuchung aus eigenen Kräften siegen könnten, da bei Maria die Gnade aller Thätigkeit der Natur zuvorgekommen ist und diese ganz in all ihrem Thätigsein durchdrungen hat; wir aber unser Heil finden können nur in der Theilnahme an der Gnade Marias! Maria hatte vor Augen die Worte des Ps. 17 und 117: „In Dir werde ich aus der Versuchung herausgerissen werden; in meinem Gotte werde ich die Mauer (der Sinne) überschreiten. Man hat mich gestoßen und ich wäre gefallen, aber der Herr hat mich aufgenommen.“

b) In der gefallenen Natur kann der Mensch nicht Gott über Alles in wirksamer Weise lieben ohne Gnade.

Es folgt dies aus dem Gesagten. Denn wenn wir kein gutes Werk ohne die Gnade vollbringen, keine Versuchung überwinden können; so können wir um 1. weniger eine Thätigkeit entfalten, welche mit Recht die Erfüllung des ganzen Gesetzes genannt wird. Es wäre auch dann, wenn wir mit den Kräften der Natur wie auch immer Gott über Alles lieben könnten, der Anfang des Heiles in uns, wogegen Augustin sagt (2. ad Bonif. 2.): „Es ist auch nicht der Anfang von uns und die Vollendung etwa von Gott. Ist die Liebe aus Gott, so ist sie ganz aus Gott. Diese Thorheit wende Gott von uns ab, daß wir uns in seinen Gaben an die erste Stelle setzen und Ihn nach uns kommen lassen; denn seine Barmherzigkeit ist mir zuvorgekommen.“

Deshalb erklärt das concil. Carthag. can. 4.: „Beides ist eine Gabe Gottes: wissen was wir thun sollen und lieben daß wir es thun; — das Arausic. can. 25.: „Ganz und gar eine Gabe Gottes ist es, Gott zu lieben;“ — das Trident. sess. 6. cap. 6. can. 3.: „Wer sagt man könne ohne das zuvorkommende Einsprechen des heiligen Geistes, ohne seinen Beistand Gott lieben, wie dies erfordert ist, der sei im Banne.“ Offenbar aber liebt jemand Gott den Herrn, „wie dies erfordert ist“ (sicut oportet), wenn er Ihn über Alles liebt. Können wir also aus den Kräften der Natur Gott über Alles lieben, so wird uns Gott seine Gnade nicht versagen, „der da liebt die Ihn lieben.“ „Kein Gut ist unfruchtbar,“ sagt deshalb so oft Augustin. Ist in uns ein guter Anfang, so ist damit ohne Zweifel auch ein Verdienst verbunden; vgl. de praed. Sanctorum gegen die Semipelagianer.

Selbstverständlich kann Gott nicht als Urheber der Gnade über Alles geliebt werden kraft der Natur. Wenn also die Väter dies bekämpfen, daß Gott aus den Kräften der Natur mit ganzem Herzen, ohne Fehrl und ohne Täuschung geliebt werden könne, so meinen sie dies im Sinne des Pelagius, nämlich Gott als Urheber der Natur. Augustin sagt ausdrücklich (*de grat. et lib. arbit.* 18.): „Können wir jene Liebe haben auf Grund unserer natürlichen Kräfte, so haben die Pelagianer gefiegt; wenn diese Liebe aber, damit sie in uns sei, von Gott ausgehen muß, haben wir die Pelagianer besiegt.“ „Gott wird nicht geliebt,“ so im allgemeinen Augustin (15. *de verb. apostoli* c. 11.), „außer auf Grund Gottes“ (*Dens non amatur nisi de Deo*). Und ep. 107. ad Vitalem: „Den freien Willen, um Gott zu lieben, haben wir verloren durch die Größe der ersten Sünde.“ 11. *de civ. Dei* 25. lobt Augustin den Plato, „welcher der Überzeugung war, daß nur Gott der Urheber aller Naturen, der Verleiher des Verständnisses und der Liebe, kraft deren gut gelebt wird, sein könne.“ Natürlich kannte Plato nicht Gott als Urheber des Übernatürlichen.

Dem heiligen Augustin folgen Prosper (*ad collator.* c. 30. et 31.) und Thomas (I., II. q. 109. art. 3.). Und zwar ist da nie die Rede, daß man der Gnade erst bedürfe, um Gott lange und als Gegenstand der seligen Anschauung, also als Urheber des Übernatürlichen zu lieben; sondern einfach, um Ihn zu lieben. Es wäre ja auch ganz unstatthaft zu sagen, man könne Gott in einem einzelnen Akte lieben, aber nicht auf die Dauer; da die Akte, welche für denselben Gegenstand wiederholt werden, immer entsprechend leichter sind. Und was sollte es hindern, Gott als Urheber des Übernatürlichen ohne weitere Gnade zu lieben, wenn einmal der Glaube Ihn als solchen hingestellt hat; im Gegentheil ist es dann leichter, Gott zu lieben, da ja der Glaube nur mehr Schönheiten in Gott zeigt.

Dieser Irrtum beruht wieder auf diesem anderen, daß es einen selbständigen natürlichen Zweck für die vernünftige Natur überhaupt giebt, der mit natürlichen Kräften an und für sich erreicht werden kann. Es giebt freilich eine natürliche Liebe (II., II. q. 26. art. 3.) Gottes. Aber diese hat nicht als selbständigen Gegenstand Gott als den Urheber der Natur; sondern sie gründet sich auf die der Natur selber kraft deren Erschaffung gegebenen Güter, wie Thomas I. c. sagt. Diese natürlichen Güter jedoch weisen es von sich ab, einen positiven letzten Endzweck zu zeigen; sie zeigen, daß nichts in ihnen, daß kein natürliches Gut abschließender Zweck für den vernünftigen Geist ist; und auf diese Weise können sie den Geist vorbereiten für die Liebe Gottes. Selbst also in dem Zustande der unverkehrten Natur, war die natürliche Liebe Gottes über Alles nichts Anderes als die Neigung zu keinerlei beschränktem Gute als letztem Endzweck oder die Neigung zu jenem letzten Endzweck, dem alle diese beschränkten Güter dienen mußten, ohne daß dieser Endzweck selber als einzeln bestehendes Gut gekannt gewesen wäre. Und zu dieser natürlichen Liebe Gottes selbst bedurfte es des Anstoßes von seiten der Gnade, es bedurfte der Gnade als der Wurzel solcher Liebe. Im Stande der gefallenen Natur aber bedarf, wie I. c. art. 3. Thomas sagt, der Mensch auch für die innerliche Substanz, nicht bloß für den Anstoß (*auxilium Dei moventis*), des Aktes noch der göttlichen Gnade.

In die innerste Natur Marias eben trat die Gnade der unbefleckten Empfängnis ein; denn es war in der Natur nichts mehr Lebensfähiges mit Rücksicht auf den Endzweck. Im Innern der Natur richtete die Gnade

der unbefleckten Empfängnis die Ohnmacht auf zuerst im Willen und vermittelst des Willens in den übrigen Kräften nach und nach.

c) Der Mensch im Stande der gefallenen Natur kann nicht ohne besonderen Gnadenbeistand Gottes die Vorschriften des Naturgesetzes bewahren.

War eben gesagt worden, daß die gefallene Natur die Vorschriften des Naturgesetzes nicht aus reiner Liebe zu Gott beobachten könne (also quoad modum agendi); so wird jetzt hinzugefügt, daß sie auch nicht den Inhalt, die Substanz dieser Vorschriften ohne besonderen Gnadenbeistand bewahren könne. Das behauptet Paulus, der im Römerbriefe durch mehrere Kapitel hindurch nachweist, wie das Gesetz die Beobachtung der natürlichen Sittenvorschriften schwieriger gemacht, den Menschen mehr der Sünde unterworfen hat. So wiederholt er 2. Kor. 3.: „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig“, wo unter dem Geiste der Geist Christi zu verstehen ist. Er nennt zudem das Naturgesetz *ministrationem mortis et damnationis*. Ebenso Gal. 3.: „Wenn ein Gesetz gegeben worden wäre, welches beleben könnte (also zu dessen Beobachtung man die Kraft hätte), so wäre wahrhaft aus dem Gesetze die Gerechtigkeit.“ Und Hebr. 7. bezeichnet er das vorhergehende Gesetz als „schwach und unnütz“. „Das Gesetz nämlich,“ bemerkt Augustin (1. de peccat. mer. et rem. 11.), „konnte nur befehlen, nicht helfen;“ nicht daß das Gesetz selber schlecht und gottlos gewesen wäre. „Der Buchstabe tötet, weil er die Begierlichkeit vermehrt, wenn die Gnade nicht befreit“ (*Occidit augendo concupiscentiam, et iniquitatem praevaricatione aemulando, nisi liberet gratia*). Und er erklärt dies weiter durch das Beispiel des Wassers, dessen Ungefüm heftiger wird dadurch daß man selbem ein Hindernis entgegensetzt: „Das Gesetz ist gegeben, damit man nach der Gnade trachte; die Gnade ist gegeben, damit man das Gesetz erfülle; denn nicht war im Gesetze der Fehler, daß es nicht erfüllt wurde, sondern in der Klugheit des Fleisches; diesen Fehler sollte das Gesetz zeigen, die Gnade heilen,“ sagt Prosper sent. 44. Vgl. ebenso Fulgentius de verit. praed. 20.

Das Konzilium von Karthago verurteilte (ep. 90. Aug.) die Pelagianer deshalb, weil sie behaupteten, „darin sei die Gnade Gottes zu sehen, daß Gott so die Natur des Menschen eingerichtet und geschaffen hat, daß der Mensch kraft seines eigenen Willens das Gesetz Gottes erfüllen könnte; sei es daß dasselbe von Natur in die Herzen der Menschen eingezeichnet, sei es daß es aufgeschrieben worden sei“ (*In eo Dei gratiam esse deputandam, quod talem hominis instituit creavitque naturam, quae per propriam voluntatem legem Dei posset complere, sive naturaliter in corde scriptam sive litteris datam*).

Zudem schreibt Augustin (de gratia Christi 8.): „Bis zu dem Punkte ist etwas Anderes das Gesetz und etwas Anderes die Gnade, daß das Gesetz nicht nur zu nichts nützlich ist, sondern viel schadet, wenn die Gnade nicht beisteht. Dies erst ist der wahre Nutzen des Gesetzes, weil es diejenigen, die es der Schuld unterwirft, zwingt, ihre Zuflucht zu nehmen zur Gnade, damit sie befreit werden und damit sie Beistand finden, um die schlechten Begierlichkeiten zu überwinden. Es befiehlt vielmehr als daß es unterstützt; es lehrt, daß eine Krankheit da sei, aber es heilt nicht; ja eben deshalb weil nicht geheilt wird, nimmt zu die Krankheit.“

Wir haben hiermit genugsam den Schauplatz gezeigt, auf welchem die Erlösungsgnade ihre eigentliche Kraft entfalten wird. Wir wollen des-

halb die übrigen Folgen der Gnade und ihre Begründung in den Vätern aufsparen, bis wir die innere Natur und die Aufgabe der Erlösungsgnade geschildert haben. Sie arbeitet eben inmitten der Substanz, sozusagen der sichtbaren Natur; und sie arbeitet auf dem Fundamente des Todes d. h. der größten Ohnmacht. Denn sie ward, soweit es auf die Ausführung ankommt, vorbereitet in jener, in welcher zuerst die Nacht der tiefsten Schwäche vollständig durchdrungen worden war durch die Gnade. In Christo wird diese Nacht nicht mehr durch die Gnade allein getragen werden wie in seiner heiligen Mutter; da wird die zweite Person in der Gottheit Leid und Tod als Strafe und Folge der Sünde tragen, damit „wir einen festen Anker haben, der da hineingeht bis in das Innerste der Hülle“ d. h. der sichtbaren Natur in uns, wie der Apostel an die Hebräer schreibt.

Von unten, aus den Tiefen der sinnlichen Natur, werden da die von der Sünde geschlossenen Katarakten ausbrechen und wunderbar heilsame Wasserströme emporgießen, die in kaum zu ahnender Innigkeit sich vereinen werden mit den Wassern, die aus den Katarakten von oben her hervorbrechen. Alles wird überschwemmt werden von den Wassern der Barmherzigkeit des Ewigen; immer nach der Ordnung, die in der unbefleckten Empfängnis wie im ersten geschöpflichen Spiegel der göttlichen Weisheit vorgezeichnet worden.

---

## Dritte Unterabteilung.

### Die unbefleckte Empfängnis und die Erlösung.

Nr. 99.

„Ihre Fundamente sind in den heiligen Bergen.“ (Pl. 86.) Ganz eigenartig ist die glorreiche Empfängnis der Gottesmutter. „Ihre Fundamente sind in den heiligen Bergen.“ Die „Berge“ der menschlichen Natur, die hoch emporragen über alles Sichtbare bis tief in die Wolken des Endlosen, sind die rein geistigen Vermögen der Vernunft und des freien Willens. Bei allen übrigen bloßen Menschen bereiten die niederen Fähigkeiten der Sinne für die geistigen Kräfte die Nahrung vor. Inmitten der sichtbaren Welt ist ja die Wahrheit, an welcher die Vernunft sich ergötzt; inmitten der sichtbaren Welt findet der Wille die Güter, die ihm als Staffeln dienen zum Besitze des unendlichen Gutes. Das Auge muß zuerst sehen, auf daß die Vernunft über die Farbe urteilen und der Wille daran sich freuen kann. „Aufsteigen in das Herz“ muß es nach der Ausdrucksweise des Apostels, was naturgemäß geliebt wird. In Maria aber „stieg es vom ersten Beginne ihres Daseins an immer“ hinab, „was Gott denen bereitet hat, die Ihn lieben.“

„In den heiligen Bergen“ war der Beginn ihrer gnadenvollen Thätigkeit; denn Vernunft und Wille waren in Maria, ohne alle Vorbereitung im Fleische, mit der heiligen Liebe angefüllt. Vielmehr floß von da die Heiligung und Reinigung, die Teilnahme an der Gnade, in das Fleisch, bis daß dieses ganz durchgeistigt d. h. ähnlich wie der Geist durchaus der heiligen Liebe Gottes unterthan war. Und da „stieg herab auf die Erde von diesen heiligen Bergen aus das neue Jerusalem, die heilige Stadt vom Himmel, geformt vom Vater, von der ganzen heiligen Dreieinigkeit, geschmückt wie eine Braut sich schmückt ihrem Manne.“

Es floß da aus dem bis zu den heiligen Bergen miterhobenen Fleische der Jungfrau der Leib des menschengewordenen Gottes, der nun innerhalb der sichtbaren Natur die Grundlage werden sollte, auf dem die Menschen, ihrer eigenen sichtbaren Natur angemessen, auf den Staffeln des Sichtbaren nämlich, wieder emporsteigen zum Herzen Gottes, zur innigsten Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit. So ward die reinste Jungfräulichkeit in Maria der Weg zur Muttergotteswürde. Wie natürlich folgte diese der ganz einzig

dastehenden, nimmer für eine andere Kreatur erreichbaren heiligen Jungfrauschafft. Denn Maria war im höchsten Grade jene Jungfrau, von der Paulus schreibt: „Die unverheiratete Frau und die Jungfrau denkt an das, was des Herrn ist, daß sie heilig sei im Körper und im Geiste.“ In Maria „befruchtete,“ wie Bernardus schreibt, „der Geist den Leib, so daß die Jungfrau Mutter und zwar Mutter Gottes ward.“ Die Demut, mit welcher der Geist dem Einflusse der Gnade unterstand, fügte zur Jungfrauschafft hinzu die Fruchtbarkeit. Ganz und gar sollte die menschliche Natur der Person des Eingeborenen unterstehen, wie nur immer eine Natur untersteht der Wirksamkeit der eigenen Person und dieser angehört. Deshalb ward in Maria das Fleisch selber vorbereitet, daß es von Anfang an und ohne einen Augenblick endgültig maßgebenden Einfluß zu haben, wie dies bei allen anderen Menschen der Fall ist, untergeben sei in aller Thätigkeit nicht der bloßen natürlichen Vernunft, sondern unmittelbar der Gnade.

Von oben herab kam für die Seele Marias die Nahrung, damit da einst die Frucht und die Blüte hervorgehe, welche den Himmel selber, die göttliche Natur, in sich tragen und mit deren Duft Alles erfüllen sollte. Nun erscheint so recht die hehre Vorherbestimmung Marias. Die „Gnadenvolle“ war sie, damit sie werde die „Mutter aller Gnade.“ Kann sich Adam beklagen, daß der Herr zuließ die erste große Sünde? Wie sollte er; da diese Zulassung, so gerecht sie war, doch weit, unendlich weit von der Barmherzigkeit überragt wurde! Aus reinsten Güte hat Gott den Tod in die Welt treten lassen, damit die menschliche Natur, in unendliche Höhen über sich selbst erhoben, nun ein Fundament habe, welches nimmer wankt, damit der Tod selber Kraft werde über alle natürliche Kraft hinaus. In Christo und durch Christum ist Maria wahrhaft „Mutter der göttlichen Gnade“, *mater divinae gratiae*. Und mit vollem Rechte preist der heilige Tarasius den Glanz der jungfräulichen Gottesmutter, der allen anderen Gnadenglanz in sich schließt und von dem er ausgeht (*de praesent. Deiparae*).

„Mit welchen Lobeserhebungen sollen wir Dich überhäufen, o Maria! Du unbefleckte Jungfrau, Du Schmuß der Mütter, Du Glanz der Jungfrauen! O heilige Jungfrau und Mutter, Du siehest gebeneidet unter den Weibern; Du siehest gefeiert wegen Deiner Unschuld, Du, die Du den Stempel der Jungfräulichkeit trägst. Du bist die Sühnung des Fluches, den Adam verdient, Du bist die Lösung der Schuld Evas, Du, das reinste Opfer Abels, ausgewählte Erstgeburt der Gnade, unbefleckte Gabe. Du bist die Hoffnung des Enos, mit der dieser auf Gott vertraute und nicht beschämt ward; Du bist die Gnade, die Henoch empfangen und kraft deren er zum seligen Leben aufgenommen wurde. Du bist die Arche Noes und die Versöhnung des wiedererstandenen Menschengeschlechtes mit Gott. Du bist der strahlendste Glanz der priesterlichen Würde Melchisedechs. Du bist das zuversichtliche Vertrauen und der Glaube Abrahams an die ihm gewordene Verheißung. Du bist das neue Opfer Isaaks, Du das Emporsteigen Jakobs auf der Himmelseiter und der höchste Ausdruck der Fruchtbarkeit, die in zwölf Stämme sich ausbreitete. Du bist erschienen als Tochter Judas gemäß dem natürlichen Geschlechte, Du die Keuschheit Josephs und der Untergang des alten Aegyptens, nämlich der Synagoge der Juden; o Unbefleckte, Du bist das von Gottes Finger geschriebene Buch des Moses, des Gesetzgebers, in dem geschrieben ist das Sakrament der Wiedergeburt und das mit dem Finger Gottes in den Tafeln des Herzens eingeprägte Gesetz wie auf dem Berge Sinai thronend, wo das neue Israel von den

Ägyptern im geistigen Sinne befreit werden wird, wie das alte Israel in der Wüste mit dem Manna und dem aus dem Felsen herausgeschlagenen Wasser gesättigt worden ist; der Felsen aber war Christus, der aus Deinem Schoße hervorgehen wird wie der Bräutigam aus dem Zimmer. Du bist der aufblühende Stab Aarons; Du die Tochter Davids, umkleidet mit goldgestickten Gewändern und glänzend in mannigfachem Schmud; Du der Spiegel der Propheten und die Erfüllung der von ihnen geweissagten Dinge. Dich nannte in herrlicher Weissagung Ezechiel das verschlossene Thor, durch welches keiner unter den Menschen hindurchging, sondern einzig Gott allein, der auch den Verschluß behüten wird. Dich preist der vor allen wortmächtige Prophet Isaias als den Stab Jesse, von dem die Blüte Christus ausgehen und, nachdem er die Früchte der Laster von der Wurzel an herausgerissen, die Pflanzen der Gotteskenntnis in den Ader des Herzens säen wird. Auf Dich zeigte Jeremias, da er sprach: Siehe die Tage werden kommen, sagt der Herr; und ich werde mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, wie ich verheißen habe ihren Vätern; womit der Prophet ausdrückte die Antunft und die Geburt Deines Sohnes und die Völker der Heiden berief, daß sie Gott anbeten, bis von den äußersten Grenzen der Erde her. Dich erklärte Daniel, der Mann heiliger Sehnsucht, als den hochgewaltigen Berg, von welchem Christus, der Eckstein, sich loslösen und das Bögenbild der vielgestalteten Schlange zerstören und verderben wird. Dich ehre ich als das unbesleckte Lamm, Dich preise ich als Gnadenvolle, Dich besinge ich als die reine und fledenlose Wohnung Gottes. Und wahrlich, wo die Sünde überfloß, da floß über die Gnade. Durch ein Weib haben wir den Tod als Gewinn eingebracht, durch ein Weib wird der Herr Alles wiederherstellen. Durch die Schlange haben wir die Speise von bitterstem Geschmacke gekostet, durch den Herrn werden wir wiedererhalten die Speise der Unsterblichkeit. Die erste Mutter Eva hat den Raim geboren, den König des Reibes und der Bosheit; Dein einiger Sohn wird sein der Erstgeborene des Lebens und der Auferstehung. O unerhörtes Wunder! O staunenswerte Neuheit! O Weisheit, die keine Worte erschöpfend preisen können! Wir aber, das Volk Gottes, die gottgefällige Versammlung, die Kinder der Taube, die Nachkommen der Gnade Marias . . . wir rufen Maria zusammen mit dem Himmelsfürsten das wundervolle Ave, Sei gegrüßt, ehrfurchtsvoll und freudig zu. Sei gegrüßt, Du Frohlocken des Vaters, durch die bis zu den Grenzen der Erde Gottes Kenntnis geströmt ist. Sei gegrüßt, Wohnung des Sohnes, aus der dieser mit dem Leibe bekleidet ausging. Sei gegrüßt, unaussprechlicher Tempel des heiligen Geistes. Sei gegrüßt, heiliger wie die Cherubim. Sei gegrüßt, glorreicher wie die Seraphim. Sei gegrüßt, glänzender als die Sonne. Sei gegrüßt, strahlender als der Mond. Sei gegrüßt, Du mannigfaltiger Glanz der Sterne. Sei gegrüßt, Du leicht dahinschwebendes Wölkchen, aus dem die himmlische Gnade strömt. Sei gegrüßt, Du edler Preis der Propheten. Sei gegrüßt, gepredigt durch die Apostel auf dem ganzen Erdkreise. Sei gegrüßt, Du erhabenes Bekenntnis der Märtyrer. Sei gegrüßt, Du Ruhm der Patriarchen. Sei gegrüßt, Du höchster Schmud der Heiligen. Sei gegrüßt, Ursache des Heils der Sterblichen. Sei gegrüßt, König des Friedens. Sei gegrüßt, leuchtender Glanz der Mütter. Sei gegrüßt, Du Mittlerin für Alles unter dem Himmel. Sei gegrüßt, Wiederherstellung der Erde. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, der Herr ist mit Dir, der

da war vor Dir, der von Dir ausging und mit uns ist.“ „O wende,“ so sehen wir mit dem Propheten (Ps. 68.), „Dein Antlitz nicht ab von Deinem Sohne: weil ich in Trübsal bin, erhöre mich schnell.“ Wende Dein Antlitz, o Maria, nicht ab von Deinem Sohne, siehe zu Ihm für uns, damit wir in dem Dunkel unseres Geistes, in den Angsten unserer Seele, in der Tiefe unserer Bebrängnis Ihn, unseren Erlöser, Deinen Sohn, erkennen, in Ihm unseren Trost finden, Ihn zum festen, zum einzigen Anker unserer Hoffnung machen. O Jungfrau, führe uns zu Deinem Sohne, stelle uns vor Deinem Sohne, erlebe uns Erbarmen von Deinem Sohne, daß Er auf unsere Seele achtgebe und sie befreie, daß Er uns entreißt der Macht unserer Feinde. Er, Dein einziger göttlicher Sohn, wird seinerseits wieder in uns die Liebe zu Dir, die Anhänglichkeit an die Gnadenmutter vermehren; und so wird Dein Fundament nach und nach das unsrige werden, jenes Fundament, von dem gesagt ist: Ihr Fundament ist in den heiligen Bergen.

Es sind dies nicht mehr die gleichen Berge, die in der unbefleckten Empfängnis geheiligt worden sind; aber es sind die aus diesen fließenden, von diesen abgeleiteten Berge: nämlich die durch Christum geheiligte, die sinnlichen Kräfte tragende Natur.

Wir betrachten in den zwei folgenden Kapiteln 1. die Erlösungsgnade und die menschliche Natur; 2. die Erlösungsgnade und die sichtbare Natur im allgemeinen; — immer aber unter dem Lichte des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis.

## Erstes Kapitel.

### Die Erlösungsgnade und die menschliche Natur.

Da der dritte Teil der Summa noch nicht hier behandelt worden ist, so begnügen wir uns, um nicht vorzugreifen, den Geist auf dieses da zu erwägende Geheimnis vorzubereiten, indem wir zeigen, in welcher Weise die Erlösung mit der Erbsünde zusammenhängt und somit, wie die unbefleckte Empfängnis zur Wertschätzung und zur Liebe des Erlösers geleitet. Um diesen Zweck zu erreichen, untersuchen wir 1. das Wesen der heiligen Menschwerdung; 2. die Vorherbestimmung und die Gnade Christi.

#### §. 1.

#### Das Wesen der heiligen Menschwerdung.

Die Behandlung des Wesens der Menschwerdung schließt ein 1. die Erörterung, worin eigentlich die persönliche Einigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur besteht; 2. die Ursachen derselben; 3. deren Notwendigkeit.

Nr. 100.

Was unter der persönlichen Einigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur zu verstehen sei.

„Die Erhöhung der menschlichen Natur,“ so Augustin (de praed. Sanctor. c. 15.)<sup>1)</sup>, „ist in der heiligen Menschwerdung so hoch, so erhaben, daß keine weitere Stufe besteht, wohin sie noch höher hätte erhoben werden können; und ebenso stieg für uns die Gottheit so tief hinab, daß es nichts Tieferes gab, wohin sie hätte hinabsteigen können, als sie annahm die Natur des Menschen mit der Schwäche des Fleisches bis zum Tode am Kreuze.“ Der heilige Augustin erklärt nur die Worte Pauli (Ephes. 4.): „Daß Er aber aufgefahren ist, was ist dies außer weil Er zuerst niedergestiegen ist in die tiefsten Teile der Erde. Wer da niedergestiegen ist, Er selber ist es, der auch aufgestiegen ist über alle Himmel, damit Er Alles anfülle.“

Wollen wir in etwa erfassen, was unter der heiligen Menschwerdung zu verstehen sei, so können wir dies nur, wenn wir uns gegenwärtig halten die Tiefe, in welche die menschliche Natur hinabgestiegen ist durch die Sünde und aus welcher sie herausgeholt hat der Erlöser.

Was kann unter allen den verschiedenen Gattungsgraden, in welche der Schöpfer seine Werke abtufen wollte, tiefer stehen wie das Zwecklose! „Menschensohn!“ so spricht der Herr bei Ezechiel (15.), „was soll geschehen mit dem Holze des Weinstockes unter allen Hölzern, welche im Walde sind? Nimmt man etwa von diesem Holze, damit man daraus etwas schnitze; oder macht man daraus auch nur einen Pflock, um an selbem irgend welches Gefäß aufzuhängen? Siehe, dem Feuer ist es überliefert zur Speise: beide Teile verzehrt das Feuer und was in der Mitte ist, wird zu Asche; ist es nützlich zu irgend welchem Werke? Auch da es noch unverzehrt war, fand es sich nicht geeignet, um daraus etwas zu machen; um wie viel mehr wird, da Feuer es verzehrt hat, nichts aus ihm werden.“

Wie solches Holz war der Mensch geworden durch die Erbsünde: nutzlos, zwecklos stand er in der Natur. Das schwache Lüftchen erquickt, das Sandkörnlein widersteht, der Wassertropfen kühlt; — der Mensch mit seiner Vernunft, seinem freien Willen, seinen glänzenden Sinneskräften hat, von der Sünde getragen, keinen Zweck zu verfolgen, er bringt keinen Nutzen; eine vom Weinstocke der Gesamtnatur losgelöste Rebe ist er, nur zum Verfaulen geeignet, dem Verbrennen allein zueilend. Glänzender Herrscher der Natur war er. Unter ihm eilten die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, die Tiere am Erdboden heran, um seiner Leitung und dadurch jener der ewigen Weisheit teilhaft zu werden; unter ihm sammelten sich die Meere und Flüsse, die Sonne, der Mond und die Sterne, die Riesen des Waldes und das saftige Grün der Wiesen, die Berge und die Thäler, die frischen Quellen und der heitere Sturzbach, um alle in ihm „von der Herrlichkeit Gottes zu erzählen“ und „anzufünden

<sup>1)</sup> Naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio est, ut quo attolleretur altius non haberet: sicut pro nobis ipsa Divinitas quousque se deponeret humilium non habuit, quam suscepta natura hominis cum infirmitate carnis usque ad mortem crucis.

die Werke seiner Hände.“ „Der Tag kündete in ihm dem Tage und die Nacht zeigte an der Nacht“ das Alles leitende und schaffende Wort der Liebe des Ewigen. Wie herrlich stand er da, er, zu dem der Herr gesprochen, „daß er herrsche über die Fische des Meeres, die Vögel am Firmamente, über die ganze Erde.“ Die Welt war sein Königspalast, die Weisheit Gottes seine Nahrung, die reinen Engel seine Freunde. Die rechte Vollendung gab erst der Mensch dem sichtbaren All, das in ihm und durch ihn zu seinem Besten, zu Gott, hindurchdrang.

Und was ist der Mensch jetzt? Das Leiden der ganzen Schöpfung. Sie zieht sich vor ihm in bitterem Wehe zurück. Wo er hinkommt, weiß er nur zu zerstören. Herrlich blühen die Felder, in kostbarstem Blumenschmuck prangen die weiten Auen, fröhlich singen zu Gott dem Herrn ihre Lieder die buntgefiederten Sänger, voll Lust kreist der Adler hoch in den Lüften und versenkt seinen festen Blick in die Sonne, voll brennender Sehnsucht durchleuchtet der Hirsch das Heim des Waldes, um den lebendigen Wasserquell zu finden. Wie schön, wie prachtvoll ist die jungfräuliche Natur, wie erhebend selbst in ihren Schrecken, die am Ende immer wieder neue Lust und neue Freude zur Folge haben — —, so lange der Mensch nicht hineintritt.

Mit seinem Auftreten scheint die herrliche Natur das Trauerkleid anzulegen. Er erscheint da nicht mehr, um zu ordnen, um jener Beistand zu sein, den der Schöpfer mit Vernunft begabt hat in der Leitung des All; nicht mehr, um sich reinen Herzens zu erfreuen an der Schönheit der Geschöpfe Gottes und sie emporzutragen zu Gott. Rein; nur haben will er, nur besitzen will er, nur sich sieht er als Mittelpunkt des Sichtbaren an. Und thäte er dies nur auf Grund seiner Vernunft, es würde noch Alles gut werden. Aber eben darin liegt das Uebel und das Verderben, was von ihm ausgeht und sich wie ein Pesthauch auf die Schöpfung legt, ihr ebenfalls ausprägend den Charakter des Zwecklosen, des Unnützen; daß der Mensch nur an den Augenblick denkt. Was ihm für jetzt, oder vielmehr was seinen äußeren Sinnen so vorkommt, das will er haben; und er will es ruhelos, endlos haben; im nächsten Augenblick, kaum hat er etwas, will er mehr, will er Anderes haben. Er zerreißt die Schöpfung, die als Ganzes ihm und seiner Vernunft vom Schöpfer überantwortet worden. Denn dadurch daß er etwas endlos begehrt, was in der vorliegenden Wirklichkeit beschränkt ist, verachtet er dessen Gegenteil. Wer nach sinnlichem Vergnügen endlos begehrt, verachtet seine Gesundheit, verachtet seinen rechtmäßigen äußeren Besitz; und wer endlos Geld sich ersehnt, haßt die erlaubte sinnliche Freude, welche ja den Verlust von Geld nach sich zieht.

Unbewußt stiehen die Geschöpfe vor dem Menschen; denn sie wollen nicht zerrissen werden. Ihre Vollendung ist der Friede; das eine vollendet vernunftgemäß das andere. Die Geschöpfe hassen ihre Zerstörung. Keine größere Demütigung, keine tiefere Erniedrigung für den Menschen, wie das Wort des Herrn: „Siehe, den Schrecken vor euch habe ich auf Alles gelegt.“ Der Schrecken bedeutet Haß, der Schrecken bedeutet Flucht. Liebe sollte der Mensch finden in der Kreatur, Liebe, wie Gott sie den Geschöpfen eingestößt; nach harmonischen Gesetzen sollte Adam „das Paradies der sichtbaren Welt behüten;“ ein jedes Geschöpf sollte er so gebrauchen, daß der vernunftgemäße, weise Gebrauch keines anderen ausgeschlossen war; — und die Natur flieht vor ihm. Unnütz ist der Mensch geworden; wohin auch immer er kommt verwüftet er anstatt zu pflanzen, zerstört er anstatt zu

bauen; säet er Thränen und Schmerz anstatt Freude zu verbreiten und sich selber am meisten darin zu freuen, daß sich das Andere freut.

Tiefer kann keine Frucht fallen als wenn sie „faul“ wird. Sie dient dann zu nichts mehr. Sie wird fortgeworfen. Ist man die Frucht, so vergeht sie wohl auch; aber sie nährt dann, sie entspricht ihrem Zwecke. Wird sie faul, dann ist sie zu nichts nütze; und der üble Geruch des Verfaulens verbreitet sich auf Anderes, sie steckt an und macht ungenießbar das Ubrige. In diese Tiefe stieg das „Wort Gottes“ hinab. „Du weißt,“ ruft der Prophet aus, „meine Schande und meine Beschämung: Du weißt meine Ehre.“ (Ps. 68.) O, wahrlich! Der Sohn Gottes, dessen Hände „gebildet hatten den Menschen“; Er, „der dem Menschen selber das Wissen und Erkennen giebt;“ Er „kannte unsere Schande; Er wußte ebensogut unsere Ehre.“

Welche Schande, welche Ehre? Schrankenlose Schande ist es für den Menschen, daß er die glänzendsten Vermögen, auf das Unendliche unmittelbar gerichtete Kräfte erhalten hatte und daß diese Vermögen und Kräfte rein aus Schuld des Menschen unthätig daniederliegen, anstatt zu herrschen in dem menschlichen Thätigsein. Schande ist es, daß der menschlichen Natur der denkbar erhabenste Zweck innewohnt und sie trotz der über ihre Mittel hinausgehenden Kraft, die ihr aus reiner Güte Gott geschenkt hatte, diesem Zwecke rein weil sie so wollte den Rücken lehrte; um Engelspeise zu genießen war sie gemacht und sie wandte sich zu den Trogen der Säue, um deren Nahrung zu teilen und „sie bekam diese Nahrung nicht einmal.“ So hoch war ihr Zweck, daß keine in den Grenzen der Natur eingeschlossene Kraft ihr denselben schenken konnte; sie aber wandte sich ab von Jenem, der allein sie endgültig befeligen konnte. Gott hatte ihr einen solch unaussprechlich erhabenen Zweck als Mitgift für ihre Erdenlaufbahn mitgegeben, damit sie gleichsam gezwungen sei, nicht nach den elenden Erdengütern auszufchauen, sondern sich nur immer an Ihn, an den Besitzer selber aller Kräfte, in Liebe zu wenden; sie aber „schlug aus wie ein junges Füllen“; „sie erschien sich selber als sattgeworden“ und verachtete den Geber.

Das ist Schande; und das ist ewige Schande für den Menschen. Schande nach allen Seiten ist es. Die ganze sichtbare Natur um ihn herum sprach ihm von Gott. In ihm selbst erscholl Alles übertönend die mächtige Stimme der Vernunft. Es waltete in ihm der freie Wille, der ihn von Natur aus abzog von Allem, was nicht unendlich ist. Welche Thorheit, welche Demütigung, daß der Mensch trotzdem so tief fallen konnte. Wie kann der Mensch sich nun noch auf seine eigene Meinung, auf seinen Willen verlassen, wenn er diese Kräfte damals überhörte als wie mit Donnerstimme sie ihm seine Pflicht zuriefen; nun, da er so weit gekommen, daß ihm die Leidenschaft kaum noch Gehuld und Muße läßt, um zu unterscheiden die sanfte und ruhige Stimme des vernünftigen Geistes.

Schande ist es für den Menschen, daß er voll und ganz die Kräfte hatte, um sein Glück, um Reichtum, Macht, Freude in unendlicher Fülle zu finden und daß er dies Alles wußte; — daß er aber diese Kräfte nicht gebrauchen wollte. So wäre es eine Schande für einen Bettler, das Dokument erhalten zu haben, wonach reiches Erbe sein Anteil ist; und dasselbe in sinnlosem Leichtsinne zu verlieren.

Aber Gott, der „diese unsere Schande und diese unsere Beschämung weiß,“ „Er weiß auch unsere Ehre.“ Behalten wir nur und prägen wir uns immer mehr ein die Lehre, welche Thomas bei der Erklärung der

Ursünde gegeben hat. Nicht in sich, in ihrem Vermögen, ist die Natur in uns geschwächt worden; es bleibt ihr der hohe Zweck, der ihr kraft der Vernunft vorgezeichnet ist. Sie ist geschwächt worden in ihrer Beziehung zum entsprechenden Thätigsein. Nicht in sich, in ihrem natürlichen Vermögen, ist die Vernunft geschwächt worden; es bleibt ihr die Richtung auf das Wahre ohne Schranken und ohne Ende. Aber Hindernisse stellen sich zwischen sie und den Gegenstand; die sinnliche Thätigkeit dient nicht mehr durchaus der Richtschnur der Vernunft; die letztere kann kaum mehr durchdringen bis zur einfachen, ungemischten Kenntniß des Wahren. Nicht in sich, nicht in seinem natürlichen Vermögen, ist der Wille geschwächt worden; es bleibt ihm die Richtung auf das Gute. Aber Hindernisse stehen zwischen ihm und diesem Gegenstande, die Leidenschaften, welche ihn zu sich ziehen, ehe das Gute im Allgemeinen sich so recht geltend gemacht hat.

Nur für das zweckgemäße Thätigsein ist die Natur im Menschen und deren Kräfte tot. Die der Natur und ihren Vermögen innewohnende „Ehre“ aber zeigt sich nur um so mehr unberührt in der Ruhelosigkeit, im inneren Streite, in der mühsalvollsten Arbeit, welche die Leidenschaft dem Menschen macht. Diese „Ehre“ kennt Gott; diese Ehre, welche unsere Natur und unsere geistigen Vermögen besitzen; auf sie als etwas von Ihm Geschaffenes blickte Er, da Er sich entschloß, selber Mensch zu werden. Wegnehmen wollte Er von uns die Schande, uns vor Augen stellen unsere eigene Ehre; denn „da der Mensch in Ehren war, hat er es nicht verstanden; er ist geworden wie das unvernünftige Tier und ist ihm ähnlich geworden.“

Da durfte aber das ewige Wort nicht in der Weise eins werden mit dem Menschen, daß Es eine und dieselbe Natur des Menschen, ein Bestandteil derselben würde; wie die Vernunft z. B. zur menschlichen Natur gehört oder das Gehör oder das Herz und Ähnliches. Denn das wäre nichts Anderes gewesen als mit zur Tiefe gezogen werden und nicht hätte es mit sich gebracht ein Hinabsteigen in die Tiefe, um die Natur zu reinigen und zu heiligen. Sowie nämlich die Seele selber, obgleich dem Wesen nach geistig, der Schuld theilhaftig wird, soweit der Natur, die von der Fortpflanzungskraft abhängig ist, der freie Lauf bleibt; so hätte auch die zweite Person in der Gottheit an der natürlichen Beschaffenheit der Natur Anteil nehmen müssen, wäre sie als ein Zustand oder solch ein Bestandteil zur Natur hinzugetreten.

Die unbesleckte Empfängnis bildet da das ausdrücklichste Wahrzeichen. Der Natur blieb da der freie Lauf; und doch war die Seele frei von allem Flecke. Denn nicht auf dem Wege der Natur ließ sich in dieser Seele die heilige Gnade nieder; sondern „intuitu meritorum Christi,“ d. h. auf einem anderen Wege, nämlich vermittelt der Person. Und so konnte, da hier ein anderes Princip in Frage kam, diese Gnade sogleich vorbringen zur Natur, nicht um dieser angepaßt zu werden, sondern um dieselbe sich selbst anzupassen und ähnlich zu machen, sie zu reinigen und zu heiligen.

Zudem handelte es sich nicht um die Natur und deren Kräfte an sich, sondern um deren Beziehung zum zweckgemäßen Thätigsein. Die Natur und deren Kräfte waren der natürlichen Richtung des inneren Vermögens nach nicht geschwächt. Da war nichts Mangelndes, was ausgefüllt werden konnte oder sollte. Es bestand da kein Platz für eine andere Natur. Es hätte ja, wäre zur inneren Natur des Menschen ein weiteres Vermögen, eine weitere Kraft hinzugetreten, nicht mehr

die menschliche Natur bestanden. Füge ich zum Sinnlichen das vernünftige Moment hinzu, so besteht nicht mehr die Natur des Thieres; letztere ist zur Natur des Menschen geworden. Ebenso wäre, wenn das göttliche Wort zur Natur des Menschen getreten sein würde, um als eine einige Natur mit ihr zu bestehen, keine menschliche Natur vorhanden gewesen; sondern eine andere, von der menschlichen verschiebene. Nicht also die menschliche Natur, wie sie von Adam kommt und in Adam war, würde erlöst worden sein, sondern eine fremde.

Diese Natur an sich ist sobann immer im Bereiche des Bestimmbaren; der Mensch gleichwie der Engel bedient sich seiner Natur als eines Werkzeuges, um zum Zwecke zu gelangen, um sie dem Zwecke gemäß zu bestimmen und in Thätigkeit zu setzen. Dies aber kommt keiner göttlichen Person zu, daß sie im Bereiche des Bestimmbaren sei oder zu einem ihr an und für sich fremden Zweck hin in Thätigkeit gesetzt werde. Es kommt ihr vielmehr im Gegenteil zu, daß sie bestimmt, daß sie in Thätigkeit setze. Das in Thätigkeit setzende Princip im Menschen aber ist der Charakter der Person; actiones sunt suppositorum. Also war es gar nicht möglich, daß der Herr sich als etwas weiter Bestimmbares mit der Natur zu einer Einheit verband. Zumal bestand eben die Erbsünde darin, daß die Natur und deren Kräfte für das zweckdienliche Thätigsein ohnmächtig war und zwar aus eigener Schuld. Es mußte also beim Princip des Thätigseins der Erlöser einsetzen und von da her die ganze menschliche Natur zum zweckgemäßen Thätigsein wieder befähigen.

Dies führt auf eine andere Seite des Verständnisses der heiligen Menschwerdung. „In Ewigkeit,“ so spricht der Psalmist die diesbezügliche Lehre aus, „o Herr, verbleibt Dein Wort im Himmel. Von Geschlecht zu Geschlecht Deine Wahrheit: Du hast die Erde gefestigt auf starkem Fundamente und sie bleibt stehen.“ Was war denn wiederherzustellen? Die Heiligkeit der menschlichen Natur, wie sie in der heiligmachenden Gnade ihres natürlichen Hauptes ihre ständige Wurzel gehabt hatte. Das war ja die eigentliche Urgerechtigkeit; und davon hing die Natur der Schuld ab, daß alle Menschen im unsterblichen Adam stets mit der Wurzel der Untermüßigkeit des niederen Theiles unter den höheren verbunden geblieben und somit immer gerecht geboren worden wären. Die Fortpflanzungskraft war ja als eine der menschlichen Natur innewohnende Kraft geregelt in Adam durch die Vernunft, resp. durch die Gnade; und somit konnte von Adam nur ein der Stimme der Vernunft, resp. der Gnade, unterworfenen Zeugen ausgehen. „Von Geschlecht zu Geschlecht strömte da die Gerechtigkeit“ und „fest war gegründet die Erde“ der Menschnatur in der Gnade des unsterblichen und keiner Schwäche der Natur unterworfenen Adam.

Dies also mußte in Christo wiederhergestellt werden. Es konnte Solches aber, da das Princip der Natur durch und durch in Adam verberbt war, nicht anders geschehen als daß eine solche Person mit der Natur verbunden ward, welche die Alles, nicht mit Notwendigkeit sondern mit freier Liebe, umfassende Natur in sich enthielt, mit derselben dem Sein nach identisch war. Einer solchen Person wohnte eine unbegrenzt mittheilende Kraft inne, wie ja die göttliche Natur reine Liebe ist. Und während hier auf Erden die Person ihrem Wesenscharakter nach trennt und das Princip der Trennung ist durch das einzelne Fürsichbestehen; so ist in Gott dadurch die Person einzelnes Fürsichbestehen, weil die eine der

anderen dieses einzelne Fürsichbestehen als solches, nämlich seinem ganzen einen ewigen Sein nach, mittheilt.

Wenn also das Menschengeschlecht im Haupte, was Adam war, geeint gewesen ist und, hätte Adam beharrt in dessen heiligmachender Gnade, in ihm die Wurzel hatte für die natürliche Gerechtigkeit aller Menschen auf Grund der natürlichen Fortpflanzungskraft; — so war Christus seiner göttlichen Person nach Haupt des Menschengeschlechtes kraft der allumfassenden, mit der göttlichen Natur notwendig gegebenen Liebe. Und auf diese Weise ward wieder eine Natur und somit etwas innerlich Notwendiges, Grund und Wurzel der Gnade und Gerechtigkeit für alle Menschen; nur daß diese Gnade und Gerechtigkeit um so fester und höher war wie die erstgenannte, je fester und höher die göttliche Natur ist wie jede, wenn auch durch die Gnade gehobene, menschliche Natur. Nicht freilich ward die göttliche Natur an sich verbunden mit der menschlichen; nicht die göttliche Natur nahm Fleisch an, sondern eine göttliche Person. Aber vermittelt dieser Person ward die göttliche Natur selber unabänderlich verbunden mit der menschlichen, wie etwa wenn eine Mauer weiß gemacht werden soll, damit notwendig der Mauer auch eine neue Eigenschaft hinzuwächst. Die neue Eigenschaft wird von der Mauer getragen auf Grund dessen, daß sie weiß geworden. Nicht hatte man die Absicht, zur bestimmten Mauer einen neuen Zustand treten zu lassen, sondern weiß sollte sie werden; aber daß dies ein neuer Zustand ist, folgt notwendig und unmittelbar der weißen Farbe.

So war der ganzen Menschennatur in Liebe zuvorgekommen die Person des ewigen Wortes: jener einzelnen menschlichen Natur, die von ihr in persönlicher Einheit festgehalten wurde, in der Weise wie die Person in jeder vernünftigen Natur allem Thätigsein vorausgeht; der ganzen Menschennatur in allen Menschen, insofern das thatsächliche Sein, der Inhalt sozusagen der göttlichen Person die Alles umfassende Liebe, die göttliche Natur, der Gegenstand des seligen Anschauens und somit der Endzweck der gesamten menschlichen Natur ist. Auch für die Festigung der Engelnatur war diese Einigung der Menschennatur mit der zweiten Person in der Gottheit insofern maßgebend, als die Engelnatur ihre Thätigkeit nach außen hin richtet auf die sichtbare Natur. „Der viele Söhne in die Herrlichkeit geführt hatte,“ sagt deshalb Paulus vom Erlöser mit Bezug auf die Engel (Hebr. 1.), und: „Alle (diese heiligen Geister) sind dienstbereite Geister, in den Dienst gesandt wegen derer, die das Heil ergreifen“ (Hebr. 1.).

In Maria war diese Einigung vorbereitet durch die heilige unbefleckte Empfängnis, welche zuvorkam allem Thätigsein der Natur in ihr. Aber diese Gnade unterschied sich von der hypostatischen Einigung mit Rücksicht auf die innere Kraft 1. dadurch, daß ihr keine innere Notwendigkeit innewohnte, als ob Maria nicht hätte abfallen können; 2. daß sie nicht die Gesamtnatur des Menschen, d. h. die Natur an sich, soweit sie sich in allen Menschen findet, irgendwie umfaßt, sondern nur jene Menschen, die aus freier persönlicher Entschliebung zu Maria ihre Zuflucht nehmen und die anderen erst insofern die Muttergotteswürde, also die innigste und an Rang erste Verbindung mit Christo daraus hervorgeht.

Daraus folgt schließlich, daß die Menschwerdung des Herrn aller guten Thätigkeit der Menschennatur in allen Menschen zuvorkommt vom Beginne der Zeiten an. Denn das wirkliche Thätigsein hängt in erster Linie ab von der Person, während das Vermögen thätig zu sein von der Natur als solcher abhängig ist. Die Quelle aller guten Thätigkeit

also muß jene Person sein, welche in sich mit Notwendigkeit auf alle Menschen sich erstreckt; da jegliches Zufällige, jegliches Anteilhaben sich zurückführen läßt auf etwas entsprechend Notwendiges. In Christo war das Band, welches die menschliche Natur mit der göttlichen verknüpfte, ein innerlich notwendiges und kraft dieser einzig dastehenden Notwendigkeit ein freies. Also muß alle Verbindung der Menschnatur mit der göttlichen durch die Gnade und durch die Herrlichkeit auf diese hypostatische Einheit zurückgeführt werden; wie alles Erleuchtete auf das Licht, alles Warme auf das Feuer, was ja dem Wesen nach warm ist, resp. leuchtet. Es erscheint damit sonach kraft der Menschwerdung dies absolut ausgeschlossen, daß die heilige Gnade, an sich betrachtet, erst von Anderem her bestimmt und damit in entscheidender Weise wirksam werden könnte. Niemals ist die Gnade mit Beziehung auf die natürliche Kraft des Willens bestimmbar, ihre Wirksamkeit erwartend von der Natur her. Sie ist nur bestimmbar mit Rücksicht auf eine andere Gnade, insoweit sie als Zustand, also besonders als heiligmachende Gnade, eins geworden ist mit der menschlichen Natur und somit deren Seinsweise sich anbequemt hat. Nur durch den einen Mittler, Christus, wird den Menschen Gnade und Heil. Dieser eine Mittler aber umfaßt in höchster göttlicher und somit in einer von vornherein wie Er will bestimmenden Liebe alle menschliche Natur, in welchem Menschen auch immer eine solche Natur ist. Also ist für die Menschen — das ist mit dem Geheimnis der Menschwerdung unabweislich gegeben — die höchste bestimmende Kraft, die niemals an sich allein betrachtet gegenüber der Natur indifferent sein kann, die heilige wirksame Gnade.

„So tief hat sich Gott in der Menschwerdung erniedrigt,“ sagte oben Augustin, „daß er tiefer nicht hinabsteigen kann.“ Und Paulus: „Er selber ist aufgestiegen, der da früher hinabgestiegen war in die tiefsten Teile der Erde.“ Ist Gott deshalb so tief hinabgestiegen, daß Er ähnlich würde solcher Tiefe, oder damit solche Tiefe Ihm ähnlich würde? Hat die Tiefe Ihn hinabgezogen, oder will Er die Tiefe hinaufziehen? Wird das Erste gesagt, so ist keine Einigung in der Person da, keine hypostatische Einigung. Soll Gott ein Teil der Natur sein und somit dieser Natur im Menschen sich anbequemen, wie die weiß: Farbe sich anbequemt der Mauer und deren Seinsweise, wie das Vernunftvermögen sich anbequemt der Seinsweise der menschlichen Natur; dann mag man Recht haben, von einer indifferenten Gnade Christi zu sprechen, die da erst wirksam wird durch den natürlichen Willen, die da nicht diesen letzteren in Thätigkeit setzt und das Wollen macht, sondern die dem freiwilligen Thätigsein und dessen bestimmender Kraft untersteht.

Will man aber im heiligen Glauben festhalten, daß die Person allein in Christo die Einigung herstellt zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen Natur; und zwar dieselbe Person, die ihrem persönlichen Charakter gemäß die göttliche Natur als Natur, d. h. als reinste Bestimmtheit und Thatsächlichkeit durchaus trennt von der menschlichen Natur als Natur, d. h. als reinste Bestimmbarkeit, und die somit die letztere ebensogut erhebt, wie sie die erstere mit Rücksicht auf deren bestimmende und bethätigende Kraft mitteilt; — so darf man gar nicht mehr daran denken, daß die Gnade irgendwie von anderer Seite her irgend welche Bestimmung, Bethätigung u. dgl. erhält; sondern sie ist eben als rein aus sich bestimmende Kraft der Ausfluß der göttlichen Natur, vermittelt deren die menschliche Natur der Zwecklosigkeit und dem Mangel an naturentsprechender

Vollendung und Bestimmung entrisßen und zu einem dem letzten Zwecke als der Teilnahme an der göttlichen Natur angemessenen Thätigsein geführt und bestimmt wird.

Die zweite Person in der Gottheit hält, menschengeworden, eben selber die göttliche Natur als Natur getrennt von der menschlichen, wie sie in der Dreieinigkeit die Person des Vaters von der des heiligen Geistes getrennt hält kraft der ganzen einen göttlichen Natur, die in ihr ist, so daß der Vater der wirklich eine Gott ist ebenso wie der Sohn und der heilige Geist, und daß trotzdem der Vater nicht der Sohn und nicht der heilige Geist ist. Die zweite Person hält, menschengeworden, die göttliche Natur als reine Kraft, als reine Bestimmtheit, als reine Liebe fest; und erhebt zu sich die menschliche Natur aus der Tiefe der Tiefen, in der sie ruht, damit sie gekräftigt und bethätigt werde durch die göttliche.

Deshalb betonen dieses Verständnis der Menschwerdung die kirchlichen Autoritäten so sehr scharf: „Wir bekennen“ so das Konzil von Chalcedon, „den Eingeborenen Sohn Gottes in zwei Naturen, die miteinander nicht vermischt sind, die untrennbar und ungeteilt und unveränderlich miteinander verbunden sind, so daß jede ganz und unberührt als Natur für sich bleibt und niemals der Unterschied zwischen den zwei Naturen verwischt wird trotz der Einigung in der Person“ (Confitemur Filium Dei unigenitum in duabus naturis, inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum, propter unionem). Der heilige Leo d. Gr.: „Das Übel der Gefahr findet sich gleichermaßen, wenn in Christo geleugnet wird, Er habe eine uns gleiche Natur oder wenn Ihm abgesprochen wird die Gleichheit mit der Herrlichkeit des Vaters“ (7. de Nativ.). Oder: „In einer so innigen und so wunderbaren Einigung hat Er beide Naturen verknüpft, daß die niedrigere nicht verzehrt ward von der Herrlichkeit, und die höhere nicht vermindert ward durch das Annehmen der niederen“ (serm. 1. de Nativ.).

## Nr. 101.

### Die Ursachen der Einigung in der Person.

a) Die heilige Menschwerdung wurde **bewirkt** allein durch Gott.

Einzig Gott konnte die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in der zweiten Person als wirkende Ursache herstellen; es durfte da keine geschaffene Ursache auch nur als Werkzeug dienen. Halten wir zuvörderst fest, daß es sich um „den auctor salutis“ handelt, um den ersten Urheber aller Gnade, und wir werden mit dem genannten Satze zugleich, auch von dieser Seite her, bewiesen haben, daß die Gnade nur und nicht anders sein kann als aus sich heraus wirksam, daß da für die Ursächlichkeit, insoweit sie eine wirkende ist, keinerlei geschaffene Ursache als Werkzeug des Einwirkens dienen kann; muß doch die Gnade ihrem wirkenden Grunde, ihrem „Urheber“ entsprechen. Daß aber Gott, der Herr, allein die Einigung in der Person Christi wirken, und daß da keinerlei geschaffene Ursache als Werkzeug eintreten kann, geht zuerst aus der Schrift hervor.

So nennt der Prophet Habakuk (c. 3.) die heilige Menschwerdung zum Unterschiede von allen anderen Werken Gottes: „Gottes Werk“; *Domine opus tuum*, d. h. ein Werk, das Gott allein in Anspruch nimmt, das Ihm

allein eigen ist und zwar so eigen, daß es von nichts Anderem ausgehen kann. Und als die heilige Jungfrau fragt: „Wie soll dies geschehen?“ antwortet der Engel: „Der heilige Geist wird über Dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten Dich überschatten; denn nichts ist unmöglich bei Gott.“ Dieses Werk würde also ganz und gar unmöglich sein, wenn nicht die Kraft des Höchsten allein es bewirkte, für welche nur der einzige Grund besteht: die Macht und der Wille des wirkenden.

Dasselbe ergibt sich aus der vernünftigen Schlußfolgerung. Denn die göttliche Person ist der Abschluß dieser Einigung; und die göttliche Person unterliegt dem Einflusse von keiner geschaffenen Ursächlichkeit. Zudem kann keine geschaffene Ursache es hindern, daß die vernünftige Natur abschließt im Charakter der Person. Keine Kraft von geschaffenen Ursachen ist dafür hinreichend, daß wohl eine menschliche Natur von ihr ausginge, aber so, daß der Abschluß in einer Person hinweggenommen würde, also eine menschliche Natur einzeln bestände, ohne daß da eine menschliche Person wäre als Träger der Natur und von deren Kräften; denn ganz und gar naturnotwendig ist dieser Ausfluß der vernünftigen Natur in dieser bestimmten Person, die sie begrenzt und die da Princip der Thätigkeit ist. Hier aber in der heiligen Menschwerdung ist eine menschliche Natur vorhanden und nicht eine menschliche Person. Also kann das Wegfallen der menschlichen Person nicht von einer natürlichen, sondern nur von einer übernatürlichen Ursache kommen. Nur Gott, dessen Wirken durch keine Grenzen beschränkt wird, kann es machen, daß die menschliche Person ersetzt wird durch die göttliche.

Aber auch als Werkzeug kann keine geschaffene Ursache in die Menschwerdung des Herrn in einwirkender Weise eintreten. Denn jedem Werkzeuge muß etwas in der Wirkung entsprechen, wie z. B. der Säge das Schneiden am Holze oder das Trennen von Holzteilen entspricht und dem arbeitenden als dem haupteinwirkenden die Form des Brettes. Die Einigung nun der beiden Naturen in der zweiten Person der Gottheit geschieht formell durch die zweite Person selber als mitgeteilt der Menschnatur. Also ist da weder etwas, was für das Wirken eines Werkzeuges vorausgesetzt werden muß als das worauf dieses Wirken sich richtet und was vom Werkzeuge aus verändert wird; noch ist anzugeben was speciell in der zweiten Person, welche mit der menschlichen Natur als Person verbunden wird, dem Einwirken eines Werkzeuges entsprechen könnte. Zudem kann auch kein vorübergehender Einfluß angenommen werden. Denn die betreffende menschliche Natur, welche angenommen wird, existiert nicht vor der Einigung, da sie erst durch diese eine einzelne und somit eine wirkliche wird, kann also keinerlei Einwirken aufnehmen; und das ewige Wort ist unfähig, von irgend etwas Geschaffenem her beeinflusst zu werden.

Bartholomäus Mebina bemerkt zudem: Keine Kreatur kann als Hauptursache oder als einwirkendes Werkzeug etwas beitragen zur Sendung oder Mitteilung einer göttlichen Person. Denn das könnte nur geschehen in der Weise des Ursprungs, wie vom Vater gezeugt wird der Sohn, oder in der Weise der Herrschaft, wie der König sendet seine Diener; was Beides nicht gesagt werden kann. Da also die hypostatische Einigung die Sendung des Sohnes ist, so kann zu ihr keinerlei kreatürliches Wirken beitragen.

Mit diesem alleinigen Einflusse Gottes des Herrn auf die heilige Menschwerdung als der einzigen wirkenden Ursache hängt diese zweite Behauptung zusammen, die der heilige Leo mit folgenden Worten andeutet (ep. 11.): „Unsere Natur ist nicht in der Weise angenommen worden, daß

sie zuerst geschaffen und dann angenommen würde, sondern daß sie durch das Annehmen selber geschaffen ward" (*Natura nostra non sic assumta est, ut prius creata, postea assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.*) (Vgl. Fulgentius de fide ad Petr. c. 18.; de incarnat. et gratia c. 13.) Danach wird also die Behauptung geformt: Der wirkende Akt, welcher die menschliche Natur einte mit dem ewigen Worte, hat zugleich diese menschliche Natur hervorgebracht und die vernünftige Seele geschaffen. Der Grund ist klar. Geschaffen oder hervorgebracht werden besagt nichts Anderes wie das Sein erhalten und die Existenz. Wodurch also die menschliche Natur in Christo hervorgebracht und die vernünftige Seele geschaffen wurde, durch dieses selbe erhielt sie Sein. Nun erhielten die menschliche Natur in Christo und die vernünftige Seele ihr Sein durch das Annehmen seitens der göttlichen Person; denn nur ein einziges Sein der Existenz hat die heilige Menschheit in Christo, nämlich das göttliche Sein im verbum, ist doch eben Christus einfach Gott. Also, da erst durch das Annehmen der Menschnatur diese mit der zweiten Person geeint wurde und so das Sein der Existenz dieser erhielt, so wurde eben zugleich mit diesem Annehmen und durch dasselbe die menschliche Natur in Christo hervorgebracht und die vernünftige Seele geschaffen.

Dazu kommt, daß nach Thomas (I. q. 45. art. 4.) der Abschluß oder terminus der Erschaffung ist: die bestimmte Sache als eine für sich bestehende; also durch das nämliche Einwirken vollendet sich die heilige Menschheit in Christo und wird Christus selber. Nun ist Christus dadurch, daß die heilige Menschheit vom ewigen Worte angenommen ward und in diesem subsistiert oder für sich besteht. Also dasselbe Einwirken, welches eint die menschliche Natur in Christo mit dem „Worte“, bringt hervor diese menschliche Natur und erschafft die vernünftige Seele.

Man möge nicht einwerfen, daß die Thätigkeiten ja voneinander unterschieden werden auf Grund der verschiedenen termini, welche ihnen den Abschluß geben. Nun seien hier verschiedene solche termini oder Abschlußpunkte; denn die Erschaffung der Seele hat zum Abschlusse die Trennung derselben vom Nichts; die Hervorbringung der menschlichen Natur hat zum Abschlusse die Menschnatur, also etwas Natürliches, d. h. mit Stoff Zusammengesetztes; die Annahme der menschlichen Natur seitens der göttlichen Person hat zum Abschlusse etwas durchaus Übernatürliches. Somit seien verschiedene termini vorhanden und sonach auch voneinander unterschiedene Thätigkeiten. Wir sagen, man möge diesen Einwurf nicht beachten.

Denn diese drei Abschlußpunkte schließen nur immer einen Teil der ganzen Thätigkeit ab. Und es kann zwar eine in den Schranken der Natur enthaltene Thätigkeit an und für sich keine übernatürliche Wirkung erzielen; wohl aber kann eine über die Natur erhabene Thätigkeit eine Wirkung innerhalb der Natur zugleich erzielen, da eine Ursache, die Höheres vermag, auch das Niedrigere zugleich kann. So wird durch das Eingreifen der nämlichen Gnade zugleich der Flecken der Sünde entfernt und die Seele gerechtfertigt; und die eine nämliche Thätigkeit ist das Sprechen über einen Gegenstand und das Denken an denselben; es ist da nur ein Unterschied, soweit es auf die Thätigkeit selber ankommt, in der Auffassung der Vernunft. Dies nun ist hier der Fall. Der eine nämliche Akt bringt der Auffassung der Vernunft nach zuerst die menschliche Natur in Christo hervor und verbindet sie dann mit dem „Worte“; d. h. die Vernunft setzt zuerst voraus, daß die heilige Menschheit da sei, ehe diese verbunden wird mit der zweiten Person

in Gott. Und dies meint Thomas, wenn er sagt: „Was angenommen wird, das wird vom annehmenden vorausgesetzt.“

b) Die materiale Ursache in der heiligen Menschwerdung ward von Maria geboten. Die Mutter Gottes war kein Werkzeug für die heilige Menschwerdung im Bereiche der heiligen Menschwerdung, so daß sie mitgeformt hätte die heilige Menschheit. Aber sie legte den Stoff vor, aus dem der heilige Geist den Leib Christi formte. Und sie ist deshalb wahrhaft „Mutter Gottes“, weil der von ihr genommene Stoff als wahrhafter Teil in die menschliche Natur des Heilandes eintrat, die da zum Sein der Existenz Gottes selber erhoben ward, so daß von Christo ausgesagt ward, Er sei Gott. Ähnlich wird eine Frau, dessen Sohn „König“ geworden, als Mutter des Königs bezeichnet; nicht daß sie die Mutter oder die Quelle der königlichen Würde wäre, aber weil sie die Mutter eines Kindes ist, welches thatsächlich König ist: „Hier schweige,“ so Damian (serm. 1. Nativ.) „jegliche Kreatur und zittere; sie wage kaum hinzublicken auf die Unermesslichkeit einer so großen Würde.“ „Selbst Maria konnte nicht erklären,“ wie Augustin sagt, „welche ungemessene Würde sie erhalten und in sich einschloß; nur Gott, der sie geschaffen, kann ihre Würde ermessen.“ Deshalb sagt Anselmus (de excell. Virg. 3.): „Daß der menschliche Geist achtgebe; er habe acht, er sehe und staune. Einen einzigen Sohn hat Gott gezeugt, der mit Ihm die eine gleiche Substanz hat. Er ließ es aber nicht zu, daß dieser Ihm so einzige und in Allem durchaus gleiche Sohn der seinige allein bliebe; Er wollte, daß dieser selbe Sohn sei der einzigste, der geliebteste und natürliche Sohn Marias, damit ein und derselbe, der da in seiner einen einigen Person der Sohn Gottes ist, auch der Sohn wäre Marias; und der da der Sohn Marias ist, daß dieser selbe auch Sohn Gottes wäre.“

c) Die formale Ursache in der hypostatischen Einigung.

Der heilige Thomas sagt davon (3. dist. 2. art. 2. q. 1.): „In der Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen kann nichts Geschaffenes nach der Weise einer Form oder eines Zustandes Vermittlung sein, mit dem zuerst die menschliche Natur verbunden wäre; dies ist nur die göttliche Person“ (In unione humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura conjungatur quam divina persona). Und daß nur allein das Einwirken, der Akt, welcher ist das Annehmen der menschlichen Natur, die Stelle aller inneren Formalursache vertritt, lehrt Thomas noch ausdrücklich (3. dist. 5. q. 7. art. 1.): „Die Einigung ist ein gewisses Einwirken oder Leiden, wodurch aus mehreren Elementen etwas Eines wird; und solchem Einwirken folgt diese Beziehung, die da ist: die Einigung“ (Unitio est quaedam actio vel passio, qua ex multis efficitur unum et hanc actionem sequitur relatio quae est unio).

Der weitere Grund ist leicht zu erkennen. Denn durch jenes selbe „Wort“ werden die heilige Menschheit und das ewige Wort geeint, wodurch die persönliche Einheit besteht. Die Subsistenz des göttlichen Wortes nämlich ist Jenes, wodurch die Einheit hergestellt wird. Also ist die einfache Thatsache des Annehmens der menschlichen Natur seitens der zweiten Person in Gott der formale Grund der Einigung; wird ja doch das Fürsichbestehen oder die Subsistenz durch und an sich selbst der betreffenden Natur und keineswegs durch einen weiteren Zustand oder eine weitere Form mitgeteilt. Die Natur besteht direkt für sich in der Person und wird direkt und nicht

durch ein Zwischen Ding getragen von der Person; sonst bestände nicht für sich die Natur selber, sondern dieser Zustand oder Form als Zwischen Ding.

Daraus folgt dann weiter, daß die heilige Menschheit in Christo an und für sich und ohne weitere Vermittlung ihren Abschluß, ihren terminus, findet in der Person des göttlichen Wortes und daß sie vermittelst dieser Person des göttlichen Wortes angenommen ist zur Einheit im göttlichen Sein der Existenz. Denn, wie alle Väter und Konzilien lehren, ist die menschliche Natur angenommen vom Sohne als einer Person: in dem also, was Ihm als eigen zukommt zum Unterschiede vom Vater und vom heiligen Geiste. Nicht ist die menschliche Natur angenommen worden von dem, was der ganzen heiligen Dreieinigkeit gemeinsam ist. Sonst hätten die drei Personen zusammen die menschlichen Naturen angenommen. Dies gilt auch von der sogenannten „absoluten Subsistenz“, die allen drei heiligen Personen gemeinsam sein sollte, wonach man von dem einen einigen Gotte spreche; selbst wenn überhaupt eine solche „absolute Subsistenz“ theologisch zu rechtfertigen wäre. (Vgl. Bd. II. über die Dreieinigkeit.) Es würde auch in diesem Falle das Annehmen der menschlichen Natur von seiten des den drei Personen Gemeinsamen geschehen, und nur nebenbei, *secundario*, von seiten des Sohnes.

Daß aber in Christo nur ein einiges Sein der Existenz ist, das göttliche nämlich, sagen ausdrücklich die kirchlichen Autoritäten. So das sechste allgemeine Konzil act. 11. (ep. Sophronii): „Die heilige Menschheit in Christo hatte nicht in sich selbst, sondern im Worte die einige Existenz“ (In Verbo, non in semetipso habuit unicum existentiam); und später: „Christus ist Einer und ist zwei: Er ist Einer gemäß der Subsistenz oder Person, zwei gemäß den Naturen, aus denen ein einziges Sein sich ergibt“ (Christus est unum et duo: unum secundum subsistentiam, duo secundum naturas, ex quibus esse unum sortitur). Dem stimmt Thomas zu (III. q. 17. art. 2.): „Es ist unmöglich, daß das Sein was zur Natur oder zur Person gehört ein vielfältiges sei in ein und derselben Person oder Subsistenz, denn ein und dieselbe Sache hat nur ein Sein.“ Endlich fügt Sophronius noch hinzu, um gleichsam dem Einwande zuvorzukommen, das Sein der Existenz sei zu unterscheiden von der Dauer und dem Verbleiben: „Die Person Christi hat ein einziges Sein und ein einziges Verbleiben;“ also sie verbleibt nicht zwei, nämlich durch die menschliche Natur und durch die göttliche Person, sondern ihr Verbleiben ist ein einiges und ihr Sein ist ein einiges: unum esse et unum permanere.

Aus dem Gegenteil, daß nämlich die menschliche Natur ein eigenes Sein in Christo hätte, würde man leicht folgern können, die Mutter Gottes sei nicht Mutter Gottes, sondern Mutter der menschlichen Natur, die ja unter der gemachten Voraussetzung ein eigenes Sein haben würde.

Übrigens folgt diese Lehre über die Einheit des Seins der Existenz in Christo durchaus der Lehre über den Charakter der Person im allgemeinen. Da nämlich der Person es geschuldet ist, daß jemand dieser bestimmte Mensch sei und kein anderer; das Wirklichsein aber nichts Anderes bedeutet, wie daß etwas nicht das Andere ist; so ist offenbar, wo nur eine Person ist, auch nur ein Wirklichsein.

Der Zweckgrund fällt zusammen mit der Notwendigkeit der Erlösung. Darüber in der nächsten Nummer.

## Nr. 102.

## Die Notwendigkeit der Erlösung von seiten des göttlichen Rathschlusses.

Daß nach der thatsächlichen Heilsordnung der Erlöser auf Erden erschienen ist, um die Menschen zu befreien, kann nach den Zeugnissen der heiligen Schrift und der Väter nicht bezweifelt werden. So sagt der Heiland selber (Luk. 18.): „Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder;“ und (c. 19.): „Der Menschensohn kam die Menschen zu suchen und zu retten was verloren war.“ 1. Tim. 1. bezeugt das Nämliche Paulus: „Christus kam in die Welt, die Sünder selig zu machen;“ und Gal. 4.: „Gott sandte seinen Sohn, geworden aus der Jungfrau, geworden unter dem Gesetze, damit er jene, die unter dem Gesetze standen, errette.“ Augustin aber schreibt (8. de verb. apost.): „Wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wäre der Menschensohn nicht gekommen;“ und (sermo 9.): „Keine andere Ursache gab es dafür, daß Christus auf die Welt kam wie daß Er die Sünder selig mache; nimm die Krankheit fort, entferne die Wunden, in nichts bedarf man dann der Medizin.“ Ebenso Chrysostomus (in ep. ad Hebraeos hom. 5.): „Deshalb allein hat Er Fleisch angenommen aus Barmherzigkeit, damit Er unser sich erbarme. Keine andere Ursache giebt es für die heilige Menschwerdung wie diese.“ Deshalb singt auch die Kirche im Symbolum: „Wegen uns Menschen und wegen unseres Heiles stieg Er hinab vom Himmel“ und nennt sie im praeconium Paschale die „Schuld eine glückliche, die einen solchen und so großen Erlöser zu haben verdiente.“ Der Engel giebt zudem diesen Grund an, wegen dessen der Heiland seinen Namen haben sollte: „Und Du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn Er wird sein Volk befreien von seinen Sünden.“

Auf der anderen Seite ist gleichermaßen ohne Zweifel, daß Gott in seiner Allmacht und Barmherzigkeit andere Wege haben konnte für unsere Erlösung; oder daß, auch von der gegenwärtigen Heilsordnung abgesehen, eine beliebige Person Gottes hätte ebensogut Fleisch annehmen können. Die Frage ist die, ob in der gegenwärtigen Ordnung des All dessen Vollendung Gottes Willen gemäß es mit sich brachte, daß, auch abgesehen von der Sünde, die zweite Person in der Gottheit herabgekommen wäre. Sie hängt damit zusammen, ob und wie die Herrlichkeit Christi, abgesehen vom Zwecke in Gott, der erste Endzweck des All, also das Princip von dessen Bildung und Entwicklung ist; wie dies Paulus ausdrückt: „Alles wegen uns, wir wegen Christi, Christus aber ist Gottes.“ Ist die Herrlichkeit Christi präcis als des Erlösers der Zweck des All, so scheint die Sünde notwendig in den Plan Gottes einzutreten und hervorgerufen worden zu sein durch die bezweckte Erscheinung der Herrlichkeit Christi. Ist aber die Herrlichkeit Christi, im Allgemeinen nur, letzter Endzweck von seiten Gottes, so steht 1. dem entgegen, daß überhaupt und der Natur der Sache gemäß ein solcher letzter Endzweck eben als speciell ein einzelner unter Erwägung der einzelnen Umstände aufgestellt wird und nicht im Allgemeinen; denn nur so lassen sich im einzelnen die Mittel bestimmen, um ihn zu erreichen; 2. daß dann für die unverkehrte, durch die Ungerechtigkeit vollendete Natur ein anderer Endzweck galt, der erst nach der Sünde

verlassen wurde. Dieser also würde der erste sein. Und da Christus die Natur „wiederhergestellt hat,“ so würde Er diesem Endzwecke dienen; denn natürlich müßte zuerst der ursprüngliche Zweck wiederhergestellt werden. Dann wäre aber nicht Christus, der Sieger über den Tod, der Erlöser, letzter Endzweck des All im All selbst, wie dies doch Paulus sagt (1. Kor. 15.): „Alles hat Er Ihm zu Füßen gelegt, bis auch der Tod, der letzte Feind, Ihm unterworfen sein wird;“ — sondern die Erlösung diene einem anderen höheren Zwecke und dieser wäre die Vollendung des All.

Wir meinen hier einen Mittelweg angeben zu können, wenn wir nur recht scheiden das Geheimnis der Erlösung, insoweit es vor dem Blicke des Ewigen steht und in Ihm allein seinen maßgebenden Grund findet, von diesem selben Geheimnisse, insoweit ein Teil oder ein Punkt desselben den Grund in sich enthält von dem anderen oder insoweit es offenbart worden ist. Wir müssen hier das Princip anwenden, welches im ersten Teile Thomas so oft angewandt hat, da vom Willen Gottes die Rede war. Nicht für Gott, nicht für den Willen Gottes ist das Eine der Grund dafür, daß Er das Andere will; sondern Gott will, daß das Eine den Grund enthalte für das Andere. Nicht das Samenkorn steht vor dem Willen Gottes und ist die Ursache für den Willensakt, kraft dessen Gott die Frucht will; Gott will vielmehr, in der Pflanze sollen die Verhältnisse so geordnet sein, daß der Same den Grund in sich enthalte für die Frucht.

Ähnlich will Gott, daß im Werke der Erlösung, also überhaupt in der Zusammensetzung und Entwicklung des All, die Sünde den Grund abgebe für die Heilung. Aber nicht ist die Sünde für Gott der Grund des Willensaktes, kraft dessen Er die Erlösung will, während Er vorher etwas Anderes gewollt hätte. Vor Gottes ewigem Blicke steht alles Zeitliche zugleich und wird in dessen positivem wirklichem Sein zugleich in allen seinen Teilen gemessen; nicht ist da ein Teil zuerst vor dem Willen Gottes und dieser ist dann der Grund, daß danach Gott den anderen bei sich bemißt. Vielmehr hat Gott von Ewigkeit in Sich das ganze Kunstwerk des All, wovon Er allein, sein mit Allweisheit verbundener Wille, der erste, allein maßgebende Grund ist; und in diesem Kunstwerke hat Er bestimmt, daß der eine Teil das Maß und der Grund sei für einen anderen.

Mit Rücksicht auf Gott also verschwindet die obige Frage. Für Ihn ist in keiner Weise der Grund, den Erlöser zu senden, die Sünde in der Weise, daß die Sünde erst diesen Willen verursacht hätte. Er hat in der Seinsordnung, wie sie in der heiligen Schrift geoffenbart vorliegt, einfach die Herrlichkeit des Erlösers als schließliche Vollendung der sichtbaren Welt oder des Fleisches bestimmt: „Und alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen.“ Damit war gegeben die Zulassung der Sünde. Oder hat es keinen Zweck für die Schöpfung, daß Gott die Sünde erlaubt? Der Sünder für sich hat freilich von der Sünde niemals Nutzen, sie hat als Sünde ebensowenig einen unmittelbar einwirkenden Grund wie einen Zweck. Aber daß Gott es erlaubt dem Sünder, seine Freiheit in seinem eigenen Sinne zu gebrauchen oder vielmehr zu mißbrauchen, das kann von Gott aus nicht ohne Zweck geschehen; denn der Sünder dient dem Besten, wenn auch gegen seinen Willen. Daß er aber dient, das hat derselbe natürlich nicht von sich, sondern das hat er von dem letzten Endzwecke, dem Alles nach Gottes Willen dient, selbst die Sünde mit dem, was sie Positives in sich hat. Die Sünde schadet ja nur dem Sünder.

Man darf nicht annehmen, der Sünder überrasche mit seiner Sünde

Gott den Herrn, so daß Gott nun nach der Sünde Alles über den Haufen werfen müsse, was Er bis dahin sich vorgenommen; daß Er nun um einen andern Endzweck, um andere Mittel sich umsehe. Der Sünder tritt ebenjogut ein in die Ordnung der göttlichen Weisheit wie der gerechte; nur wird jener, wie Augustin bemerkt, gezogen mit Bezug auf diese Ordnung, also mit Bezug auf die Folgen der Sünde, nicht rücksichtlich des Sündenaktes selber; der gerechte aber will gern und freiwillig diese selbe Ordnung, die Gott will. Die Pharisäer tragen mit ihrer Herzensverhärtung ebenso bei zur Verherrlichung Christi, denn sie sind schuld an seinem Tode, wie die guten; aber dieses beitragen, daß sie nämlich sehen, sie hätten nur das Gegenteil von dem erlangt, was sie wollten, ist für sie Qual; für die guten ist die thatsächlich eintretende Folge ihres guten Werkes Freude.

Mit der Herrlichkeit des Todes Christi war für Gott zugleich und mit einem Male alles Andere gegeben; und diese Herrlichkeit war der letzte Endzweck von dem Allem. Die Erlaubnis der Erbsünde ward bezogen auf diesen letzten Endzweck und ebenso diente die Gnade der Ungererechtigkeit als Gnade, die bloß ein Können, nicht das Wollen selber gab, zur Verherrlichung der aus dem Tode Jesu fließenden wirksamen Gnade. War damit die Sünde etwas Notwendiges? Die Zulassung derselben trat in den Plan Gottes als Glied ein; aber mit dieser Zulassung selber, mit der Erlösung selber war gesagt, daß der Sünder mit Freiheit aus sich heraus die Sünde begehe. Sonst hätte Gott die Sünde bewirkt und wäre keine Erlösung nötig gewesen. Gerade unter der Herrschaft dieses Endzweckes erscheint die Bosheit und der Fluch der Sünde, die allein von der ewigen Güte und von der Herrlichkeit Christi trennt. Der Tod, der Schmerz, die Armut kann das nicht; der Sünde allein, der einzigen That, die ohne den Beistand Gottes sich vollzieht, ist dies vorbehalten.

Die heilige Schrift bestätigt offenbar diese Auffassung und zugleich wie man den Rathschluß Gottes vor Ihm, dem Ewigen selber, unterscheiden muß von diesem selben Rathschlusse, wie er nach und nach sich offenbart. „Et adoret eum omnes angeli Dei;“ sagt Paulus und nennt eben dies die entscheidende Prüfung der Geister. Gott stellte ihnen den Hohepriester am Kreuze beim Opfern seines eigenen Leibes und Blutes vor, — denn von Christo als dem ewigen Hohepriester handelt Paulus bereits im ersten Kapitel des Hebräerbriefes; — Gott stellt Ihn vor, seinen ewigen, Eingeborenen, menschengewordenen Sohn, dem Erdkreise, „damit Ihn alle Engel anbeten.“ Das war der Herrscher des Erdkreises; das war die Vollendung des All, das war „das Heil Gottes“, bis zu dessen Besitz „das Fleisch“ selbst gelangen sollte. Haben die Engel nun die Gründe im Plane Gottes geschaut; haben sie geschaut, wie das Eine darin das Andere begründen werde, und wie Alles von der göttlichen Barmherzigkeit ausgehe? Die Teufel wären in diesem Falle nie gefallen. Eben dies konnten sie nicht begreifen, wie ein toter Leib, das Schwächste auf Erden, die Ohnmacht selber, für sie ein Gegenstand der Anbetung sei. Es bestand ja keine Sünde. Wie konnten diese Geister, welche mit ihrer ganzen Natur Gott liebten und die noch dazu übernatürliche Gaben erhalten hatten, die mit Glanz und Macht ausgestattet über die sichtbare Natur als unsichtbare Herrscher und Leiter ohne ihr eigenes Verdienst, allein durch die Güte des Herrn aufgestellt waren; wie konnten sie die Bosheit der Sünde für möglich halten? Und wie konnten sie ferner, selbst wenn sie diese für möglich hielten, eine solche Barmherzigkeit in Gott annehmen, daß Er, der

Ewige, der Allmächtige, der „den Erdbreis“ mit allen seinen Geistercharen „in der Hand hält,“ wie man „zwischen drei Fingern“ etwas Staub festhält; daß Er, der ewige Urgrund, selber herabsteigen würde, „um zu retten, was verloren war.“

Die Engel sahen bloß den letzten Endzweck; sie sahen bloß den ewigen Hohepriester; und Gott gebot ihnen, anzubeten. Im Glauben an seine Liebe sollten sie anbeten; ohne daß sie den Grund solchen Endzweckes und den Zusammenhang in den Mitteln, mit denen er erreicht werden sollte, sich klar machen konnten. Dies war die erste Offenbarung; und ein Teil der Engel glaubte mehr an seine eigene Weisheit, wie an die Weisheit Gottes. Als „Thorheit“ erachteten sie das Kreuz; ein „Argernis“ war es ihnen geworden; denn sie erkannten in nichts einen Grund für eine solche Verherrlichung. Den heiligen Engeln aber ward gleich, wie sie ihre Anhänglichkeit an den geoffenbarten Endzweck und ihre Bereitwilligkeit, demselben zu dienen, ausgesprochen, das Innere des göttlichen Rathschlusses in seinen Hauptteilen enthüllt; und so begann nun die thatsächliche Ausführung vermittelst vernünftiger Geschöpfe.

Was der Liebesjünger offenbart, zeigt den letzten Endzweck, die Herrlichkeit Christi, von einer anderen Seite her. „Und siehe da; es erschien ein Weib mit der Sonne umkleidet, den Mond zu den Füßen, und auf dem Haupte eine Krone von zwölf Sternen.“ Da das Kreuz mit dem ewigen Hohepriester; hier der Glanz der Sonne, das Strahlen der Sterne, das stille Leuchten des Mondes. Über Maria zuerst leuchtet der Opfertod Jesu als die sichtbar gewordene Gerechtigkeit des Vaters in dem die Welt erfüllenden Glanze. Ward Jesus vor der Welt mit seinem Schmerz, mit seiner Armut, mit seinem Tode zum sichtbaren Sitze der Gerechtigkeit erhoben; so erscheint in Maria sichtbar die Quelle dieser Gerechtigkeit, die reine Gnade, die durch nichts als durch sich selbst bestimmte Liebe des Ewigen. Hätten die unglückseligen Engel achtgegeben auf den Strahlenglanz der unbefleckten Empfängnis, der neben dem Leibe Jesu leuchtete, hätten sie zu Maria aufgeschaut; — sie wären nie gefallen. Aber ihr Auge umbüfferte sogleich der Stolz, als sie einen gekreuzigten Gott anbeten sollten. Und wie dem kranken Auge der reine Lichtstrahl Pein verursacht, so peinigte sie allsobald und peinigt sie noch jetzt der Glanz der Jungfrau.

Maria gehört zu Jesu. Jesu zu Maria. Das Wunderbare in Jesu führt zum Wunderbaren in Maria; und das Wunderbare in Maria giebt wieder Licht dem Wunderbaren in Jesu. Wer kann dieses Wechselverhältnis von Mutter und Sohn je abwägen, je bestimmen! Was die Gottheit in Jesu anlangt, so ist sie der reinste und einzigste Quell aller Gnade in Maria, und zumal ist sie der wirkende Quell, daß in Maria die heilige Menschwerdung sich vollzogen hat. Und wie ward Maria darauf vorbereitet? Hier hören die Wunder nicht auf. Nur ahnen können wir; und in Maria ganz und gar uns überlassen der wirksamen Gnadenkraft, die in der Jungfrau alles Gute angefangen und vollendet hat, an dem wir nun teilzunehmen haben.

„Die Sonne umkleidet sie.“ Schön nimmt die Kirche am Feste der unbefleckten Empfängnis diesen Text als Inhalt des Kapitels der Non, die beim Beginne des Hinabgehens der Sonne gesungen wird. Soll die Gnade niemals in uns sinken, soll sie vielmehr die Gegenkraft bilden gegen das Sinken der durch die Sünde elend gewordenen Natur in uns? O, daß die Sonne aus Maria heraus uns leuchte! Ganz war sie umkleidet von der Sonne.

Denn ihre ganze Natur ward vom Beginne an bis ans Ende, bis über das Ende hinaus durch die Gnade zum Thätigsein bestimmt. Sie fand sich in Maria von der Natur her eine Beschränkung des Einwirkens der Gnade. Und soweit wir Maria anhängen und zu ihr unsere Hände in vollem Vertrauen ausstrecken, wird auch in uns alle Natur unterthan werden der Gnade. Die „Sonne“ wird uns leuchten, die Sonne nämlich jener Gerechtigkeit, die ganz in Barmherzigkeit, in Gnade getaucht ist. Was werden die gottlosen am jüngsten Tage sagen? „Wir haben geirrt!“ Und warum haben sie geirrt? „Die Sonne der Gerechtigkeit leuchtete uns nicht.“

Für uns ist die Prüfung immer wesentlich dieselbe wie für die Engel. Die zeitliche Entwicklung auf Erden ist nur die sichtbare Darstellung des Kampfes der heiligen und der bösen Engel im Himmel, der in einem Augenblicke zu Ende war. Wir schämen uns des Kreuzes, wir schämen uns der Armut, wir wollen dem Schmerz nicht ins Antlitz schauen. Lassen wir unser Auge nicht sich verhästern durch die Demütigungen und Erniedrigungen auf Erden. „Die Sonne“ der Barmherzigkeit steht neben der Gerechtigkeit. Sie wirft ihre Strahlen derart auf die Gerechtigkeit, daß diese selbst zur reinsten Güte wird. Neben Jesu steht Maria am Kreuze, das würdigste Schauspiel der reinsten Liebe und unverdientesten Gnade Gottes.

„Der Mond ist zu ihren Füßen.“ Die durch die Sünde elende Natur wird in Maria zuerst durchdrungen von den warmen Strahlen der Gnadensonne. Die Natur leuchtet nur, o Christ, wenn sie von der Gnade getroffen wird. Das lehrt dir der Mond unter den Füßen der Mutter Gottes. Sonst ist die Natur tot für den Endzweck. Sie hat die kostbarsten Vermögen; aber „kein Quell steigt mehr auf von der Erde,“ der diese Vermögen des Geistes erquiden könnte. Vom Himmel muß quillen der Gnadentau, daß sie aufatme wieder und selbst erleuchtet von der Gnade nun auch zu leuchten vermöge in der Nacht dieses Lebens.

Alle Tugenden strömen dann aus einer solchen durch Maria vollendeten Seele aus und formen über ihr die Krone des ewigen Lebens: Die drei göttlichen vereinigen ihre Kräfte mit den vier Kardinaltugenden, vervielfältigen durch die Verbindung je ihre eigenen Kräfte; und so formt sich in jeder Seele ein Abbild jener Krone, von welcher der Liebesjünger spricht, zu dem Jesus gesagt hatte: „Sohn, siehe Deine Mutter:“ „Und zwölf Sterne bildeten eine Krone auf ihrem Haupte.“

Sie führt zum himmlischen Könige, unsere Jungfrau-Mutter, und zeigt vom Beginne an durch ihre unbefleckte Empfängnis, wie ihr Sohn als Erlöser, dem sie den vergänglichsten, dem Schmerz und Tod geweihten Leib gegeben, Anfang und Ende, Alpha und Omega, wie Er wahrhaft der letzte leitende Endzweck, die Vollenbung der Natur ist, von dem bereits der Apostel gesagt: „Nach Ihm sind die Himmel aneinandergesügt worden;“ nämlich die himmlischen Kräfte, die Alles hier in der Natur leiten und bestimmen; der da bereits von Sich selbst im Psalmisten zur Bestätigung spricht: „Im Anfange des Buches ist von mir geschrieben; Ohren hast Du mir angepaßt.“ Und daß Er dies ist als Erlöser, von dem im Anfange geschrieben ist, erklärt Er wieder selber, indem Er diesen Ausdruck: „Ohren hast Du mir angepaßt“ erläutert: „Was mein Vater will, das thue ich immer,“ mag der Vater Ihn selbst dem schimpflichsten Tode überliefern. Er sieht nicht das Kreuz an, sondern das, was Ihm sein Vater vorstellt, und anerkennt so im Fleische als der Erstgeborene der auserwählten die

rein bestimmende und durch nichts vom Geschaffenen her bestimmte Kraft der Gnade.

So ist der Erlöser von Anfang an der letzte Endzweck des All innerhalb des All selbst; und um seiner Herrlichkeit willen ward selbst die Sünde erlaubt von Gott, nicht gewollt, damit so recht die wirksame Gnade in Christo und Maria offenbar werde. In diesem Sinne mag Scotus recht haben; in diesem Sinne steht Christus der Erlöser an der Spitze der Natur und der Gnade als zuerst bezweckt; und nach Ihm erst, zu seiner Herrlichkeit ist die Natur und Gnade geordnet worden. Alles in der Natur und in der Gnade zeigt auf Christum. Aber nur Erlöser ist Er und nur als solcher ist Er Endzweck.

Wer erinnert sich da nicht jener sinnigen Legenden, nach welchen so manche Pflanzen und Tiere Spuren des Leidens Christi von Natur aus tragen! Die Natur erscheint da eben in ihrem ganzen Inhalte geordnet nach dem Kreuzestode.

### Nr. 103.

Die Notwendigkeit des Erlösers von seiten der geschaffenen Ursachen.

Wie beschaffen die Notwendigkeit der Erlösung von seiten des Rathschlusses Gottes war, geht aus der vorigen Nummer hervor: Es war die Notwendigkeit, welche Thomas die „*thatsächliche*“, die in *esse actuali* nennt, wonach was einmal ist nicht zugleich nicht sein kann. Es muß hier immer die Wichtigkeit der göttlichen Ewigkeit hervorgehoben werden, wonach das Auge Gottes alle Dinge, wann auch immer sie existieren, als zugleich in ihrer thatsächlichen Existenz bestehend schaut (vgl. eingehender das „*Wissen Gottes*“ im 9. Kap. §. 1 und im 13. Kap. §. 2.); nämlich das Eine als zu dieser Zeit bestehend das Andere als zu jener Zeit bestehend. So schaut der Feldherr auf der Erhöhung zugleich das ganze Heer und er schaut, daß diese Soldaten hinter jenen kommen. Vor Gott besteht, aber zugleich und auf einmal, gemäß seinem Willen die zeitliche Entwicklung wie sie ist; und in ihr schaut Er Christum als maßgebende Spitze zugleich mit der vollendeten Herrlichkeit des Fleisches.

Da ist alle Notwendigkeit von außen her, alle bestimmende Richtschnur oder irgend welcher Anlaß zu einem Wollen von außen her, durch und durch ausgeschlossen. Von Gott allein kommt all diese Bestimmung; und sie hat deshalb die nämliche Notwendigkeit, die alles Thatsächliche, soweit es thatsächlich existiert, in sich einschließt: es kann notwendigerweise soweit es existiert nicht zugleich nicht existieren. Da heißt es in aller Wahrheit: „Gott, der da reich ist in Barmherzigkeit, wegen der allzu großen Liebe, mit welcher Er uns liebt, da wir tot waren in unsern Sünden, hat uns belebt in Christo“ (Ephes. 2.); und (Ephes. 1.): „In Ihm haben wir Erlösung durch sein Blut, damit bekannt würde das Sakrament (Geheimnis) seines Willens gemäß seinem Wohlgefallen.“

Diese Notwendigkeit schließt die höchste Freiheit ein oder vielmehr ist sie die höchste Freiheit; denn sie selber ist der Grund dessen, was geschieht, und enthält diesen so in sich, daß derselbe in nichts von außen her abhängig ist. Gerade dieser Art Notwendigkeit aber ist entgegengesetzt die Notwendigkeit von seiten des Geschöpfes. Ist jene die Notwendigkeit der Fälle, so ist

diese die Notwendigkeit des Bedürfnisses. Nach dieser letzteren Seite hin offenbaren nach und nach die Geschöpfe, und zumal die vernünftigen in immer höherem Grade, während der zeitlichen Entwicklung, wie nichts sie befriedigen kann als der Einfluß Gottes, soweit es auf die endgültige Vollendung ankommt. Die Sünde hat die Ohnmacht des Geschöpfes trotz der ihm übertragenen hohen Gaben zu einer durchaus offenbaren und endgültigen (mit Rücksicht auf den Sünder) gemacht. Es war deshalb nötig nicht allein ein beliebiger Einfluß Gottes, sondern ein sichtbar ausgedrückter und unverrückbar fester.

Dies wird gemeinhin von allen Vätern gelehrt, daß nämlich von seiten des Geschöpfes, sollte es gerettet werden (nach der bestehenden tatsächlichen Heilsordnung) schlechthin notwendig war: die Erlösung. So Augustin (Enchir. c. 8.): „Auch durch Ihn, den einen einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christum Jesum, würden wir nicht befreit werden, wenn Er nicht Gott wäre.“ Und Leo (sermo 1. de Nativ.): „Wenn Er nicht wahrer Gott wäre, würde Er kein Heilmittel bringen; wäre Er nicht wahrer Mensch, so gäbe Er kein Beispiel“ (Nisi esset verus Deus, non afferret remedium; nisi esset homo, non praerberet exemplum).

Die vernünftigste Betrachtung ergiebt daselbe. Abgesehen davon, daß Maria nur im Hinblick auf Jesum so große Gnaden und vollständige Herrschaft über das Thätigsein ihrer in Adam verderbten Natur erhalten hat, würde selbst ein solcher Liebesakt wie der, welchen Maria formte, unfähig gewesen sein, für die Sünde genugguthun. Warum? Der tiefste Grund ist der leitende Gedanke dieser vorliegenden Abhandlung. Adam hat die Natur des Menschen, die in der schon oft genannten Weise, vermittelt der aktiven Fortpflanzungskraft, weiter verbreitet wird, in sich enthalten. Nicht nach Art eines mit Gott eingegangenen Vertrages, also etwa im moralischen Sinne, hat er sie verborgen für alle von ihm abstammenden Menschen; sondern nach Art der Natur, insoweit die Verbreitung der Sünde von der Fortpflanzungskraft abhing und diese naturgemäß in Adam an erster leitender Stelle war. Adam hat somit die menschliche Natur verkauft an den Teufel, und jedes Adamskind hatte seinen Anteil daran; jedes Adamskind erbt, soweit es von Adam abhängt, diese Schuld: nämlich daß es eine Natur besitzt, die früher die Gerechtigkeit gehabt hatte und nun aus eigener in ihr enthaltener Schuld sie nicht mehr hat.

Deshalb, um diese unumschränkte und ausnahmslose Verbreitung anzuzeigen, betonen die Väter und Kirchenlehrer insgesamt, daß jeder von Adam abstammende Mensch diese Schuld, dieses debitum, hatte und Christus nur deshalb nicht, weil er nicht von der zeugenden Kraft Adams stammte. Sehr viele, von denen wir einen Teil in der ersten Unterabteilung angeführt, geben ausdrücklich an, die Mutter Gottes habe diese Schuld der Natur von Adam ebenfalls geerbt; wenn sie auch zugleich die heiligmachende Gnade besessen und so für ihre Person ohne Flecken gewesen wäre. So sagt Petrus Damiani (opusc. 6. cap. 19. de simoniaco): „Der Mittler zwischen Gott und Menschen hat von Sündern seinen Ursprung genommen (de peccatoribus originem traxit) und von der verderbten Masse hat Er das ungesäuerte Agnoma der heiligen Einnalt ohne alle Ansteckung seitens der alten Schuld bezogen. Oder vielmehr, damit ich ausdrücklicher spreche, von dem Fleische der Mutter Gottes selber, welche in Sünden empfangen ist (quae de peccato concepta est) ist Er ausgegangen, Fleisch geworden ohne Sünde, welches Fleisch nach freiem Willen die Sünden des Fleisches

getilgt hat“ (ex ipsa carne Virginis, quae de peccato concepta est, caro sine peccato, prodiit quae ulro etiam carnis peccata deleuit).

Rupertus verbindet Beides, die Naturfünde ober das debitum naturale, in Maria und die persönliche Fleckenlosigkeit, genau in der Weise wie wir es hier behandelt haben (in cantic. sub initio): „Und Du hast zwar auch mit Wahrheit sagen können: Siehe, in Ungerechtigkeiten bin ich empfangen und in Sünden hat mich empfangen meine Mutter. Denn da Du der Masse angehörtest, welche in Adam verderbt worden, hast Du der Erbschuld nicht entbehrt. Aber vor dem Antlitze dieser göttlichen Liebe konnte weder diese noch eine andere Sünde aufrechtstehen; vor dem Antlitze dieses Feuers ging wie Spreu jegliche Sünde zu Grunde; daß Du werdest durchaus und ganz und gar eine heilige Bohnung, ein reiner Stoff, aus welchem die heilige Weisheit Gottes sich ein ewiges Haus erbaue“ (Et tu quidem veraciter dicere potueras: Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea. Cum enim esses de massa, quae in Adam corrupta est, haereditaria peccati originalis labe non carebas. Sed ante faciem hujus amoris peccatum nec illud nec aliud stare potuit: ante faciem hujus ignis sicut stipula omnis interiit: ut totum sanctum fieret habitaculum, in quo Deus totis novem mensibus habitaret; tota omnino munda materia, de qua sancta Dei sapientia domum aeternam sibi aedificaret).

Anselmus schreibt (cur Deus homo cap. 16.): „In welcher Weise hat, wie von der durchsäuerten Masse ungesäuertes Azym, von der sündigen Masse, vom menschlichen Geschlechte nämlich, das ganz von der Sünde angestekt war, Gott der Herr Fleisch angenommen? Denn freilich war seine Empfängnis selber rein und ohne die Sünde fleischlichen Ergößens; die Jungfrau aber, von welcher sein Körper genommen worden, ist in Ungerechtigkeiten empfangen und in Sünden hat sie empfangen ihre Mutter. Und mit der Erbsünde ist sie geboren; denn auch sie hat gesündigt in Adam, in welchem alle gesündigt haben“ (Qualiter de massa peccatrice et humano genere, quod totum erat infectum peccato, quasi azymum de fermentato assumpsit Deus? Nam licet ipsa hominis ejusdem conceptio munda erat et absque carnalis delectationis peccato; Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, in iniquitatibus est concepta et in peccatis concepit eam mater ejus; et cum originali peccato nata est; quia et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt). Damit zugleich aber erklärt Anselm (de excellentia Virginis c. 3.): „Unter allen denen, die Gott gefallen haben, hat die Jungfrau Maria Ihm so gefallen, daß keiner meinen darf, sie hätte Ihm irgendwie noch mehr gefallen können“ (In his quae tantopere Deo placent, B. Virgo tam excellentior illi placuit, ut nequaquam crederet quis illam aliqua ratione excellentius placere potuisse).

Dazu tritt Bernabus (sermo II. de assumpt.): „Ferne sei es von uns, daß wir meinen, diese Bohnung (Maria) habe einen eigenen, von ihrer Person kommenden Flecken gehabt und deshalb den Befehl des Lazarus bedurft. Mag sie auch von den Eltern die Erbsünde entnommen haben; die christliche Frömmigkeit verbietet zu glauben, daß sie weniger geheiligt worden sei wie Jeremias, der im Mutterleibe gereinigt wurde oder nicht so viel wie Johannes, dessen Seele vor der Geburt mit dem heiligen Geiste erfüllt worden ist. Das wird festlich begangen. Da nun durchaus feststeht, Maria sei von dem anererbten Flecken durch die Gnade allein gereinigt worden, wie fromm geglaubt wird, so hatte sie jedenfalls keine eigene Sünde“

(Abait enim ut proprii quidquam inquinamenti domus haec aliquando habuisse dicatur, ut scopa Lazari quaereretur. Quod si originalem a parentibus traxit maculam: sed minus a Jeremia sanctificatam in utero, aut non magis a Joanne Spiritu sancto repletam credere prohibet pietas Christiana. Haec enim festis laudibus nasceus honoratur. Postremo cum omnimodo constat ab originali contagio sola gratia fuisse mundatam Mariam . . . ut omnino pium est credere, proprium delictum Maria non habuit). Ebenso (op. 174.; et 78. in Cant.): „Ohne die Hülle der allgemeinen Beschämung (sine generalis velamine confusionis i. e. originali macula) tritt kein Mensch in dieses Leben, ausgenommen Einer allein, der ohne Makel einhergeht (qui ingreditur sine macula), dies ist der Emmanuel;“ vgl. sermo 4. in Salve regina.

Wir sehen darin, wie selbst die Hülle der Gnade in Maria nicht genügte, die dem Teufel von Adam verkaufte Natur zurückzukaufen oder sie aus der Knechtschaft loszulösen. Der Grund ist klar. Adam allein hatte naturgemäß die ganze Menschnatur in sich; er allein hatte Gewalt über sie als erstes wirksames Zeugungsprincip. Sein Wille war verpfändet. Es konnte demnach nur einer lösen, der die ganze Natur in seiner Gewalt hatte. Nur ein solcher konnte den Preis zahlen, welcher die ganze Natur von vornherein umfaßte. Und wie mußte dieser sein? Es konnte keiner sein, der von Adams Zeugungskraft abstammte; denn dieser war, soweit es die Natur und ihren Ursprung anbelangt, bereits verkauft. Und hätte er auch, einmal angenommen, sich selbst loslaufen können durch die Gnade, soweit die menschliche Natur in ihm war; er hätte dies nicht können, soweit er die menschliche Natur gemeinsam hat mit allen anderen Menschen. Das wäre aber keine Erlösung der menschlichen Natur gewesen. Also jeder, der von Adam abstammte, war ausgeschlossen, Befreier zu sein; der selber von Natur Knecht war, konnte nicht den Befreier machen.

Konnte es ein Mensch sein, der eigens von Gott dazu geschaffen gewesen wäre, also nicht von Adam abstammte? Noch weit weniger. Denn die von Adam stammende menschliche Natur sollte erlöst werden. Ein solcher Mensch aber hätte an dieser Natur gar keinen Anteil gehabt. War die menschliche Natur freiwillig gefallen; und war diese menschliche Natur auf dem naturnotwendigen Wege fortgepflanzt worden, so daß jedes Glied derselben notwendig und von vornherein diese Sünde zusammen mit seiner Natur erhielt; — so konnte kein Mensch genügenden Ersatz leisten, der nicht mit Notwendigkeit diese ganze Natur umschloß und zugleich durchaus frei, bloß von sich selbst getrieben, den Ersatz leistete. Und zwar mußte er denselben so leisten, daß nun die einzelnen Menschen befähigt wurden, von sich selber frei aufzustehen und sich der neuen Notwendigkeit anzuschließen. Es blieb ja, sollte die der Natur entsprechende Gerechtigkeit bleiben, die natürliche Fortpflanzung von Adam her und somit der natürliche Zusammenhang mit Adam; und sonach blieb die Verbreitung der Erbsünde. Nur jener also konnte die Natur lösen von der Sünde, den Preis für die Befreiung derselben zahlen, der da die Kraft mitteilen konnte jedem Menschen, vermittelt deren dieser selbst von dem Falle der Natur sich aufrichtete.

Das konnte nur Gott. Er hat die ganze Menschnatur notwendig in der Gewalt: einmal durch die Allmacht und dann durch die Liebe. Kraft seiner Allmacht hatte Er die Menschnatur geschaffen und ihr die entsprechenden Vermögen und unter diesen das Fortpflanzungsvermögen verliehen.

Der Mensch hatte die ihm anvertraute Macht gemißbraucht. Kraft der Liebe bot das ewige Wort den durchaus wesensgleichen Erfaß. Der Eingeborene nahm Fleisch und damit die menschliche Natur an; Er nahm sie an aus reiner Liebe und Er nahm sie an aus Maria, die von Adam stammte auf dem naturgemäßen Wege. Frei, „unter den toten frei,“ brachte Er diese Natur dem Vater dar, deren Kräfte der Mensch gemißbraucht hatte. Aber dies war keine Liebe wie die Gnade sie giebt; keine Liebe, die ihrem Wesen nach Schranken zuließ; es war Liebe, die wesentlich Liebe war, die mit Notwendigkeit Liebe war, die niemals nicht lieben konnte. Mit dieser Liebe durchdrang das ewige Wort die menschliche Natur in Ihm; und vereinigte so Freiheit mit allumfassender Notwendigkeit.

Frei war der Mensch gefallen und hatte die ganze menschliche Natur dem Verderben verkauft; frei opferte der Herr diese selbe Natur als eine reine, mit göttlicher Liebe durchdrungene dem Vater auf und löste sie damit aus dem Verderben, dem sie verfallen. Notwendig floß das Gift von Adam auf alle seine Nachkommen; denn naturgemäß waren diese in ihm als dem ersten Zeugungsprincip enthalten. Notwendig umspannte die Liebe des Wortes alle, die an dieser Natur, wie sie in Ihm ist, teilnehmen; weil dieses Wort einmal so gewollt hatte. Und weil es göttliche Liebeskraft war, mit welcher der Herr die menschliche Natur in Ihm durchdrang; göttliches Sein der Existenz hatte ja diese Natur in Ihm; — so war die notwendige Folge, daß aus dieser Liebeskraft für alle Menschen die „Gewalt floß, Kinder Gottes zu werden“ d. h. selber vom Falle der eigenen Natur aufzustehen und nach dem Beispiele der Ersten, die von solcher Liebe erfüllt war, Sieger zu werden gegen die gefallene Natur und deren Schwächen.

Maria ist in eigenster Weise erlöst worden. Sie richtete sich auf, ehe sie daniederlag. Sie siegte, ehe sie kämpfte. Sie zahlte den Preis, ehe ihre Person verkauft worden. Denn in ihr ward dieser Preis geformt; in ihr entstand die Waffe, die allen Menschen den Sieg verbürgte; in ihr richtete jener sich auf, der alle aufzurichten bestimmt war.

Eine höhere Erlösungsgnade ward ihr zu teil, damit durch sie ermöglicht würde eine Erlösung, die so recht zuerst die Bedürftigkeit der menschlichen Natur zeigte und dann diesem Bedürfnisse in vollster überfließender Weise entgegenkam. Sie konnte mit einzig vollem Recht sagen: „Denn beim Herrn ist Barmherzigkeit und überreichliche Erlösung.“

## Nr. 104.

### Die Vorzüge der Muttergotteswürde.

a) Es geht aus dem eben Gesagten nun noch eindringlicher hervor, wie wahr Thomas spricht, wenn er 1. q. 25. art. 6. ad 4. schreibt: „Die seligste Jungfrau hat eben von da her, daß sie Mutter Gottes ist, eine gewisse Unendlichkeit in ihrer Würde von dem unendlichen Guten her, was da Gott ist; und nach dieser Seite hin kann sie in nichts besser werden, weil es nichts Besseres giebt wie Gott.“ Jede Beziehung entnimmt ja ihre Natur und ihre Vollendung vom Abschlusse her, nämlich von da her, worauf es sich bezieht. „Eine größere Welt,“ schreibt deshalb Bonaventura (specul. c. 8.), „kann Gott machen; eine größere Mutter aber kann Er nicht machen als die Gottesmutter.“ Er kann nämlich nicht

machen, daß es die Mutter eines Höheren gäbe, wie die Gottes. „Es kann nicht aufgefaßt werden,“ so Albertus Magnus, „daß eine größere Gnade der Kreatur mitgeteilt werde wie die, Gottesmutter zu sein.“ Schön sagt Matthäus nichts Anderes zum Lobe Marias als die Worte: „Von der Jesus geboren ist.“ Das genügt; mehr kann niemand sagen; Höheres kann niemand ausdrücken. „Willst du wissen, wie die Jungfrau sei, wie groß, wie schön sie sei; — blicke auf ihre Frucht; blicke auf Jesus, aus seiner Größe kannst du schließen auf die seiner Mutter,“ sagt Gregor der Große (in 1. Kön.). „Der Sohn,“ schreibt im selben Sinne Albertus Magnus, „macht zu einer unendlichen die Güte der Mutter; denn jeder Baum wird aus seiner Frucht erschlossen.“

b) Die Muttergotteswürde ist gleichsam der Stempel, in dem Alles, worin man ähnlich sein kann mit Gott, am schärfsten ausgeprägt ist; sie steht da als der glänzendste Spiegel, das vollkommenste Bild Gottes im Bereiche des Geschöpflichen.

Ähnlich macht Gott, dem Herrn, die Natur, insoweit eine Spur seiner Güte in jeder Kreatur leuchtet. Ähnlich macht Gott, dem Herrn, die Gnade, wodurch die vernünftige Kreatur mit teilnimmt an der Natur Gottes. Ähnlich macht die Herrlichkeit, wo wir Ihn schauen werden wie Er ist. Am höchsten aber wird die Kreatur erhoben durch die Vereinigung mit Gott in der Person, denn sie genießt dann zusammen mit der göttlichen Person das eine göttliche Sein der Existenz. Dieser Höhe aber steht am meisten nahe die Muttergotteswürde.

Deshalb sagt Bernardus (serm. in Signum m.): „Wie eng vertraut bist Du doch mit Ihm geworden! Er bleibt in Dir und Du in Ihm. Du umkleidest Ihn und Er umkleidet Dich. Mit der Substanz des Fleisches umkleidest Du Ihn und Er umkleidet Dich mit der Majestät der Herrlichkeit. Die Sonne umkleidest Du mit der Wolke und mit der Sonne wirkst Du selber umkleidet.“ Maria ist ähnlich dem ewigen Vater. Sie kann zum ewigen Worte sagen: „Du bist mein Sohn;“ „Er ist mein geliebter Sohn.“ Die reinste Einfachheit der Gottheit ahmt nach Maria als reinste Jungfrau. Die göttliche Weisheit ahmt sie nach als mitten unter den Geschöpfen der Beginn für die Ordnung im Geschöpflichen. „Renne ich Dich Form Gottes, worin sich die Macht, die Weisheit, die Liebe Gottes am höchsten ausdrückt unter allen Geschöpfen; Du bist dessen würdig,“ ruft Augustin aus (serm. de Nativ.). Als „das ohne irgend welchen Fehl gemalte Bild des göttlichen Weltmeisters und den Ausdruck aller göttlichen Vollkommenheiten“ bezeichnet sie Andreas von Creta (2. de assumpt.).

c) Die Muttergotteswürde stellt eine gewisse substantiale Einheit mit Gott her. Oder wenn Joseph zu Juda und den übrigen Brüdern sagt: „Unser Fleisch und unser Bruder ist er;“ wie ist da nicht weit mehr Maria berechtigt, zu ihrem göttlichen Sohne zu sagen: „Du bist Fleisch von meinem Fleische und Bein von meinem Bein.“ Deshalb sagt Augustin (in Ps. 95.): „Vom Fleische Marias hat Er Fleisch angenommen; und dieses Fleisch selber Marias hat Er für unser Heil uns als Nahrung gegeben.“ Und Andreas von Creta (de dormit. Deiparae): „Die da die Weisheit selber dem Fleische nach geboren, hat sich selber ganz und gar wie ein mystisches und himmlisches Gastmahl dargeboten.“ Ebenso Petrus von Blois (de Euch. c. 1.): „Das nämliche Fleisch, das von der Jungfrau geboren worden, ist nun das Fleisch, welches als Lebensbrot konsekriert wird.“

d) Die Muttergotteswürde war der Grund, daß Maria Gewalt

hatte über Christum. Denn die Gnade vollendet die Natur, sie zerstört dieselbe nicht. Die Stimme der Natur aber ist es, daß der Sohn gehorche der Mutter. Deshalb sagt Ildephonsus (de virginit. Deiparae 8.): „Stauenswerterweise hatte die Magd als untergebenen den Herrn; der Herr hatte seine Magd zum Vorgesetzten.“ Und Bernardus (super Missus est serm. 2.): „Bewundere Beides und wähle dir aus, was du am meisten bewunderst: die so wohlwollende Herablassung des Sohnes Gottes oder die hoch hervorragende Würde der Mutter! Auf beiden Seiten staunen wir; auf beiden Seiten ist Wunderbares. Daß Gott gehorcht einer Frau, ist Demut ohne Beispiel; und daß eine Frau über Gott Gewalt hat, ist Erhabenheit ohnegleichen.“ „Du trittst heran,“ so ruft Petrus Damiani der heiligsten Jungfrau zu, „zu jenem goldenen Richterstuhle göttlicher Strenge, nicht indem Du flehst, sondern gebietest; als Herrin, nicht als Magd; denn wie könnte jene Macht Dir entgegen sein, die ihren Ursprung nahm aus Dir.“

Maria ist das Vorbild für die vollendete Urgerechtigkeit im Himmel nach der Auferstehung des Fleisches. Sie zeigt so das Ziel ihrer unbesleckten Empfängnis. Worin nämlich bestand die Urgerechtigkeit? Die Natur war dem Menschen unterthan, die niederen Kräfte im Menschen unterstanden dem vernünftigen Willen; weil dieser Gott gehorchte. Höher aber wie diese Urgerechtigkeit war die heilige Gerechtigkeit in Maria. Anstatt der Natur gehorchte hier der Urheber der Natur selber seiner Mutter dem Fleische nach, weil diese kraft der unbesleckten Empfängnis „voll der Gnade“ war, weil die Liebe Gottes allein alle ihre Thätigkeit leitete und lenkte. „Was,“ ruft Ambrosius (in 2. Luk.) aus, „was kann doch der Lehrer der Tugend Anderes thun als die Aufgabe der kindlichen Liebe erfüllen? Nein; nicht der Schwäche gehört diese Untermüßigkeit an, sondern der Liebe.“

e) Die Muttergotteswürde machte, daß Christus Maria Ehre schuldete. „Ehre Vater und Mutter,“ wird Exod. 22. geboten; und Ephes. 6.: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, das ist das erste Gebot, dem eine Verheißung hinzugefügt worden.“ Die Natur spricht dieses selbe Gebot aus selbst für die Tiere; und es hat Wiederklang gefunden in allen Völkern. Wie soll man es verstehen, wenn Moralthologen so grausam sein können, auszusprechen, daß es Kindern erlaubt ist, den Tod des Vaters zu begehren; nicht zwar als ein Übel für den Vater, sondern in der Hoffnung auf das reiche Erbe! Die jungen Störche fliegen überall herum und suchen Speise für die alten, die im Neste bleiben und nicht mehr zu fliegen vermögen. Und christliche Moralthologen wollen, daß um eitlen Geldes willen der Wunsch erlaubt sei, der Vater möge sterben! Die wahrhaft christlichen Seelen haben angst, daß die Absicht auf Geldgewinn auch ihre guten Werke verderbe; — sagt doch Bernardus: „Deshalb nach Wissen streben, damit man Geld gewinne, ist schimpflicher Geiz;“ — und hier soll die Absicht, Geld zu gewinnen, ein schlechtes Werk gut machen!

Ein solches Beispiel hat der Herr nicht gegeben, der da nach Gregor im Fleische erschien, damit er das menschliche Leben durch Ermahnungen aufrichte, durch Beispiele zu heiligem Eifer entzünde, durch seinen Tod erlöse, durch seine Auferstehung wiederherstelle. Er hat durch Wort und Beispiel die Pflicht gefestigt, den Eltern Ehre zu erweisen. Noch am Kreuze hat Er für seine Mutter Sorge getragen als für das Teuerste, was Er auf Erden besaß. Deshalb sagt Ambrosius (ep. 82.): „War dies ein Zeugnis der Nächstenliebe, daß der Herr dem Schächer Verzeihung gewährte;

so war dies eine weit größere liebevolle Hingebung, daß vom Sohne die Mutter mit solcher Liebe geehrt ward. Siehe, sagt Er, Dein Sohn; siehe Deine Mutter. Christus gab Zeugnis vom Kreuze herab für das, was Kinder den Eltern schulden; und Er theilte die Aufgaben liebevoller Hingebung von seiten des Kindes und der Mutter zwischen Maria und dem Jünger. Der Herr hinterließ so nicht nur ein öffentliches, sondern auch ein Familientestament; und dieses Testament unterzeichnete als Zeuge Johannes, würdig eines solchen Erblassers. Als höchsten Liebesbeweis schenkte Jesus die Sorge für seine Mutter dem Johannes; als ob Er sagen wollte, daß selbst der Tod vom Gebote der Ehrbezeugung gegenüber den Eltern nicht entbinde.“ Und Augustin (tract. 59. in Joh.): „Christus thut, wozu Er ermahnt, daß man es thue; und durch sein Beispiel stärkt Er, der gute Lehrer, seine Jünger, daß fromme Kinder Sorge tragen für ihre Eltern; und so wurde gewissermaßen jenes Holz, woran festgenagelt waren die Glieder des Sterbenden, die Lehrkanzel des Unterrichtenden.“

f) Die Muttergotteswürde macht Maria zur einzigen Kreatur, die gerechterweise von Gott Liebe fordern kann. Denn nicht nur Ehre schulden Kinder den Eltern, sondern auch Liebe. „Wenn die Ehre,“ so Bernardus, „nicht von der Liebe kommt als ihrer Wurzel; ist sie keine Ehre, sondern Schmeichelei.“

g) Auf Grund der Muttergotteswürde ist Maria die Königin und Herrin aller Kreaturen. Deshalb nennen wir sie schlechtthin: „Unsere Frau.“ Denn sie ist die Mutter des höchsten Herrn und Königs; also ist sie Herrin auch dessen, was diesem unterthan ist. Darum predigt Chrysostolus (serm. 142.): „Daß Maria als Herrin schlechtthin geboren ward und so bezeichnet wird; davon ist der Grund die Autorität ihres Sohnes, Christus.“ Und Augustin (serm. 35. de Sanctis): „Genügen mag es der menschlichen Kenntniß, daß wir deshalb Maria als Königin des Himmels bezeichnen, weil sie geboren hat den König aller Engel.“ Ebenso Arnobius Carnot. (tract. de laud. Virginit.): „Weber von der Herrschaft noch von der Macht des Sohnes kann man die Mutter trennen. Eines ist Christi und Marias Fleisch; und ich erachte nicht so sehr, daß die Herrlichkeit dem Sohne gemeinsam sei mit der Mutter, als daß es die nämliche Herrlichkeit sei.“

h) Die Muttergotteswürde ist so groß, daß Maria selbst sie in keiner Weise, weder auf Grund der Gerechtigkeit noch auf Grund irgend welcher Billigkeit, verdienen konnte, weder de condigno noch de congruo. Der Grund liegt auf der Hand. „Mutter Gottes sein“ nämlich schließt ein die heilige Menschwerdung. Wer also es verdienen könnte, Mutter Gottes zu sein, der würde verdienen, daß die zweite Person in der Gottheit die menschliche Natur annehme. Letzteres aber ist unmöglich. Denn die hypostatistische Einigung theilt göttliches Sein der Existenz mit und geht somit hinaus über alle Ordnung der Gnade, die nur dazu erheben kann, daß jemand Gottes Natur zum Gegenstande des Schauens habe. Es ist bei der Muttergotteswürde überhaupt keinerlei Verdienst möglich, auch nicht das einer gewissen Billigkeit; als ob etwa die vorhergesehenen Verdienste der Mutter Gottes die Ursache gewesen wären für die Auswahl zur Muttergotteswürde.

Denn eben die Auswahl Marias zur Muttergotteswürde war das maßgebende Princip für alle ihr verliehenen Gnaden. Deshalb, weil sie zur Mutter Gottes berufen war, wurde sie unbefleckt empfangen; deshalb ward sie die

Gnadenvolle; deshalb ward ihr Alles verliehen, was sie zu so hoher Würde befähigte. Diese Auswahl und diese Gnaden vorausgesetzt, hat dann Maria durch ihre Thätigkeit verdient, Mutter Gottes zu werden; sowie wir, die bestimmend wirksame Kraft der Gnade in uns vorausgesetzt als das Princip für die übernatürliche Thätigkeit, verdienen die Seligkeit. Und danach sagt Hieronymus (ep. 22.): „Maria besaß so große Reinheit, daß sie es verdiente, Mutter Gottes zu werden.“ Und Petrus Damiani (serm. 2. de assumpt.): „Die ganz eigene Heiligkeit in Maria verdiente es, daß sie für wert erachtet wurde, den Sohn Gottes in besonderer, ganz eigener Weise in sich aufzunehmen.“ Ein anderes Verdienen seitens der seligsten Jungfrau giebt es nicht. Und man thut ihr sicher keinen Gefallen, wenn man sie, auch nur im Geringsten, von Gottes bestimmender Kraft trennen und sozusagen auf eigene Füße stellen will; denn eben ihrer innigsten Verbindung mit Gott dankt sie all ihre Ehre. Es ist überhaupt nichts in der göttlichen Heilsordnung Anlaß für Gott, um zu wollen; sondern Gott umfaßt mit ewigem Blicke Alles, was Er als tatsächlich Bestehendes will; und von diesem seinem Willen aus ergiebt es sich dann, daß das eine Glied der geschöpflichen Ordnung in der Ausführung der göttlichen Absicht der Grund für das andere ist.

i) Maria ist auf Grund der Muttergotteswürde unter allen bloßen Kreaturen die erste der auserwählten. Denn da Christus das Haupt der auserwählten ist als Mensch, so hatte Gott Ihm zuerst eine Mutter dem Fleische nach erwählt; es war dies das erste Mittel, um Mensch werden zu können. Deshalb sagt Petrus Damiani: „Zwischen den Dienern Gottes und der Mutter Gottes ist ein unendlicher Unterschied“ (De dormit. Deip.). Und Cyprian nennt Maria: *Vas totius electionis*, „das Gefäß, welches alle auserwählten in sich enthält;“ Damascenus: *Negotium omnium saeculorum*, „die der Vater vorherbestimmt, der heilige Geist vorhergeheiligt, in welcher der Sohn geweiht hat;“ Augustin: „das Werk des ewigen Rathschlusses,“ *opus aeterni consilii*; Andreas Jerusolymus: „den vor aller Zeit ausgedachten Zweck,“ *scopus ante saecula excogitatus*; Ambrosius: „den Anfang der Werke Gottes;“ und Chrysologus sagt: „Und wie wäre sie nicht vor der Empfängnis Mutter, da sie geboren hat den Urheber aller Zeit.“

k) Die Mutter Gottes ist die kreatürliche Vollendung des von der heiligen Dreieinigkeit Gewirkten. Deshalb sagt Hesyhius: „*Maria universum Trinitatis complementum, quandoquidem Spiritus s. adveniebat atque hospitabatur, et Pater adumbrabat, et Filius in utero gestatus inhabitabat.*“ Und Albertus der Große (*Marialogia* c. 212.): „In der seligsten Jungfrau war die Vollendung alles von der Dreieinigkeit Gewirkten; denn alles Geschaffene wird in einem Menschen verbunden mit dem Schöpfer und der Anfang wird Ende, das Letzte wird das Erste.“ Das concil. Ephes. ruft Kap. 6. zu Maria: „Sei gegrüßt, o Jungfrau, durch welche auf dem ganzen Erdkreise die heilige Dreieinigkeit angebetet und verherrlicht wird.“ Bernardus aber schreibt (serm. 98.): „Maria ist allen Alles geworden; weisen und unwissenden ward sie in reichlicher Liebe Schulnerin; allen hat sie geöffnet die Schätze der Barmherzigkeit, damit von ihrer Fülle alle empfangen: der gefangene Befreiung, der kranke Heilung, der trauernde Tröstung, der Sünder Verzeihung, der gerechte Gnade, der Engel Freude, endlich die ganze Dreieinigkeit Ehre, die Person des Sohnes die Substanz des menschlichen Fleisches, damit so niemand erfunden werde, der sich verberge vor ihrer befruchtenden Wärme.“

§. 2.

Die Vorherbestimmung und die Gnade Christi.

Nr. 105.

Die Vorherbestimmung Christi.

„Und Du weißt meine Ehre,“ hatte oben der Psalm 68 gesagt. Fürwahr eine Ehre für die menschliche Natur wie eben nur der Allgütige sie ausdenken kann! Gott allein weiß diese Ehre, welche der menschlichen Natur geworden. Denn „Wissen“ heißt „den Grund von etwas erkennen.“ Gott allein ist der Grund für solche einzig dastehende Erhebung der menschlichen Natur. Gott allein kennt erschöpfend Sich selbst; Er allein durchbringt die reichen Schätze seines Willens. Er allein kennt so recht unsere Ehre und bestimmt uns nach dieser Erkenntnis zum Thätigsein.

Und was ist dies für eine Ehre? Es ist nicht mehr bloß die, daß der menschlichen Natur hohe, auf das Unendliche gerichtete Vermögen geworden sind. Nein; sie ist vor allen anderen Naturen frei von Gott erwählt und vorherbestimmt worden, daß sie zu persönlicher Einheit mit der zweiten Person in der Gottheit erhoben werde. „Der da vorherbestimmt ist als Sohn Gottes,“ sagt Paulus.

Daß man es so schwer hat, gedrückt von dem Glende der gefallenen Natur, die wahre Ehre des Menschen anzuerkennen! Darin besteht ja gerade die Erbschuld, daß sie entfernt die Natur von ihrer eigenen Vollendung, daß sie einen Riegel vorschiebt der Liebe Gottes, damit diese nicht „die Augen des Herzens öffne“ und erscheinen lasse den einzigen Weg zur Vollendung. Immer möchte man den Einfluß des Allmächtigen, der da allein „kennt, was am Menschen ist,“ welche hohe Bestimmung nämlich er in sich trägt, abschwächen; damit die Seele nicht ganz unterstehe der Bestimmung Gottes. Nur von Gott kann die wahre Ehre des Menschen kommen. Und Gott „hat offenbar gemacht das Sakrament seines Willens gemäß seinem Wohlgefallen, das Er in Ihn, in seinen menschengewordenen Sohn setzte.“ Das Sakrament, d. h. der sichtbare Ausdruck des göttlichen Willens ist die Vorherbestimmung der menschlichen Natur zur persönlichen Einheit mit dem ewigen Worte. Und eben weil es allein der Ausdruck des göttlichen Willens ist, weil die heilige Menschwerdung allein aus den reichen Schätzen göttlicher Liebe geflossen; deshalb ist sie reine unendliche Ehre für die menschliche Natur.

Aber gegen diese Ehre wehrt sich der arme Mensch. Gott hat vorausgesehen, so sagt man, die Verdienste Christi in seinem Leben; und deshalb hat Er Ihn vorausbestimmt für die persönliche Einigung mit dem ewigen Worte. Oder wenigstens: Christus hat verdient durch seine Werke die Fortsetzung der hypostatischen Einigung oder die Ausdehnung derselben auf die tagtäglich Ihm zuwachsenden Teile. Man setzt sich lieber dem grellsten Widerspruche aus, als daß man „die Ehre der eigenen Natur“ unter Gottes Gnade „wissen möchte“. Was soll denn Gott der Herr für Verdienste voraussehen in der zum Tode ohnmächtigen, vergänglichen, wenn auch nicht

sündigen, Natur, die der Herr aus Maria angenommen? Man kann doch nur Akte oder Thätigkeiten als Verdienste voraussehen, gleichgültig ob dieselben als wirklich oder nur als bedingungsweise eintretende vorausgesehen werden. Nun welches ist denn das erste und unmittelbare Princip der Thätigkeit im Menschen? Offenbar die Person. Also Gott soll voraussehen in Christo die verdienstlichen Akte, die Christus kraft seiner Person als des Principes alles Thätigseins vollbringt; und auf Grund dessen soll Gott bestimmt werden, dieser Natur ihren substantialen terminus in der göttlichen Person des Wortes zu geben. Gott sieht voraus, was auf Grund der göttlichen Person in ihr die betreffende menschliche Natur thut; und das leitet Ihn dazu an, daß Er dieser Natur die göttliche Person verleiht.

Doch lassen wir dies. Die Sache ist zu klar. Um nur der Ehre der menschlichen Natur aus dem Wege zu gehen, fällt man viele Hände mit Meinungen und Ansichten an, die nur deshalb so vielfältig werden, weil ihre Grundlage irrig ist. Die Wahrheit eint, der Irrtum spaltet. Wie besser thäte man daran, wenn man die von Gott gegebene Geisteskraft darauf verwenden wollte, um aus den Offenbarungswahrheiten Licht zu schöpfen für das praktische Leben, wenn man sie anwendete auf die Übung der Tugenden, auf leichteres und begeisterteres Wandeln auf dem Wege zur Ewigkeit!

Welches Beispiel giebt uns da Paulus! Im Römerbrieft stellt er gerade die Vorherbestimmung Christi an die Spitze; und leitet daraus ab die Erleuchtung und Kräftigung der Welt, das Leben im Glauben, den Sieg gegen die Feinde der Natur, das Vertrauen auf die Liebeswahl Gottes. Dafür tritt er aber auch sogleich im Beginne allen jenen Versuchen, die Ehre der menschlichen Natur abzuschwächen, gegenüber mit den Worten: „Der da vorherbestimmt ist als Sohn Gottes in der Kraft.“ Nicht die Schwäche in der menschlichen Natur, nicht eine lahme Freiheit der Kreatur ist da eingetreten als irgend welch bestimmendes Moment in die Vorherbestimmung Christi. Nein; nur die Kraft, die unendliche Kraft hat sich darin offenbart; und zwar „gemäß dem Geiste der Liebe, dem Geiste der Heiligung.“ Es giebt da als bestimmenden Grund keinen anderen Geist, selbst nicht die Seele oder die geschaffene Vernunft in Christo. Vielmehr ist das Wort Gottes als Person in Christo das bestimmende Princip für alles Thätigsein in der betreffenden menschlichen Natur; sowie diese Natur wieder allein durch Gott bestimmt worden ist, daß in ihr das ewige Wort subsistiere.

Deshalb erklärt Thomas (3. q. 24. art. I. ad II.): „Die Vorherbestimmung bezieht sich auf die Person Christi; nicht soweit dieselbe an sich besteht oder ihr Fürsichbestehen in der göttlichen Natur hat. Deshalb fügt der Apostel erst dies hinzu: qui praedestinatus est filius Dei, nachdem er gesagt: qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Erst nachdem der Apostel die Fleischnatur in Christo erwähnt, spricht er von seiner Vorherbestimmung als Sohn Gottes in der Kraft; damit er dadurch zu verstehen gebe, gemäß dem daß Christus Fleisch angenommen, sei Er vorherbestimmt worden als Sohn Gottes in der Kraft. Denn obgleich es Ihm Natur ist als Person an Sich betrachtet, Sohn Gottes zu sein in der Kraft; so ist dies Ihm doch nicht Natur gemäß der menschlichen Natur; gemäß der letzteren kommt Ihm dies nur zu nach der Gnade der Einigung.“ . . . „Jene Person war wohl von Ewigkeit Sohn Gottes; dies aber bestand nicht immer, daß Er als fürsichbestehend in der menschlichen

Natur Sohn Gottes war.“ Und 3. dist. 7. q. 3. art. ad 1. et 5.: „Die Vorherbestimmung bezieht sich nicht auf die Natur und nicht auf die Person an sich, sondern auf die Person auf Grund der angenommenen Natur. Obgleich also nicht der Mensch als Person vorausgesetzt wird für das Vorherbestimmen zum Sohne Gottes, so doch der Mensch auf Grund seiner Natur.“ Endlich lect. 3. in ad Rom. 1.: „Weil die Person Christi ihr Fürsichbestehen hat in zwei Naturen, in der menschlichen nämlich und in der göttlichen, so kann nach beiden Naturen etwas von ihr ausgesagt werden. Denn wie vom Menschen etwas ausgesagt werden kann nach dem Körper, z. B. daß er berührt, daß er verwundet wird, und ebenso nach der Seele, z. B. daß er will, daß er einsieht; — so kann von Christo etwas ausgesagt werden sowohl nach der göttlichen Natur, z. B. wie Er von Sich selbst sagt: Ich und der Vater sind eins; und etwas nach der menschlichen Natur, z. B. daß Er gestorben oder gekreuzigt worden; und auf diese letztere Weise wird von Ihm ausgesagt, Er sei vorherbestimmt als Sohn Gottes.“

In dieser einzig dastehenden Vorherbestimmung, welche nach den ausdrücklichen Worten Pauli nur „in der Kraft“ geschehen, sieht Paulus die Quelle aller Fruchtbarkeit im Erkennen und Wollen, im Glauben und Handeln der Menschen. Daraus leitet er alle übrigen Geheimnisse ab, soweit sie für uns leitendes Licht zum segneten Wirken sind. Er folgt dem Psalmisten, der, nachdem er diese Ehre erwähnt, nun ausruft: „Vor Deinem Blicke sind alle, die mich quälen.“ Vor welchem anderen Blicke als dem ewigen des Gottessohnes, der seine auserwählten beschützt „wie die Pupille seines Auges.“ „In Ihm, im Eingeborenen, hat Gott uns erwählt vor der Gründung der Welt.“ Wie kann es da anders sein, als daß „alle Feinde vor seinem Antlitze sind,“ wenn eben der Erlöser als Erlöser seine auserwählten in sich enthält! Wie kann es da anders sein, als daß es daselbe ist, Feind zu sein der auserwählten Seele, wie, Feind zu sein des Erlösers. Und Feind sein des Erlösers heißt doch offenbar nichts Anderes wie besiegt sein, wie dienen, wie Knecht sein. Der Psalmist sagt mit anderen Worten was Johannes ausspricht: „Euer Glaube ist euer Sieg;“ nicht euer Kampf, nein, „euer Sieg.“ Im Heilande sein, „der vorherbestimmt ist als Sohn Gottes in der Kraft,“ das bedeutet, mitvorherbestimmt sein durch die Alles leitende Kraft, der nichts widersteht!

Dieser Kraft bewußt hält sich der Prophet gegenwärtig nun „alle seine Feinde“ und erwartet dieselben kühn: „Schimpf hat mein Herz erwartet und Elend.“ Und mit welchem Vertrauen wird dies erst die menschliche Natur im Gottessohne gesagt haben: „Schimpf hat mein Herz erwartet und Elend;“ der Sohn Marias, der von ihr einen leidensfähigen Körper angenommen und sich im ersten Augenblicke seines Daseins in der Welt dem Vater dargebracht hatte als Opferlamm aus reinster Liebe: „Er hat Sich dargebracht, weil Er so wollte!“ Er sprach mit unendlicher Kraft in Sich gemäß dieser seiner dem Opfer geweihten Natur: „Schimpf hat mein Herz erwartet und Elend.“ „Von Ihm war ja im Beginne des Buches geschrieben, daß Er thun würde Gottes Willen.“ „Mein Gott,“ so antwortete Er in seiner menschlichen Natur: „Ich habe es gewollt und Dein Gesetz ist in meinem Herzen. Angekündigt habe ich Deine Gerechtigkeit in der großen Versammlung. Angekündigt habe ich und gesprochen: Sie sind vervielfältigt worden ohne Zahl. Opfer und Gaben hast Du nicht gewollt: Ohren hast Du mir aber angepaßt. Sühneopfer für die Sünden hast Du

nicht gewollt: Da sprach ich: Siehe, ich komme.“ „Ich aber widerspreche nicht,“ so sagt der nämliche Christus bei Isaías. „Wie ein Lamm ist Er zur Schlachtbank geführt worden, wie ein Lamm, das seinen Mund nicht aufthut.“ Deshalb fährt Er hier beim Psalmisten fort und Ihm, dem Könige der auserwählten folgend die ganze, so hochgeehrte menschliche Natur: „Und ich trug es; wer aber zugleich mit mir getrauert hätte, war nicht; und niemanden fand ich, der mich getröstet hätte.“

Der Wille des Vaters allein war seine Stärke; dieser Wille allein sein Trost. Nicht einmal Maria konnte Ihn stärken oder trösten; denn auch sie hatte als Königin der auserwählten alle Stärke und alle Kraft erst von Ihm: „Und sie gaben mir zur Speise Galle: und in meinem Durste spendeten sie mir Essig.“ Von jeder anderen Seite her hat die menschliche Natur nur Schmerz, nur Plage. Von Gott allein her kommt Trost und Freude, unerschütterliche Kraft und Beharrlichkeit. Sieh' da, Christ, die Weise der vollen Genugthuung, wie Christus sie dargeboten hat. Die Sünde hatte den sinnlichen Teil gefüllt mit vergänglichem Lockspeisen; den geistigen Teil hatte sie mit Bezug auf alles zweckgemäße Thätigsein leer gelassen. Christus füllt den geistigen Teil mit heiliger Gnadenkraft und vermöge derselben wird leer der sinnliche, daß er ausrufe: „Ich trug es;“ „ich erwartete;“ daß er nur warte auf den Ausdruck des Willens Gottes; oder noch mehr, daß ihn, diesen sinnlichen Teil, die Gnade festhält und nach oben zieht, selbst wenn Essig und Galle, selbst wenn die Bitterkeiten der Welt sich ihm nahen und ihn vom Guten, von der Ergebenheit nämlich in Gottes Willen abziehen möchten.

So begründet Christus die Verdienste seiner heiligen, die „in Ihm erwählt sind bevor daß die Welt gegründet war.“ Er entleert ihr Herz von aller Anhänglichkeit an das Vergängliche. Er entleert es von jener verderblichen Täuschung, daß man dann selbständig sei, wenn man den Sinnen folgt, und nur unselbständig, wenn Gott in uns wirkt. Er entleert es von aller Sünde, daß es ein geeigneter Platz werde, den die Gnade fortan ausfülle. Die Gnade strömt vom ewigen Worte, dessen Sein die göttliche Natur ist; die Entfernung der Hindernisse und somit die wahre Lösung von der Knechtschaft, strömt von Christo, soweit Er Mensch ist, in Sich enthält die arme, aus Maria angenommene menschliche Natur.

„Von meinem Kelche werdet ihr trinken; zu geben aber zu sitzen an meiner Rechten, ist nicht an mir, sondern wem es verliehen worden vom Vater.“ Damit spricht der Heiland selber die Wirkungen aus, die von Ihm als Mensch und die von Ihm als Gott ausströmen. „In seine Hände sind wir geschrieben,“ nämlich von Gott dem Vater; „und niemand wird sie aus meiner Hand reißen,“ nämlich aus der Hand des Todes, in dem sie erlöst worden. „Du hast verborgen dies vor den weisen und klugen; und hast es geoffenbart den kleinen; so ist es Vater; denn so gefiel es Dir“ (Matth. 11.). Die Gottheit hat auserwählt jene Seelen, die verherrlichen sollten den Erlöser. Diese Verherrlichung aber bestand in der Ausführung des Rathschlusses Gottes; darin, was der Liebesjünger von den auserwählten berichtet: „Du hast uns erlöst Gott dem Herrn durch Dein Blut, aus allen Stämmen und Sprachen und aus jedem Volke und jeder Nation und hast uns gemacht zu einem Königreiche Gott dem Herrn.“

Durch die Vorherbestimmung Christi ist unsere Vorherbestimmung recht offenbar geworden, wie sie nur und rein von Gottes freiem Willen und von seiner von außen in nichts beeinflussten Liebe herkommt; und wie

sie in der Ausführung in erster Linie gedankt ist der heiligen von sich aus wirkfamen Gnade. Bei uns ist es ja möglich daran zu denken, daß Gott erst gemäß unsern Werken, wie Er sie voraussieht, uns vorherbestimmt; denn wir haben doch wenigstens als Princip unserer Thätigkeit eine uns eigene Person. Bei Christo aber fällt diese Möglichkeit ganz und gar und von vornherein fort. In Ihm ist das erste Princip in der menschlichen Natur selbst, die Er hat, die zweite Person in der Gottheit. Er hat kein anderes Princip für sein Thätigsein als bestimmendes innerhalb seiner selbst. Bei Ihm ist es also unmöglich, die Vorherbestimmung eintreten zu lassen auf Grund irgend welcher vorhergesehener verdienstvoller Thätigkeit; denn eben Gott ist da in der Natur selber in Person dieses Princip und diese Person ist identisch dem thatsächlichen Sein nach mit der göttlichen Natur. Nur rein von Gott kann es demnach ausgehen, daß die betreffende menschliche Natur in Christo vorherbestimmt worden ist zur persönlichen Einigung mit Gott. Nur von Gott kann da in jeder Thätigkeit die an erster leitender Stelle bestimmende Kraft ausgehen; gerade so wie das Thätigsein bei uns jedenfalls von unserer Person ausgeht.

Nun sind wir aber 1. nur in Ihm, in Christo, vorherbestimmt; wir sind 2. nur auf Grund seiner Verdienste vorherbestimmt. Unsere Vorherbestimmung ist nach dem Apostel ganz und gar „gleichförmig dem Bilde des Eingeborenen“: „Die Er vorherbestimmt hat, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes“ (Röm. 8.); „wegen Seiner, durch Ihn ist Alles“ wie es Hebr. 2.; „Er ist der Urheber des Heiles der auserwählten, das Er durch den Tod vollendet hat.“ Also besteht gerade die Erlösung, der Loskauf von der Sünde, darin, daß die Schwäche der Natur nun offen sichtbar im Tode Christi vorliegt, daß es nun vorliegt, wie sie nicht imstande ist, von sich aus, durch eigene Kräfte sich die Vollendung zu machen; daß nun es offenbar geworden, daß alles Heil und alle zur Vollendung hin bestimmende Kraft in einer jeden Kreatur angemessenen Weise allein von Gott und dessen Macht kommen kann. „Die herrlichste Leuchte der Vorherbestimmung und der Gnade ist der Erlöser Christus Jesus selber.“ sagt deshalb Augustin (de praed. SS. c. 17.), „in welchem, damit Er dies, nämlich unser Erlöser, sei, durch keinerlei vorhergehende eigene Verdienste, seien dies gute Werke oder der Anfang des Glaubens, die menschliche Natur, die in Ihm war, als die Ursache bestand? Oder was that Jesus, was glaubte Er, was erbat Er, damit Er zu dieser unaussprechlichen Herrlichkeit (nämlich der persönlichen Einigung mit dem ewigen Worte) gelangte?“ Es bestand ja eben abgesehen von der zweiten Person in der Gottheit, keine Person, die thätig sein konnte, auch nicht in der Auffassung, die da hätte thätig sein können. (Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator Christus Jesus, qui ut hoc esset, quibus tandem meritis suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana, quae in illo est, comparavit? Quid agit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?) Und de corr. et grat. c. 11.: „Diese Geburt da (des Heilandes) verband rein auf Grund unverdienter Vorherbestimmung in der Einheit der Person den Menschen mit Gott, das Fleisch mit dem Worte; dieser Geburt aber sind gute Werke gefolgt, keine guten Werke haben sie verdient.“

Nun sind wir aber vorherbestimmt als von Christo erlöste. „Vater, die Du mir gegeben hast, siehe, Dein sind sie und mir hast Du sie gegeben;“ fleht der Herr in der letzten Abendmahlsrede. „Nicht ihr habt mich erwählt,

sondern ich habe euch erwählt," spricht Er zu seinen Aposteln. Also ist eine andere Vorherbestimmung gar nicht möglich, als die rein unverdiente; und da die Vorherbestimmung das Princip und die Quelle der Gnade ist, ist keine andere Quelle des Verdienstes gar nicht möglich wie die unverdiente Gnade und in keiner Weise eine auf Grund von vorhergesehenen Verdiensten verliehene. „Ehebenn die Welt war, sind wir in Ihm erwählt" als Werkzeuge seiner Herrlichkeit, als Teilnehmer an seiner Herrlichkeit. Die Verdienste Christi sind die Ursache unserer Vorherbestimmung, weil Christus uns als Mensch durch seinen Tod und sein Leiden in der offenbarsten Weise die Ohnmacht der Natur vorlegt, und als Gott endlose Kraft in sich enthält, die Quelle aller Kraft und Stärke, die erste Quelle aller Vollendung zu sein; besteht doch das Verdienst in nichts Anderem wie in der Liebe zum Dienen Gott gegenüber; in der Liebe, von Gott her allein bestimmt zu werden; in der Liebe zur eigenen Ohnmacht um Gottes willen. Dienen der Ohnmacht, ist Sünde. Dienen der Fülle, ist Vollendung.

In Christo war solches Verdienst begründet unverrückbarerweise in der menschlichen Natur selber, soweit sie mit der zweiten Person Gottes zu persönlicher Einheit verbunden war. Es war da der Substanz Christi nach gar nicht möglich, daß die heilige Menschheit nicht diene. Der Abschluß der Substanz selbst, die Person des ewigen Wortes, war ja die innerlich notwendige Grundlage. In Maria war solches Verdienst begründet vermehren in der Gnade, daß kein Ende, keine Grenze dafür in der Natur vorhanden war; jeder rein natürlichen Thätigkeit kam die Gnade zuvor. In uns ist die Quelle der Verdienste auch die Gnade; aber so, daß die gefallene Natur ihre Rechte ebenfalls geltend macht und somit den Einfluß der Gnade von unten her hindernd begrenzt. Überall aber ist die persönliche Einheit des Menschen mit Gott in Christo die, sozusagen, substantiale Grundlage aller übernatürlichen Verdienste; und wer mehr daran teilnimmt, der nimmt mehr teil an den Verdiensten Christi, für den ist Christus in tiefer eingreifender Weise „Urheber des Heiles" und wird demnach im selben Grade auch Christus verherrlicht, der als Erlöser offenbar ist die allgewaltige Kraft der Liebe in der göttlichen Natur gegenüber dem Nichts und der Schwäche der menschlichen Natur.

Deshalb schließt sich an die Vorherbestimmung Christi unmittelbar der Einfluß der Gnade Christi.

## Nr. 106.

### Die Gnade Christi.

Sproß, Blüte, Frucht zugleich wird Christus in der Schrift genannt, um anzuzeigen, wie Christus von Anfang an ohne Entwicklung alle Fülle der Gnade gehabt hat, voll für sich, übertoll für uns. Thomas sagt deshalb (3. q. 26. art. 6.): „Christus empfing im ersten Augenblicke seiner Empfängnis nicht nur so große Gnade wie die seligen in der Anschauung haben, sondern eine bei weitem größere wie alle seligen zusammen." Es war in Ihm zuerst Gnade seiner ganzen Substanz nach; dann die heiligmachende Gnade dem Zustande nach; und endlich Gnade als Haupt aller auserwählten, aus welchem heiliges Leben in die Seelen fließt wie vom Weinstocke Leben strömt in die Reben.

1. Die Gnade in Christo seiner Substanz nach. Diese strömt mit Notwendigkeit von der Person des ewigen Wortes als dem persönlichen Abschlusse oder terminus der Natur in diese letztere; und durchdringt sie ähnlich wie der Charakter der Person die ganze betreffende Natur im rein Geschöpflichen durchbringt. Von ihr sagt Cyrillus (lib. 4. in Joh.) und Nazianzenus (orat. 36.), „die heilige Menschheit Christi sei gesalbt durch die Gottheit und wie durchflossen durch die Gegenwart der Salbung der ganzen Gottheit.“ Und Hilarius (catena aurea S. Thomae in Joh. 10.): „Christus geht allen übrigen darin voran, daß Er geheiligt ward bis zu dem Grade, Sohn Gottes zu sein, wie Paulus sagt, qui praedestinatus est filius Dei.“ Kraft dieser Gnade war für die heilige Menschheit die Unmöglichkeit gegeben zu sündigen und das Recht zum ewigen Erbe, das dem Sohne seiner Natur nach ja gebührt.

Um diese Gnade in etwa zu würdigen, erinnern wir uns der doppelten Aufgabe, welche der Charakter einer geschöpflichen Person mit sich bringt. Die erste besteht darin, daß sie die Natur wo sie ist zu einer einzelnebestehenden macht, die keine andere und nichts Anderes mehr ist, und damit zu etwas Wirklichem; aber nicht so, daß die Person die positive Ursache in sich enthielte, warum dieses Einzelne gerade dieses Einzelne ist und nicht jene, d. h. daß sie unter den genau bestimmten einzelnen Verhältnissen besteht, — solchen Grund schließt ja nichts Geschöpfliches für seine einzelne Wirklichkeit ein. Vielmehr hat die Person nach dieser Seite hin nur eine negative Wirkung; sie trennt das Eine vom Anderen und ist so präcis die Ursache, daß das Eine nicht das Andere ist und daß es demgemäß Wirklichkeit hat. Die positive Ursache für das Sein ist die allgemeine Wesensform, die Natur „Mensch“. Diese Seite hat der Charakter der Person gemein mit jedem Princip, welches das einzelne Fürsichbestehen verleiht, also mit dem suppositum im allgemeinen, sei es im Steine oder in der Pflanze oder im Tiere. Sie entspricht dem Charakter des Stoffes, der materialis causa; denn dadurch eben ist etwas getrennt vom Anderen, ist nicht das Andere, daß es an einem bestimmten Orte, zu bestimmter Zeit, mit bestimmter Ausdehnung ist. Von all dieser Bestimmtheit eben ist das erste Princip im Dinge selbst das suppositum, im Menschen die Person; indem sie im allgemeinen zur Wirkung hat das Abgegrenztein, nicht aber identisch ist mit den Einzelheiten selber, die ja immer wechseln, während die Person des einzelnen an sich dieselbe bleibt. Die Person des Petrus z. B. ist nach dieser Seite hin die Ursache, daß da immer der Petrus ist und nicht bloß ein Mensch; und daß unter allem Wechsel der Petrus bleibt.

Die zweite Aufgabe des persönlichen Charakters, die mit der eines bloßen suppositum nicht zusammenfällt, ist, daß es die betreffende Natur zu einer selbständig bestehenden macht, deren Thätigkeiten ihr endgültig zugehören und angerechnet werden. Diese Aufgabe fällt der Person zu auf Grund der Vernunft und des freien Willens, wodurch die Möglichkeit einer endgültigen Vollendung der Natur gegeben, so daß deren Thätigkeit nicht mehr einer anderen geschöpflichen Thätigkeit und diese wieder einer anderen endlos dient; denn Vernunft und Wille richten sich auf das Wahre und Gute im allgemeinen und somit auf einen über alle beschränkten Güter erhabenen Endzweck.

Werden nun diese beiden Aufgaben der Person beim Menschen miteinander verglichen, so findet sich, daß vermöge der erstgenannten der

Charakter der Person sich auf alles Einzelne im Menschen, tief allen Stoff durchdringend erstreckt. Dies ist beim Charakter der Natur als solcher nicht der Fall; denn die Natur des Menschen besteht ganz gleichermaßen in einem kleinen wie in einem großen Menschen, im schwarzen wie im weißen, im thoren wie im gelehrten; sie bleibt die eine gleiche im Kinde wie im Greise; alle Menschen sind gleichermaßen Mensch. Der Petrus wächst, sagt man; er lernt; nicht der Mensch als solcher. Denn unter „Petrus“ ist die Beherrschung der Einzelverhältnisse ausgedrückt, die Angehörigkeit alles Einzelnen zu diesem bestimmten Menschen.

Dagegen hat kraft der zweitgenannten Aufgabe der Person diese nur dann selbständiges Handeln, wenn der vernünftige Wille angewandt wird; denn nur auf Grund des vernünftigen Willens vollzieht sich diese zweite Aufgabe des persönlichen Charakters.

Werden deshalb beide Aufgaben verbunden, so ist die Folge, daß das selbständige Handeln, das gute oder schlechte Werk, dem Ganzen zugeschrieben wird und zugehört. Der ganze Petrus ist Sünder, der ganze Johannes ist heilig; je nachdem das persönliche Handeln gut oder böse ist.

Übertragen wir dies auf die menschliche Natur in Christo, so besteht der Unterschied zwischen Christo und den anderen Menschen rücksichtlich der erstenannten Aufgabe der Person darin, daß in Christo die Person nicht nur negativ sondern im höchsten Grade positiv macht, daß Christus getrennt ist von allem Anderen; nämlich so, daß da die Person in sich den positiv bestimmenden Grund für alles Einzelne ohne Ausnahme enthält, warum z. B. Christus in Bethlehern geboren ist und nicht in Nazareth, warum in diesem Augenblicke und nicht im folgenden. Das aber ist gemeinsam der Person in Christo und in allen anderen, daß sie die ganze menschliche Natur bis in alle einzelnsten Einzelheiten durchdringt und zu einer für sich bestehenden macht.

Was aber die zweitgenannte Aufgabe betrifft, so ist da das Gemeinsame; daß von der Person in Christo, wie in allen anderen Selbständigkeit dem Handeln gemäß der zweckgemäßen Vollendung verliehen wird. Darin aber ist der Unterschied, daß die Person Christi nicht nach der Vernunft in der menschlichen Natur als ihrer Richtschnur zu fragen hat; sondern diese Richtschnur in sich schließt und vielmehr damit die Vernunft erleuchtet, auf daß diese das Licht den übrigen Vermögen mitteile; — ferner daß die Person Christi den letzten Endzweck aller natürlichen Vollendung in sich einschließt und danach unverrückbar den Willen bestimmt.

Somit ist es ganz unzweifelhaft: a) daß die Person in Christo als Person, als Subsistenz unzerstörbare Heiligkeit bringt der menschlichen, mit ihr vereinigten Natur; denn eben die göttliche Person als Person ist Abschluß, Vollendung, Trennung von allem Außerlichen, Niedrigeren, was durch seine Verbindung besiedet kann; — b) daß der ganze Körper Christi von der Person aus eine heiligende, von aller Unvollkommenheit notwendig trennende Kraft erhält; denn eben der Person ist es eigen, die ganze betreffende Natur zu durchdringen bis tief unter den Stoff; — c) daß die menschliche Natur in Christo, resp. sein heiliger Leib, eine grenzen- und endlose Kraft der Mittheilung und zugleich grenzenlos bestimmende und von keiner kreatürlichen Seite her bestimmbare Kraft erhält; denn die Person in Christo ist dem thatsächlichen Sein nach die göttliche Natur und enthält somit in sich die allbestimmende Gewalt der Liebe; — d) daß in der mensch-

lichen Natur in Christo, resp. in ihrer Vernunft und ihrem freien Willen, die Macht liegt auszuwählen die Seelen; nach dem Grade wie die in sich freie Person im Herrn es mittheilen will. Die Heiligkeit muß aus der göttlichen Person in den Leib Christi fließen; denn die göttliche Person ist in sich notwendig heilig. Die Vollendung und zwar höhere Vollendung wie die Seligkeit der heiligen muß in den Leib Christi fließen; denn die göttliche Person ist in sich notwendig die Vollendung selber. Die mittheilende Kraft der Liebe muß von der Person Christi in seinen heiligen Leib fließen; denn die göttliche Person ist in sich notwendig die Liebe. Aber die Auswahl der Seelen für die Seligkeit ist ein Akt des freien Ratschlusses in Gott und ist nicht mit seiner Natur gegeben. Deshalb kann die göttliche Person in Christo darüber die geschaffene Vernunft und den geschaffenen Willen in der menschlichen Natur, die Christus hat, erleuchten je nach dem Ratschlusse der göttlichen Weisheit. Darum sagt Christus mit Bezug auf die Heilsökonomie: „Den Tag aber und die Stunde, welche der Vater sich vorbehalten, wissen die Engel im Himmel nicht und selbst nicht der Sohn.“

Dies ist die substantiale Gnade in Christo, aus welcher die Sacramente fließen. Sie ist nur und ganz allein eigen Ihm, dem Erlöser.

2. Die heiligmachende Gnade dem Zustande nach. Von ihr sagt Thomas (I. c. art. 13. ad II.): „Die zuständige Gnade folgt der hypostatischen Einigung wie eine natürliche Eigenheit“ und (in corp.): „Die Gnade wird in der heiligen Menschheit verursacht durch Gottes Gegenwart, wie das Licht in der Luft durch die Gegenwart der Sonne.“ Daraus geht hervor, daß zwischen der heiligmachenden Gnade in Christo und der in allen anderen Menschen dieser Unterschied obwaltet, daß sie auf Grund der Person in Christo „natürlich“ ist; die Person oder die substantiale Gnade verhält sich dazu wie die Wurzel, aus der naturgemäß der Lebenssaft in die Pflanze strömt: „Die Gnade ist dem Menschen Christus natürlich,“ sagt kurz Augustin. (Enchir. c. 40.) Macht also die Gnade alle anderen Menschen zu angenommenen, zu Adoptivkindern Gottes, so ist diese Wirkung bei Christo nicht vorhanden. Christus ist immer und durchaus Sohn Gottes der Natur nach. Die anderen Menschen aber werden erst Kinder Gottes auf Grund der Kinderschaft des Sohnes. Wohl aber macht diese zuständige Gnade auch in Christo, daß die menschliche Natur und die menschlichen Vermögen an der Natur Gottes Anteil d. h. sie zum unmittelbaren Gegenstande ihres Thätigseins, sei es des Erkennens sei es des Handelns, haben.

Diese zuständige Gnade in Christo teilt sich von der substantialen Gnade allen menschlichen Vermögen mit, die fähig sind, Sitz der Gnade zu sein; und zwar in dem Maße wie der göttliche Ratschluß es bestimmt hat, daß daraus die Heilung fließe für alles vernünftige Handeln des Menschen. Sowie die Natur und deren Vermögen verschieden sind von der Person in Christo, so ist auch die substantiale Gnade verschieden von der zuständigen. Aus jener fließen die Sacramente in die sichtbare Natur; aus dieser die Nachfolge der Heiligen, die sich an Christi Wort und Beispiel erbauen.

3. Die Gnade des Hauptes (gratia capitalis). Von dieser spricht Paulus: „Ihn hat Er gesetzt als Haupt über jede Kirche“ (Ephes. 1.) oder: „Er ist das Haupt des Körpers der Kirche.“ Diese Gnade preißt Leo der Große und bezeichnet damit, sie sei dem Menschen Christus eigen: „Die Niedrigkeit unserer Natur ist nach dem Ratschlusse Gottes erhoben

über alle himmlischen Heerscharen, über alle Chöre der Engel und über die Erhabenheit aller Gewalten bis zum Sitzen zur Rechten des Vaters“ (serm. de asc.). Und Johannes drückt diese selbe Würde aus mit den Worten: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen.“

Die Engel empfangen von dieser Fülle. Denn als das „ewige Wort“ ist Er der Gegenstand ihrer Seligkeit; als Mensch hat seine Erlösung ihnen ebenfalls die Gnade verdient: die erste Gnade bei ihrer Erschaffung, damit sie sähen, was sie könnten, die zweite Gnade bei ihrer Befeligung, damit sie sähen, was Gottes wirkende Kraft kann gegenüber aller Ohnmacht der Natur.

Die heiligen Patriarchen und auserwählten haben von dieser Fülle empfangen. Denn der Glaube an den kommenden Erlöser war ihr Heil. „Das Lamm, welches geschlachtet worden vom Beginne der Welt an,“ heißt es Apok. 3. In Ihm erhielten sie auch die Gnade, in der Ausführung des göttlichen Rathschlusses mitzuwirken durch ihr Beten und Seufzen zur endlichen Erfüllung der Prophetien, zur heiligen Menschwerdung. Ihr Verdienst war nach dieser Seite kein forderndes, auf Gerechtigkeit gegründetes; sondern ein die Herzen vorbereitendes.

Die gläubigen empfangen von dieser Fülle. Denn durch die Taufe werden sie Glieder des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist; und von diesem Haupte strömen reiche Gnaden und übernatürliches Leben in ihre Seelen.

Die Sünder und ungläubigen empfangen von dieser Fülle. Denn es ist ihnen die Möglichkeit geboten, am Gastmahle der Gnade teilzunehmen. Und die verdammten empfangen von dieser Fülle. Denn was auch immer für Gnaden und Gaben sie im irdischen Leben gehabt haben, sie verdanken es dem Haupte Christus; und deshalb ebenso, was sie etwa Gutes gethan und danach weniger Strafe leiden.

Diese Gnade des Hauptes stützt sich auf die Verdienste Christi und ist danach verschieden von der substantialen und der habitualen Gnade; insofern sie eine Frucht dieser ist, d. h. persönliche Genugthuung für aller Sünden.

## Nr. 107.

### Die Allgemeinheit der Erlösung und der Gnade Christi.

„Ihr Tisch wird werden vor ihnen zum Fallstrick: und zur Vergeltung und zum Argernisse.“ (Ps. 68.)

So beginnt nun der Psalmist, nachdem er die Kraft der Gnade des Erlösers gegenüber von Schimpf und Schande, von Bitterkeiten und Trübsalen, die von den Feinden des Heiles kommen, geschildert, den hohen unaussprechlichen Triumph der heiligen Gnadenkraft zu feiern. Und zwar beschreibt er zuerst die Folgen der heiligen Gnadenkraft für die Feinde. „Ihr Tisch werde vor ihnen zum Fallstrick: und zur Vergeltung und zum Argernisse,“ so sagt der Psalmist unmittelbar darauf, nachdem er auf die Speise hingedeutet, welche die Feinde der Gnade den auserwählten geben: „Und sie gaben zur Speise mir Galle: und in meinem Durste tränkten sie mich mit Essig.“

Das ist das Wunderbarste in der heiligen Gnade, daß Alles, was

man gegen sie thut, sich gegen ihre Feinde wendet; und zwar bemerken wir wohl, wie der Psalmist diesen ersten Sieg der Gnade in die Form des Gebetes kleidet. Die Gnade will nicht ohne uns triumphieren. So mittheilhaftig ist sie, so viel Liebe offenbart sie und enthält sie in sich, daß sie wohl ohne unser Zutun gegeben wird; aber sogleich als sie besteht im Herzen auch unser Herz selber zur Teilnehmerin an ihrer Kraft, an ihrem Triumphe macht. Sie macht das Herz lebendig, sie macht es kräftig, sie richtet es hoch auf; daß es nicht mehr schaut auf das was vergeht, sondern einzig auf das Ewige. Sie giebt ihm die edelste Form der Mitwirkung, die des Gebetes. Oder was wäre edler als mitwirken dadurch daß man befehlt, mitwirken dadurch daß einem einfachen Wunsche Himmel und Erde unterliegt. Das war die Arbeit im Paradiese; nicht Knechtsarbeit, sondern wie sie einem Könige ziemt.

Sie haben mir gegeben als Nahrung bittere Galle, als Trunk saueren Essig; nun sei „ihr Tisch ihnen ein Fallstrick und eine Vergeltung und ein Argerniß.“ „In der Fülle der Zeiten, da Er Alles wiederherstellen wollte in Christo, was im Himmel und was auf Erden ist.“ (Ephes. 1.) So feiert der Apostel die Alles beherrschende Macht der Gnade Christi. Und Kol. 1. noch ausdrücklicher: „In Ihm haben wir Erlösung durch sein Blut, Nachlaß der Sünden; der da ist das Bild Gottes des Unsichtbaren, der Erstgeborene aller Kreatur. Denn in Ihm, im Erlöser, ist gegründet Alles im Himmel und auf Erden, das Unsichtbare und das Sichtbare, die Throne, die Herrschaften, die Fürstentümer und Gewalten. Alles ist durch Ihn und in Ihm geschaffen. Und Er ist vor allen und Alles hat seinen Halt und Bestand in Ihm. Und Er ist das Haupt des Körpers der Kirche, der da ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, daß Er sei in Allem den Primat und damit die Führung festhaltend. Denn in Ihm hat es wohlgefallen, daß da innewohne alle Fülle der Gottheit in körperlicher Weise; und daß Er Alles in Sich selbst verbinde und versöhne durch das Blut seines Kreuzes, sei es was auf Erden sei es was im Himmel ist.“

Das Kreuz steht wahrhaft an der Spitze des All und nichts ist davon ausgeschlossen daß es dessen Herrlichkeit verkünde. Oder was ist denn der Tisch der gottlosen Anderes als die sichtbare Welt, als die unsichtbaren Erleuchtungen, als alles das, was geeignet ist, das Menschenherz zu freuen und zu stärken. Warum hat Gott zugelassen, daß der glorreiche Tisch der reinen Geister ihnen Fallstrick wurde, Vergeltung, Argerniß? Im Himmel war ihre Wohnung, über die ganze sichtbare Welt erstreckte sich ihre Herrschaft, in den Freuden des Paradieses wandelte ihr Fuß. Ihre Macht war unwiderstehlich, ihr Glanz erstrahlte hellleuchtend in der Schöpfung, heilige Ordnung und Weisheit strömte von ihnen aus in den dunklen Stoff. Was ist dies Alles ohne die Gnade Christi? Schwäche und Ohnmacht. „Sie standen nicht in der Wahrheit.“ O, wie herrlich muß diese Gnade sein, wenn ohne sie nichts steht, mit ihr auch der Tod kraftvoll wird. Heilige Gnade hatten die Geister noch bekommen. Sie sangen Gottes Lob, die heiligen Morgensterne, und priesen Gott aus seinen Werken. Aber diese Gnade stand wie alle übrige Macht und Herrlichkeit, die sie besaßen, unter der Verfügung ihres Willens; und ihr Wille unterlag. Denn nur die Gnade, die vom Kreuze ausgeht, kann den Willen mit Gott verbinden und damit alles Andere stark und mächtig machen. Da erscheint es offenbar, wie die Ohnmacht der Natur gegenübersteht der allbestimmenden Kraft der Gnade.

„Alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen.“ Sichtbar wird am Kreuze das Fleisch verherrlicht, welches selbst im Tode persönlich verbunden bleibt mit dem ewigen Worte: „Alle Fülle der Gottheit wohnt da in körperlicher Weise“ (Omne plenitudinem divinitatis inhabitare corporaliter). Darauf hin bezieht sich Alles. Auf diesen Zweck hin ist alle Natur, alle Gnade gegründet und hat da Halt und Bestand. Die Geister fielen; es gefiel ihnen nicht die Galle und der Essig. Sie wandten sich zu ihrem Tische. Aber wehe! Sie fanden da nicht mehr ohne die Liebe Christi den trostvollen Tisch der Freuden.

Sie hatten sich von der wirksamen Gnade abgewandt; sie wollten nicht glauben an eine Liebe zur Todesschwäche; sie hielten nicht für möglich, daß Gottes Macht so sich offenbaren könne; — und „ihr Tisch ward für sie Fallstrick und Vergeltung und Argerniß.“ Sie wollten „speisen“, da sie das Geheimnis des Todes Christi verfolgten; da sie alle auserwählten, in denen dieses Geheimnis sich irgendwie abprägte, mit Leid und Trübsal erfüllten: Und siehe; ihre natürliche Kraft diente nur dazu, das gehabte Geheimnis offenbarer zu machen und die Welt mehr damit anzufüllen. Sie verfolgten Abel; — und machten aus ihm den ersten Blutzegen des Todes Christi, den ersten Triumph der Wirksamkeit der Gnade, wie sie in Christo sich offenbart; „gestorben spricht er noch“: die Sprache des Glaubens. Sie verfolgten Noe; „fürchterfüllt macht er die Arche;“ — und sie machten nur, daß er Erbe wurde der Gerechtigkeit, die im und aus dem Glauben ist. Sie verfolgten Abraham; ruhelos „wanderte er aus, nicht wissend wohin;“ — und er gerade ward der Vater des Glaubens. Sie verfolgten Moses; — „er aber erwählte vielmehr gequält zu sein mit dem Volle Gottes als die zeitliche Annehmlichkeit der Sünde; den Unsichtbaren ertrug er als ob derselbe sichtbar wäre.“ Und so verfolgten sie mit all ihrer Kenntnis, mit all ihrer Macht, mit all der Bitterkeit, welche die einst verliehene und jetzt wegen des Geheimnisses des Todes Christi verlorene Gnade in ihnen zurückgelassen, alle Spuren der heiligen Todesgewalt. „Spott und Hohn mußten die erwählten Zeugen des Urgeheimnisses aller Zeiten ertragen, Kerker und Schläge; gesteinigt sind sie worden, zersägt, mit dem Schwerte getödet, in die Wüste gejagt.“ — Aber siehe da; dieser „Tisch“ der gottlosen Geister, diese ihre Nahrung ward ihnen selbst zum „Fallstrick“. Sie waren nur die gezwungenen Werkzeuge mit Allem, was Erhabenes ihnen im Beginne der Zeiten verliehen worden, dafür daß beschleunigt ward gemäß dem Ratschlusse Gottes durch die Gebete, die Bedrängnisse, die Geduld der heiligen, die Offenbarwerdung jenes Geheimnisses, das da Alles beherrscht. Ihr „Tisch“ ward ihnen zur „Vergeltung“. Denn so viel sie speisen wollten mit ihrem Hass und Reide, so viel sie schaden wollten; so viel Dualen verursachten sie sich selber, wenn sie sahen, daß gerade das Gegenteil sie erreicht hatten von dem, was sie wollten. Unglücklich wollten sie die Diener Christi machen, vereiteln wollten sie die geheimen Ratschlüsse Gottes; — und was erreichten sie: Die auserwählten Seelen jubelten in ihrer Ohnmacht; die Gnade Christi breitete mehr Süßigkeit und mehr heilige Freude in ihnen aus wie alle Macht der Welt ihnen schaden konnte.

Zum „Argernisse“ ward ihr „Tisch“. Denn sie vermehrten nur die eigene Pein, wenn sie gottverlassene Seelen nach sich zogen. Es vollzog sich für sie nur immer von neuem das Schauspiel, welches sie in sich selbst erprobt, daß nämlich alle Macht ohne die Gnade Christi keine Stärke geben kann,

daß selbst die David, die Salomo, selbst der Apostel Christi elend fällt, wenn die Liebe zum Herrn sie verläßt.

Von allen Seiten also ersteht vor ihren Augen, je mehr sie nach Speise für ihren Haß sich sehnen, und gerade auf Grund ihrer natürlichen Anlagen, der blendende Glanz des Liebestodes Jesu, die leuchtende Strahlenkrone des Sohnes Marias. „Ihre Augen seien verdunkelt, damit sie nicht sehen: und ihren Rücken krümme beständig.“ Nicht ihr natürliches Geisteslicht haben die gottlosen Geister verloren. Aber es ist unnütz für sie in der Leitung des All. Das große Licht des heiligen Kreuzes blendet. Sie verzweifeln, nachdem so oft anstatt des Fluches, den sie säeten, Segen und Herrlichkeit in höherem Grade erblüht ist, etwas mit ihrem natürlichen Wissen ausrichten zu können. O Christ! lerne hier die Weisheit des Kreuzes. Die, deren Vernunft so scharf ist, daß kein Geheimnis in der Natur, kein Rätsel da für sie besteht, sie sind Thoren, reine Thoren, „ihr Auge ist dunkel,“ sobald es sich um ihr eigenes Beste handelt. Versenke wie der Adler in die Sonne deinen Blick in den Glanz des Kreuzes; und es wird dir nicht nur Licht gegeben werden, um dein Bestes zu unterscheiden, sondern es wird auch die Natur für dich in neuem hellen Lichte strahlen. „Die heiligen Engel allein,“ sagte Thomas in der Engellehre, „stehen an der Spitze in der Entwicklung des Zeitlichen bis zu seiner Vollendung hin; der niedrigste Engel steht da höher wie der höchste unter den gefallenen.“ Die gefallenen Engel sind wie die Sackträger, die auf gekrümmten Rücken ihren Herren die Lasten nachtragen. Sie schauen nur nach unten, nur nach dem Boden; dem Lichte von oben her vermögen sie nicht zu folgen. „Und ihren Rücken krümme beständig.“

„Gieße aus über sie Deinen Zorn: und die Blut Deines Zornes erfasse sie. Ihre Wohnung sei wüste: und in ihren Hütten sei niemand, der darin wohne.“ Der Prophet malt weiter und in immer tieferen Zügen die Herrschaft der Gnade Christi mit Rücksicht auf die Feinde derselben. Selbst ihr sündiger Wille, selbst ihr Haß und Reid, kann nur soweit sich äußern und soweit in die Wirklichkeit treten als Gott es erlaubt. Deshalb wendet sich der Psalmist jetzt direkt an Gott. Wenn Christus, der Erlöser, wenn der Tod am Kreuze, das mit der Herrlichkeit des ewigen Wortes persönlich geeinte Fleisch, an der Spitze aller Kreaturen steht und jeglicher zeitlichen Entwicklung; wenn Er nach Paulus das principium et primatum tenens ist für Alles auf Erden und im Himmel, um Alles zu versöhnen und Alles zu verbinden; — so besagt dies nicht im mindesten, daß nun die Sünde notwendig ist.

Dies besagt nur, daß Gott jenes Maß vorsetzt der Sünde, sie nur so von vornherein in der Wirklichkeit zuläßt, wie es entspricht der Herrlichkeit des Leibes Christi. Die Sünde ist nicht das Wirkliche, was im Sündenakte erscheint. Die Sünde ist die dem Willensvermögen nach endlose Zuwendung zu einem endlichen Gute. Die Sünde ist das Endlose in der Hinnegung zum Vergänglichen. Dieses Endlose macht Gott nicht; es tritt nicht ein in die Vorherbestimmung Christi, weil es nichts zu dessen Verherrlichung beitragen kann. Es wird vorausgesetzt; darin ist die Kreatur zuerst, nämlich im Fallen. Aber Gott mißt ab, durch seine positive Zulassung, in welchem Grade es in der Wirklichkeit erscheinen soll. „Er macht,“ sagt Paulus, „bei der Versuchung einen Ausgang, daß ihr aushalten könnt.“ „Er läßt nicht über die Kräfte versuchen.“

Dies sei dein größter Trost, mein Christ! in der Versuchung. Sie ist

abgemessen, alle Bosheit ist abgemessen von der göttlichen Güte am Leibe Jesu. Du nimmst nur teil an der Herrlichkeit des Leibes Jesu, wenn du teil hast an der Versuchung. Die Bosheit im Feinde selber ist endlos; endlos will er schaden, will er dein Verderben. Den Feind fliehe, die Sünde meide. Aber soweit diese Bosheit sich äußert, unterliegt sie dem Maße, wie es im Leibe Jesu sich findet. Da ist bereits deine Versuchung Herrlichkeit. Du wirst damit zugelassen, an der Verherrlichung Jesu teilzunehmen. Der Herr mit seiner reinsten Liebe hat die Versuchung geheiligt und strömt gerade aus ihr nun die Kraft der Gnade, der Liebe Christi. Paulus spricht dies so treffend schön aus: „Die Kraft wird in der Schwäche vollendet“ (Virtus in infirmitate persequitur).

„Der Zorn Gottes gießt sich aus“ nicht über dich, nein, über deine Feinde, wenn sie dich versuchen und quälen. „Öde wird ihr Haus,“ öde an Freude, öde an Hoffnung wird ihre Natur in ihrer ganzen Tiefe, so daß kein gutes Werk mehr in allen ihren Vermögen wohnen will. Aber du selber erfährst in dir die Wahrheit des Wortes Jesu: „Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen;“ denn Anteil hast du an der Verfolgung des gänzlich schuldlosen.

„Denn sie haben geschlagen denjenigen, den Du geschlagen hast: und hinzugefügt haben sie zum Schmerze seiner Wunden.“ Gott schlägt und der Feind schlägt. Wenn der Feind uns schlägt, so hat er immer Ursache dafür, denn die Sünde wohnt in uns. Aber lassen wir uns schlagen nur und allein um Jesu willen, der da „unsere Gerechtigkeit geworden ist!“ wie der Apostel sagt. In innigster Verbindung mit Jesu halten wir aus Schimpf und Schande, erwarten wir das Elend, lassen wir uns als Speise geben Galle und als Trunk Eßig. Und mögen unsere Feinde noch so schlechten Willen haben und uns zu unserem Verderben schlagen wollen; das Verderben wird ihnen allein bleiben. Uns schlägt dann Gott. „Er hat aus Liebe zur Welt seinen Eingeborenen Sohn dahingegeben“ und in Tod und Schmerz geschickt, „damit die Welt nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe.“ So schlägt Gott seinen Eingeborenen und in Ihm uns, die mystischen Glieder an seinem Leibe. Er schlägt, um Leben, um Herrlichkeit zu geben. Er schlägt, damit wir selber uns die Krone der Herrlichkeit bereiten und diese sonach eine Krone der Gerechtigkeit werde.

„Füge hinzu Bosheit zu ihrer Bosheit: und nicht eintreten mögen sie in deine Gerechtigkeit.“ Der Herr will die Herrlichkeit seiner Gnade und ihre allüberragende Kraft nach allen Seiten hin im Fleische sichtbar erscheinen lassen. Er will nicht, daß die Feinde ihre Kräfte nicht voll entfalten und zeigen können. Seine Gerechtigkeit ist es, daß der Natur und ihren Vermögen voll und ganz freier Lauf gelassen wird. Niemand soll ihn anklagen, Er hätte den Feind seines menschgewordenen Sohnes nicht vollauf zu Worte kommen lassen. Er ließ es zu, daß Bosheit zur Bosheit hinzutrat, daß der Teufel siegte im ersten Kampfe gegen den Menschen; weil dieser die ihm gegebene Gnade nicht benützte, um seinen Willen nun ganz dem Einflusse der Gnade zu überlassen. Er ließ es zu: damit gleich beim Beginne des Menschengeschlechts den Menschen vor den Augen gleichsam stände und daß es „ein Geschlecht dem anderen,“ „der Vater den Kindern und diese ihren Kindern erzähle,“ wie in nichts Anderem Heil sei wie im Tode Christi, welcher der Schlange den Kopf zertreten werde; wie Paradieseswonne selbst nicht imstande sei, zu verhindern,

daß man deren Geber verachte; und wie Schmerz und Tod dagegen nicht von Jesu losreißen kann, wenn dessen Gnade im Herzen waltet.

Adam fiel und mit ihm das ganze Menschengeschlecht. Kein Nachtgebot hinderte die Verbreitung des Giftes. Unausprechliches Elend war die Folge. Gerechtigkeit, unverbrüchliche Gerechtigkeit ließ Gott herrschen. Aber es war seine Gerechtigkeit; und in diese konnten die Sünder nicht eintreten. Und wohin allein kann keine Macht der Natur, keine Gewalt der Sünde sich erstrecken? In die heiligste Dreieinigkeit. Der ewige Sohn erhob zu sich die menschliche Natur; seine Gerechtigkeit ward nun die reinste Liebe und Barmherzigkeit. Nun war das Fundament erschienen, auf dem unverbrüchlich die Gnade Christi thronte. In die Gerechtigkeit konnte die Sünde eintreten. Sie verlangte Strafe. Aber in die Gerechtigkeit des Erlösers, welche ganz und gar durch den Tod am Kreuze in Barmherzigkeit verwandelt wurde, kann sie nicht eintreten. Da nun der Barmherzigkeit die Sünde von Natur fernsteht, die Gerechtigkeit aber ganz übergegangen ist in das Lager der Barmherzigkeit; wo soll ferner die Sünde eine Stütze, wo soll sie Leben finden für den mit dem Erlöser vereinten? Der Psalmist kann nun mit vollem, ganzem Rechte ausrufen:

„Sie mögen getilgt werden aus dem Buche der Lebendigen: und mit den gerechten nicht zusammengeschrieben werden.“

Keinen Anteil am Erlöser hat die Sünde. Schimpf und Schande wollte sie bringen; in Schimpf und Schande sinkt sie selbst vor Ihm zurück. Elend wollte sie ausgießen über die auserwählte Seele; elendiglich sinkt sie in ihr Nichts zurück. Galle und Essig bot sie an als Speise und Trank; vor aller Welt verläßt alle Süßigkeit, alles Gute, alle Kraft, alle Weisheit in der Natur und in der Gnade die Sünde und wird Eigentum des Erlösers und in Ihm der auserwählten. In deren Namen ruft dann der Psalmist aus: „Ich aber bin arm und schmerzreich: Dein Heil, o Gott, hat mich aufgenommen.“ Damit beginnt der Psalmist nun zu feiern den Glanz der Gnade Christi in den auserwählten. Dies gehört dem folgenden Kapitel an.

## Zweites Kapitel.

### Die Sakramentengnade.

#### §. 1.

Marias unbefleckte Empfängnis das Modell der sakramentalen Gnade.

Nr. 108.

Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri. Du der Ruhm Jerusalems, Du die Freude Israels, Du die Ehre unseres Volkes.

So singt die Kirche im Graduale des Festes der unbesleckten Empfängnis. Und wahrhaft ist Maria im eigentlichsten Sinne der „Ruhm Jerusalems“, jener „Stadt des Friedens“, deren Gipfel und feste Burg das geistige Sion, die selige Anschauung Gottes ist; denn durch sie ward die menschliche Natur wieder vor Gott darge stellt. Sie ward Gott bekannt, inwieweit die Kenntnis Gottes das Wohlgefallen Gottes bedeutet. „Ich kenne euch nicht,“ sagt Gott zu allen Menschen, die von Maria und ihrem göttlichen Sohne getrennt sind, d. h. nach der Erklärung Augustins: „Ich billige euch nicht, ich erkenne euch nicht an, ich finde euch nicht in den Werken meiner weisheitsvollen Kunst“ (In arte mea non novi vos). Was ist denn aber Anderes der wahre Ruhm wie die Kenntnis bei Gott, wie das Gefanntsein von Seiten Gottes. So sagt ja Paulus (2. Kor. 10.): „Brüder, der da Ruhm haben will, der suche ihn bei Gott. Denn nicht, wer sich selber empfiehlt, der ist erprobt; sondern jener, den Gott empfiehlt.“ Und der die ewige Weisheit findet, sagt, daß von dem Ruhme, den man bei Gott hat, abhängt die Wahrhaftigkeit des Ruhmes bei den Menschen (Sap. 4.): „O wie schön ist ein keusches Geschlecht mit Ruhm! Denn unsterblich ist sein Gedächtnis, da es bei Gott bekannt ist und demzufolge auch bei den Menschen.“ Zu diesem Geschlechte gehörte in erster Linie die Jungfrau der Jungfrauen, die da gänzlich unbesleckt die menschliche Natur, die sie von Adam empfangen, dem Wohlgefallen Gottes wieder zugänglich machte.

Sie ist „die Freude Israels“, nämlich die Freude aller durch die Gnade auserwählten Seelen; heißt doch Israel: Gott hat beige standen. In ihr zuerst ward die Gnade in all der Fülle ihrer Wirksamkeit offenbar; da sie durch alle Hindernisse hindurch die Natur des Menschen erreichte und wieder mit Gott verknüpfte.

Sie ist „die Ehre unseres Volkes“; denn selbst das „Volk“ in uns, das durch die Ungerechtigkeit uns untergeben und durch die Sünde aufständig geworden war, selbst die Thätigkeiten des sinnlichen Teiles in uns mit seinen Leidenschaften, werden in Maria glanzvoll und gleichsam ein Schatten der Gnade.

Es wird wohl rüchftlich Marias die Frage gestellt, ob die Muttergotteswürde mit allen Gaben und Vorrechten, von denen sie begleitet erscheint, höher ist an Würde wie die Kindschaft Gottes, deren Quelle die heiligmachende Gnade ist. Und man stützt sich, um diese Frage zu einer berechtigten zu machen, auf zahlreiche Aussprüche der heiligen Väter, welche sich dahin zusammenfassen, daß Marias Würde größer und höher sei in ihrem Geiste wie in ihrem Fleische; sie stehe höher dadurch, daß sie im Herzen Gott getragen hätte als daß dies dem Fleische nach der Fall gewesen wäre. Dazu sagt der Heiland, als man Ihm zugerufen: „Selig der Leib, der Dich getragen; selig die Brüste, die Du gesogen“: „Saget vielmehr, selig jene, die das Wort Gottes hören und beobachten.“

Die Frage wird überflüssig, wenn der jetzt vorhandene Stand der Heilsordnung erwogen wird; nicht wenn man alle Möglichkeiten, die mit der menschlichen Natur und deren Vermögen verträglich sind, in Betracht zieht. „Ab aeterno ordinata sum,“ sagt Maria von sich gemäß der Sprache der Kirche. Und von da aus, weil die Ewigkeit einmal das Maß und die Richtschnur der Heilsordnung ist, berichtet dann die Mutter Gottes, wie Alles von ihr ausgegangen. Die Ewigkeit ist das Maß Gottes gemäß dessen thatsächlichem Sein; und soweit dieses Sein Alles thatsächlich lenkt

und leitet, ist die Ewigkeit das höchste und an erster Stelle leitende Maß des Geschöpflichen. Und danach ist die Muttergotteswürde in Maria thatsächlich verbunden mit der „Fülle der Gnaden“ und wird eingeleitet durch die heilige unbefleckte Empfängnis.

Und was ist davon der Grund? Nur dieser daß der Erlöser Fleisch annehmen sollte, welches dem Schmerze und dem Tode von Natur zugänglich sei und daß Er somit den Menschen durch seinen Tod aus Liebe erlöste. Sollte nämlich der Leib des Heilandes von Natur dem Schmerze und dem Tode zugänglich sein, so mußte er ihn von einer Jungfrau annehmen, die von Natur Tochter Adams war und somit kraft der natürlichen Abstammung dem Leibe nach leidensfähig war. Sollte die reinste Liebe an der Spitze der Erlösung stehen, so mußte diese natürliche Leidensfähigkeit in Maria durchdrungen sein ganz und gar durch die Liebe, ohne daß jemals die Trennung von Gott in dieser Natur geherrscht hätte. Würde nur einen Augenblick die Abstammung von Adam ihre Folgen hineingetragen haben in die Seele Marias, so daß Maria die aus der Sünde fließenden, von Gottes Gerechtigkeit verhängten Strafen nicht in Gott und wegen Gott geliebt hätte, so würde die Liebe nicht ganz und gar die Natur in ihr, ihr Fleisch, durchdrungen und sich unterwürfig gemacht haben; und somit hätte dieses Fleisch in Christo, da einmal durch Gottes Allmacht der Gerechtigkeit und dem Laufe der Natur keinerlei Hindernis in der Natur selbst gesetzt werden sollte, einen Gegensatz dagegen in sich eingeschlossen, daß es ganz und gar fruchtbar werde durch das ewige Wort, mit dem es in persönliche Verbindung trat, um übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. Es wäre keine geeignete Grundlage geworden für die Sakramente, die von sich aus endlos und ganz und gar wirksam in Allem, was ihrem Einflusse sich unterstellt, Heiligkeit wirken sollten. Die Natur in Maria mußte ganz rein sein, damit der durchaus reine Leib aus ihr hervorgehe, welcher der sichtbare Träger aller übernatürlichen Fruchtbarkeit war. Ein Flecken nach dieser Seite hin in Maria mußte dem rechtmäßigen Laufe der Natur nach zur Folge haben einen Flecken im Fleische Christi und damit, wenigstens von diesem aus, eine etwelche Beschränkung in der Unterwürfigkeit unter das persönlich dastehende ewige Wort, soweit es auf die Fruchtbarkeit ankommt, die wie eine zweite wahre Natur vom Leibe Jesu ausgehen und in der Weise der Natur durch Geburt, Nahrung zc. die Seelen in ihrer Verbindung mit dem Leibe und der sichtbaren Natur heiligen sollte.

Darin bestand ja eben die Vollkommenheit der Erlösung, daß aus der Gerechtigkeit heraus die Barmherzigkeit erblühen und die Barmherzigkeit Trägerin sein sollte der Gerechtigkeit. Keine Gewalt durfte der Natur angethan werden. Aus den unter der Schuld seufzenden Kräften der Natur selber quoll die heiligende Reinheit und entsprang jenes einige Princip, welches, gleich der Urgerechtigkeit mitten in die Natur gestellt, unendlich kraftvoller wie die Urgerechtigkeit von Geschlecht zu Geschlecht die göttliche Wahrheit und Liebe fortpflanzte.

Die Gnade ist kein solches Princip, welches der Natur Gewalt anthut, als ob es für dieselbe etwas Außerliches wäre. Die Gnade tritt vielmehr ihrer Natur nach als das einzige Mittel der Vollendung aller vernünftigen Natur gerade so wie die Vollendung des letzten Endzweckes selber ganz und gar in das Innere der Natur. Und anstatt die Vermögen und Kräfte der Natur zu beengen oder ihnen Gewalt anzuthun, erweitert sie dieselben und stellt sie rein als Vermögen hin, die der zweck-

gemäßen Vollendung harren. Die Gnade ist etwas Außerliches nur für die Sünde und deren Folgen; und somit für die gefallene Natur als gefallene. Gerade die Sünde und deren Folgen aber entfremden die vernünftige Natur der Vollendung des letzten Endzweckes, welchen dieselbe als Natur hat, nämlich der Anschauung Gottes. Sie ist nach dieser Seite hin etwas Unfreiwilliges, etwas, von dem da Zwang ausgeht für die Natur; denn was der Sünder durch die Sünde wollte, das erhält er nicht und was er nicht wollte das erhält er. Er wollte das einzelne Gut als ein wirkliches; und siehe da, kaum hat er gesündigt, ist die gewollte Wirklichkeit schon fort. Er wollte nicht den Gegensatz zu seiner eigenen Vollendung; und siehe da, das, was vernunftlos, was der Richtschnur seiner Vollendung entgegen war, das Sündhafte bleibt. Daß also die Gnade gerade der Sünde gegenübertritt, das ist ein weiteres Zeugnis dafür, daß sie der Natur selber durchaus innerlich und somit für keine natürliche Kraft im Menschen irgend welchen Zwang bildet.

Die Gnade verleiht somit nicht im mindesten den Lauf der Natur; sie konnte der Herr im höchsten Maße verleihen, ohne der Gerechtigkeit zu nahe zu treten. Die Gnade ist eine Kraft, nach welcher die vernünftige Natur vielmehr sich selber unbewußt mit all jener Macht ruft, die sie vom Schöpfer empfangen, mit derselben Macht, mit der sie ihre eigene Vollendung ersehnt. Sie, die Gnade eben, bildete, in Maria die verbindende Gewalt, der gemäß jene „Erde“ hergestellt wurde, von welcher der Psalmist spricht: „Von Geschlecht zu Geschlecht Deine Wahrheit: die Erde hast Du gegründet und sie bleibt“ (Ps. 118.).

Damit eben diese eine Erde hergestellt werde, auf welcher das ganze Menschengeschlecht, wie von Natur, trotz der Sünde von neuem erblühen sollte, wollte Gott der Herr nicht einem jeden Menschen eine besondere Gnade geben zum Kampfe gegen die Sünde in ihm, sondern Er legte in Maria für das ganze Menschengeschlecht die Fülle der Gnade nieder. Maria erhielt die Gnade der unbefleckten Empfängnis, in der zuerst die menschliche Natur mit dem ihr als menschlicher entsprechenden Heilmittel gegen die Sünde in ihr vor Gott dem Herrn erschien. Zu allererst in Maria offenbarte sich die wirksame Gnade in ihrer unwiderstehlichen Kraft, vermöge deren sie nicht nur die Natur zu erheben vermochte wie in den heiligen Engeln, sondern vermöge deren sie diese Natur selber zu reinigen, die in ihr befindlichen Hindernisse für die schließliche Vollendung vorerst zu überwinden; der Reizung zur Sünde entgegenzusetzen verstand die Reizung der Liebe zu Gott.

Maria war „der Ruhm Jerusalems“, sie stellte den in der menschlichen Natur waltenden Tod vor Gott hin als Maß für mächtigere Entfaltung der Gnade und des damit verbundenen Friedens. Sie war für Jerusalem der Ruhm, d. h. für die Friedensstadt, weil sie nicht für sich allein die Gnade der unbefleckten Empfängnis erhalten, sondern für die ganze Menschheit. Sie war „die Freude des Israels“ der auserwählten Seelen, denn „die Ehre unseres ganzen Volkes“ bildete sie. Die heilige Seele freut sich am Besten der anderen; nicht auf ihr eigenes Beste blickt sie, sondern auf das der anderen, wie Paulus sagt. Oder vielmehr besteht eben das eigene Beste der heiligen Seele und somit ihre reinste Freude darin, daß in recht vielen die Ehre und der Glanz ihres Gottes erscheint.

Für das „ganze Volk“ sollte Maria „die Ehre“ sein, denn kraft der unbefleckten Empfängnis hatte sie die Macht erhalten, mit der Gnabengewalt

selbst den sinnlichen Teil ihrer Natur zu durchbringen und zum völligen Dienste Gottes in jeder Thätigkeit vorzubereiten. Nur so aber, wenn ihr Fleisch durch und durch gereinigt war, konnte es den reinsten Stoff bieten für die Bildung jener „Erde“, die da in sich selber ganz und gar unverrückbar, in notwendig dauernder Weise, die heiligende Kraft in sich einschließen sollte. Nur so konnte das ewige Wort in ihr jenes Fleisch annehmen, welches von sich aus, von vornherein bereits Träger war unbegrenzter Leibensfähigkeit und von nichts Natürlichem begrenzter Liebe zu Gott; jenes Fleisch, in welchem so die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit vermählt war, daß die gerechten Folgen der Sünde, Schmerz und Tod, durchdrungen durch die Liebe zum barmherzigen Gott, ertöteten die Sünde selber.

Was in Christo die Person des ewigen Wortes war, durch die notwendig festes Fundament ward für die Heiligung aller das Fleisch Christi; das war in Maria die Gnade der unbefleckten Empfängnis. Durch sie ward das in Adam sündige Fleisch dem Geiste der Gnade dienstbar gemacht, so daß es für keinerlei frei gewollte Thätigkeit irgendwie maßgebend war, bis in der heiligen Menschwerdung auch der somes oder die sündige Neigung der niedrigen Natur selber in Maria ausgelöscht wurde durch die persönliche Gegenwart des göttlichen Wortes.

So war Maria in zweifacher Weise das Modell oder Vorbild für die sakramentale Gnade. Die unbefleckte Empfängnis verursachte 1. in ihr die Kraft, ganz und gar und von vornherein der von Adam erhaltenen Begierlichkeit zu widerstehen, so daß diese nicht einmal in den sogenannten „ersten Bewegungen“ sich bemerklich machen konnte, sondern rein Neigung der Natur blieb ohne jegliches persönliches Thätigsein. Maria hat nie die geringste läßliche Sünde begangen. Dies aber ist gerade die eigenste Wirkung der Sakramente, daß sie das Gegengift liefern gegen die Begierlichkeit und so nicht zwar verhindern, daß die Begierlichkeit oder die Sünde, wie Paulus sagt, in uns sei, sondern daß sie nicht herrsche in unserem sterblichen Leibe. Diese Wirkung hat in Maria die Gnade der unbefleckten Empfängnis in einer über alle anderen reinen Menschen durchaus hervorragenden Weise ausgeübt.

Die unbefleckte Empfängnis hat 2. Maria die Kraft gegeben, ihr Fleisch vorzubereiten durch beständige Siege, daß daraus der Sieger in Ewigkeit selber Fleisch annehme und seinen Körper zum Träger der Fruchtbarkeit aller Sakramente mache. In der erstgenannten Weise war Maria im moralischen Sinne das Vorbild der sakramentalen Gnaden; bei der zweitgenannten Weise war sie es im physischen Sinne, d. h. kraft der auf der Natur begründeten Verbindung ihres Leibes mit dem Leibe ihres Sohnes.

Wird also die Muttergotteswürde genommen, wie sie der seligsten Jungfrau thatsächlich in der gegenwärtigen Heilsordnung zukommt, so ist sie notwendig die Wurzel der heiligmachenden Gnade sowie aller übernatürlichen Gaben in Maria. Denn eben deshalb ward Maria unbefleckt empfangen, d. h. sie verband in sich die sündige Natur als den Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit mit der wirksamen Gnade in der Person als den Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes, damit aus ihr einst Fleisch annehme jener, der in wunderbarster Weise Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eng miteinander verschlungen an die Spitze der Heiligung aller Natur stellen sollte. Aus Maria sollte das feste Fundament für die Vollendung des *NU*, die heilige neue Erde

ersehen, die deshalb in Ewigkeit verbleiben würde, weil die Gnade ihr nicht mehr bloßes Geschenk, sondern innerlich notwendige Natur war. Aus der unbefleckten Empfängnis aber flossen alle anderen Gnaden in Maria. Wird die Muttergotteswürde an sich betrachtet, z. B. wie wenn Gott Mensch geworden wäre bloß zur Verherrlichung der Natur, nicht als Erlöser von Sünde und Tod, oder wie wenn Er Mensch geworden wäre, nicht aber seinen Leib gerade zum Träger aller übernatürlichen Fruchtbarkeit, also nicht zum Ausgang und Inhalt der Sakramente gemacht hätte; — so hätte die Muttergotteswürde getrennt werden können von der Würde eines Kindes Gottes durch die heiligmachende Gnade. Denn nicht vom Leibe Christi speciell wäre dann die heiligmachende Gnade ausgegangen; und somit hätte auch nicht in der Mutter Christi die Fülle der Gnaden zu ruhen brauchen.

Christus aber ist thatsächlich nur Mensch geworden als Erlöser, als Autor der Sakramente; und deshalb mußte sein Fleisch ohne jeden Flecken sein, es mußte entnommen werden der reinsten heiligsten Jungfrau. Deshalb stellt die Kirche dankbar Maria auf eine so hohe Stufe der Verehrung. Sie nennt Maria ihre Königin. Sie weihet ihr vor allen Geschöpfen einen besonderen Kult. Die Kirche nämlich hat zum Fundamente all ihrer erlösenden heiligenden Thätigkeit den Leib Jesu. Er ist die Grundlage und der Mittelpunkt aller Sakramente. Mit dem Leibe Jesu nährt sie die gläubigen im Kampfe gegen die Sünde, im selben Kampfe, in dem Maria mit allüberwindender Kraft voranging. Alle anderen Sakramente dienen nur dazu, zur Theilnahme am Leibe Jesu und somit am übernatürlichen Leben vorzubereiten. Dieser Leib aber ist mit seiner Alles reinigenden Heiligkeit entnommen der seligsten Jungfrau. Ihr gebührt deshalb wegen ihrer ganz einzigen Nähe zum Leibe Jesu ganz einzige Ehre. Mit Freuden erinnert sich darum die Kirche am Tage der unbefleckten Empfängnis dieses hoch erhabenen Berufes der seligsten Jungfrau, den sie im ersten Augenblicke ihres Seins empfangen und wegen dessen sie so hoch bevorzugt worden; und singt in vollem Jubel: „Du Ruhm Jerusalems, Du Freude Israels, Du Ehre unseres Volkes.“

Wir behandeln jetzt die Natur und die Art und Weise der Wirkungen der Sakramente im allgemeinen und dann die Taufe als Heilmittel gegen die Erbsünde im besonderen. Im ersten Paragraphe werden wir in der ersten Nummer erwägen die allgemeinen leitenden Gesichtspunkte, indem wir die Sakramente vergleichen mit dem Lebensbaume im Paradiese; — in der zweiten wollen wir die Natur der Sakramente und in der dritten ihre Wirkungen; in der vierten die Art und Weise ihres Wirkens betrachten.

§. 2.

Die Sakramente im allgemeinen. Die Sakramente und der Lebensbaum im Paradiese.

Nr. 109.

Allgemeine leitende Gesichtspunkte.

Der heilige Augustin ist es, der den Lebensbaum als das Sakrament im Paradiese bezeichnet. Er will damit sagen, daß er eine Figur der Sakramente Christi war, wie ja auch die Sakramente des Alten Bundes Vorbilder derer des Neuen Bundes waren und nur als solche Vorbilder in sich etwaige Kraft besaßen. Die Ungerichtigkeit, das Alte Gesetz, und alle verschiedene Zustände der menschlichen Natur haben eben insgesamt zum letzten Zwecke die Herrlichkeit Christi und seines Bundes. Jedenfalls war der Lebensbaum das vorzüglichste Vorbild und die vollendetste Figur der wahren eigentlichen Sakramente.

Heben wir deshalb die besonderen Eigenschaften des paradiesischen Lebensbaumes hervor und knüpfen wir daran allgemeine Gesichtspunkte, wonach wir den Sakramenten ihre eigenste Stellung in der Heilsordnung zuweisen und damit die ihnen zukommende Würde:

1. Der Lebensbaum verließ die Unsterblichkeit.

2. Er verließ sie nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit einer Kraft in der Seele.

3. Der Lebensbaum verließ die Unsterblichkeit nicht für eine unbegrenzte Zeit, da die Kraft eines jeden Körpers eine begrenzte ist. Es hätte deshalb der Genuß wiederholt werden müssen.

Vergleichen wir nach diesen drei Punkten den Lebensbaum mit den Sakramenten des Neuen Bundes.

1. Der Lebensbaum verließ die Unsterblichkeit. Die Sakramente verleißen ebenfalls die Unsterblichkeit, jedoch in vollkommenster Weise; so nämlich daß sie zuerst die Seele heiligen und durch die Seele d. h. kraft des freien Willens im Menschen selber den Leib zu jener Geistigkeit vorbereiten, vermöge deren derselbe nach der Auferstehung ein gänzlich zur Verfügung des vernünftigen Willens stehendes Werkzeug sein wird.

Daraus ergibt sich der grundlegende Unterschied zwischen den Sakramenten und dem Lebensbaume, zwischen der Ungerichtigkeit und der Gnade Christi. Denn wie der Lebensbaum das sichtbare, wirkende Zeichen der Ungerichtigkeit war, so sind die Sakramente sichtbare, wirkende Zeichen der Gnade Christi d. h. der aus sich und nicht auf Grund des freien Willens wirksamen Gnade.

Dieser Unterschied besteht darin, daß die Wirkung des Lebensbaumes direkt auf den niedrigeren Teil der menschlichen Natur ging und diese Wirkung hervorbrachte abgesehen vom guten oder schlechten Willen; denn die Unsterblichkeit wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, in allen Menschen geblieben und doch hätten diese sündigen können. Die Wirkung des Lebensbaumes war durchaus vollendet und lag es nun an dem Willen, dieselbe zu benutzen, um Gott Dank zu sagen oder sie zu mißbrauchen, in sich

selber nämlich hochmütig stehen zu bleiben. Der Lebensbaum war das Sakrament d. i. das sichtbare Zeichen der Ungerichtigkeit, jenes Bestandes also, ohne welchen zwar der Wille nicht aufrecht stehen konnte, der aber das Wollen selber nicht so bethätigte, daß er es in erster Linie bewirkt hätte; des adjutorium sine quo non, nicht aber des adjutorium quo.

Anderes verhält es sich mit den Sakramenten Christi. Sie sind zwar ebenfalls aus sich heraus wirkende und nicht leere Zeichen; gerade so wie der Lebensbaum die Ungerichtigkeit in ihrer letzten Vollendung, in der Unsterblichkeit des Leibes bewirkte. Aber ihre Wirkung geht direkt auf die vernünftige Seele. Ihrer Wirkung wird ein Hindernis bereitet, wenn sie nicht in der Seele die heiligmachende Gnade ausgießen, welche den Willen zu allererst an Gott knüpft und vermittelt des Willens dann die Vernunft durch den Glauben und die übrigen Kräfte mit den entsprechenden Tugenden anfaßt. Ihre Wirkung bleibt nicht dem Wesen nach wie die des Lebensbaumes im Bereiche der Natur, die noch weiter bestimmt werden kann rücksichtlich des Endzweckes; sondern sie beeinflusst direkt den Willen. Der Mensch hat nicht weiter zu bestimmen und zu gebrauchen die Frucht der Sakramente, so daß diese Frucht voll bliebe und ihren Zweck erfüllte, auch wenn der Mensch sündigt. Nein; die Sakramente wirken keinerlei Vollendung, wenn sie unwürdig empfangen werden. Und dies ist eben deshalb der Fall, weil die Vollendung, welche sie bewirken, eben die endgültige, ihrem Wesen nach nicht weiter bestimmbare Vollendung, die Anhänglichkeit nämlich an den letzten Endzweck ist; und diese gehört wesentlich dem Willen an wie überhaupt der Zweck zum Willen gehört. Entweder also ist die Wirkung der Sakramente die schließliche Vollendung oder es folgt das Verderben. Sie wirken selige Unsterblichkeit oder ewige Verdammnis. Das wird noch eindringlicher, wenn die Ursache der Sakramente erwogen wird.

2. Der Lebensbaum nämlich wirkte nicht für sich allein in mechanischer Weise die Unsterblichkeit, sondern es bestand eine Kraft in der Seele und vermittelt deren wirkte er das, was sein Name bezeichnete. Es war dies eine Kraft wie etwa die Nährkraft im Menschen, ohne welche die Nahrung nicht nähren kann. Die Nahrung bringt nicht eine solche Nährkraft mit sich, sondern setzt sie voraus; und ist letztere geschwächt, so wirkt die Nahrung gar nicht oder mangelhaft.

So wohnt auch den Sakramenten nicht für sich unabhängig eine mechanische Kraft wie etwa insolge eines Zaubers inne. Sie setzen vielmehr eine Kraft voraus, unter der sie wirken und die sie wirksam macht weit besser und in höherer Weise wie die Nährkraft die dargebotene Nahrung wirksam macht. Nur muß man diese Kraft in den Seelen der Menschen nicht suchen, die ja abgestorben sind durch die Sünde für die Vollendung ihres Endzweckes. Sie ist in Christo, dem Heiler, dem Heilande zu suchen. Das Princip in der Ungerichtigkeit war eben geteilt und deshalb unvollendet und ward schließlich für schwach erkunden. Es ist ein radikaler Fehler in der theologischen Behandlung, wenn man Adam das moralische Princip sein läßt für die Verbreitung und Fortpflanzung der Ungerichtigkeit; wenn man meint, ein freier Kontrakt mit Gott hätte Adam in stand gesetzt, in seine Nachkommenschaft die Ungerichtigkeit fortzupflanzen und insolge dessen sei die erste Sünde auch eine Erbsünde geworden. Dieser Fehler verwechselt Christum mit Adam; er verwechselt die Ungerichtigkeit, die bloß ein posse gab, mit der Gnade Christi, die das velle giebt;

er verwechselt den Lebensbaum als Sacrament des Urzustandes mit den Sacramenten Christi.

Christus hat sich aufgeopfert, „weil Er so wollte“. Christus hat seinen Leib zur sacramentalen Speise gegeben und gesagt: „Das thuet zu meinem Andenken.“ Christus hat gesagt: „Taufet alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Adam ist Urvater der Gerechtigkeit gewesen; aber so, daß über diese Gerechtigkeit noch jeder weiter bestimmen, mit ihr Sünder und mit ihr Heiliger sein, sie immer nämlich weiter verbreiten konnte; diese Gerechtigkeit blieb ihrem Wesen nach in den Grenzen der Natur, der Wille blieb indifferent, wenn auch gestärkt. Deshalb ist Adam der Urvater der Erbsünde geworden rein weil er physisch alle menschliche von ihm abstammende Natur in sich hatte, weil er so kraft der natürlichen Fortpflanzung Vater des Menschengeschlechts war. Ebenso wie er die Nährkraft fortpflanzte und mit dieser es jedem überlassen blieb, Nahrung zu sich zu nehmen nach den Geboten Gottes und der Richtschnur der Vernunft oder nicht; — so ward er kraft der heiligmachenden Gnade in ihm das natürliche Princip, d. h. ohne die Mitwirkung eines freien Willensactes, für die Fortpflanzung der Urgerechtigkeit, wo es jedem überlassen blieb, die seiner Seele innewohnende und ihr durch die Zeugung verliehene Kraft der Unsterblichkeit des Leibes mit Hilfe des Lebensbaumes als der entsprechenden Nahrung gemäß seinem Willen zu benützen zur eigenen Vollendung oder zum eigenen Verderben. Im ersten Falle hätte die wirksame Gnade den Willen bewegt; im zweiten wäre der Mensch gefallen.

Und da Adam die heiligmachende Gnade als Wurzel der Urgerechtigkeit und somit diese letztere selbst verlor, ward er ebenso physisch d. h. kraft der natürlichen Fortpflanzung das Princip der Erbsünde. In ihm nämlich trug die menschliche Natur die Schuld, daß sie nicht mehr diese Gerechtigkeit besaß. Aber auch hier ist diese Schuld, ähnlich wie die Urgerechtigkeit, nur eine Kraft, der eine höhere Kraft entgegengesetzt werden und somit die Entfaltung der sündigen Kraft hindern kann. Nicht der vernünftige Wille ist kraft der Erbsünde positiv hingeneigt zum Bösen. Das hatte Thomas oben rundweg bestritten und dies würde zur Folge haben, daß man verwechselte eine Naturfünde mit einer persönlichen. Letztere ist vom Willen aus unheilbar; wo der Mensch einmal in einem beschränkten Gute endlos seinen Zweck sieht, da ist ein anderer Endzweck mit Rücksicht auf diesen Willen endgültig ausgeschlossen. Die Naturfünde aber ist nur unheilbar mit Rücksicht auf die Natur, die dem Willen zu Gebote steht und auf die derselbe angewiesen ist. Der Wille ist da nur leer; nur ermangelt er einer Kraft seitens der Natur, die er der Sünde entgegenstellen könnte.

Diese Kraft nun hat der barmherzige Gott bereitgestellt schon vor der Sünde. Und daß der Herr die Urgerechtigkeit in Adam als einen etwelchen Schatten der Gnade Christi gegründet, ebenso daß er die Sünde erlaubt hat, besitzt seinen Grund nur darin, damit der Mensch von vornherein und wie durch das sichtbare Elend selber geleitet über die Natur hinaus nach seinem Gott und dem wirksamen Bestande der Gnade suche; daß Alles ihn antreibe, sogar die eigene Natur durch ihre Ohnmacht, sich von allem Begrenzten wegzuwenden und allein auf den Urquell aller Güte zu blicken. Gott hat die Sünde erlaubt nur aus Liebe zu uns, daß wir schneller zu Ihm kommen. Deshalb hat Er vor der Sünde bereits eine Mutter uns vorbereitet, die kraft der Gnade im ersten Augenblicke alles Elend in ihrer

Natur überwand, und die nur deshalb solche Siegerin sein sollte, damit aus ihr hervorgehe der über alle Natur hinaus notwendig feste Träger der aus sich wirksamen Gnade: nämlich der Leib Jesu als gotterwähltes und in Gott selbst gefestigtes Werkzeug unserer wahren, endgültigen, nicht mehr weiter bestimmbareren Gerechtigkeit. Deshalb hat Gott, wie Thomas zu Ephes. 5, 30. bemerkt, dem Adam bereits vor der Sünde die Herrlichkeit des Erlösers geoffenbart, wenn auch nicht daß es sein (Adams) Erlöser sein werde, damit Er den ersten Menschen bereits hingiehe zum Verlangen nach der rein und nur wirksamen Gnade; daß er sich nicht hänge an die glänzende Natur, die in der Ungerechtigkeit strahlte, sondern in Gott allein für seinen Willen Ruhe und Stütze suche über alle Natur hinaus.

Diese Kraft, die vom Beginne an in der Welt bestimmend waltete, ist sichtbar geworden in Christo, hat ihren stets der Welt lebendig vor Augen liegenden sichtbaren Ausdruck nach allen Seiten hin gefunden in den Sakramenten. Dieselben sind wirksam nicht für sich allein, sondern vermöge der Kraft Christi. Mit und auf Grund seines freien Willens hat Christus die Sakramente eingesetzt, daß sie sichtbar seine Erlösungsgewalt tragen sollten durch alle Richtungen hindurch in der Natur bis in die tiefsten Tiefen alles Sichtbaren hinein, bis zu dem Punkte, wo das Sichtbare in der schöpferisch verurthachenden Kraft Gottes berührt das Unsichtbare. Da, in Christo, ist für alle Menschen verbunden das sichtbare, wirksame Zeichen mit der Seelenkraft, die von dessen Wirksamkeit bedingt wird. Kann im Menschen die Nährkraft selber schwach oder unthätig werden und sonach die Nahrung unnütz sein; so kann bei den Sakramenten Ähnliches nicht stattfinden. Sie tragen die in der unsichtbaren Gnade Christi ganz und gar unabhängig enthaltene wirksame Kraft hinaus sichtbar in die Welt und machen die Seelen zu einem einigen Körper mit Christo, wo Christi Geist allein die Seele, die übrigen auserwählten die sichtbaren Glieder sind. Die Wirksamkeit der Sakramente kann nie mangeln; denn nie mangeln kann die Kraft Christi, von der allein ihre wirksame Kraft herrührt. Sie wirken nicht wie die Nahrung, welche die innerliche Nährkraft im Körper voraussetzt; sie bringen ihre Kraft mit sich. Insofern wirken sie moralisch, als sie von Christi Kraft abhängig sind und diese „wirkt wie sie sieht daß der Vater wirkt.“ (Joh. 5.) Sie wirken physisch auf die Seelen d. h. vermöge ihrer Natur und der ihnen mitgetheilten Kraft Christi, soweit diese Seelen selber in Betracht kommen. Sie wirken von vornherein auf den Willen und verbinden diesen mit dem Endzweck; und auf Grund dieser Verbindung breitet sich in der Seele die heiligmachende Gnade aus und in den Vermögen die entsprechenden Tugenden. Damit hängt dann die eigentlich sakramentale Gnade zusammen.

3. Die wirkende Kraft des Lebensbaumes war keine der Zeit nach unbegrenzte in ihrer Wirksamkeit und mußte deshalb der Genuß seiner Frucht wiederholt stattfinden. Auch die Kraft eines jeden Sakramentes Christi ist keine schlechthin unbegrenzte und bestehen deshalb einerseits mehrere Sakramente und andererseits ist der Genuß der Frucht der Sakramente bei mehreren zu wiederholen. Jedoch fällt uns dabei sogleich der Unterschied auf. Im Urzustande gab es nur ein Sakrament, der Sakramente Christi giebt es mehrere. Ist deshalb das Sakrament Christi nach dieser Seite hin, nämlich mit Rücksicht auf den Umfang der Stärkung, die es der Seele bringt, schwächer wie der Lebensbaum? Durchaus nicht; aber der Bedürfnisse, welche zu befriedigen sind, der Hindernisse, die von seiten der nie-

deren Natur und überhaupt der sichtbaren Natur sich der Vollendung des Menschen entgegenstellen, giebt es in der gefallenen Natur bei weitem mehrere wie bei der Natur im Urzustande. Das führt uns auf die eigentliche sakramentale Gnade.

Diese besteht im allgemeinen darin, daß die Hindernisse, welche von seiten der sichtbaren, sinnlichen Natur der Heiligung sich entgegenstellen, von vornherein überwunden werden; daß, wie im Urzustande, die sichtbare Natur und der sinnliche Teil im Menschen dem Geiste dienstbar werde, mit dem Unterschiede freilich daß dies nicht mehr die Vernunft im Menschen ist, sondern die sichtbare Natur soll im Menschen dienstbar werden der wirksamen Gnade. In Christo nun ward die Heiligung über den Leib ausgegossen durch das ewige Wort in Person und deshalb ward da der Leib auf einmal und in unbegrenzter Weise heilig; wie etwa wenn jemand König geworden Alles in ihm, nicht bloß die Weisheit oder die Kriegserfahrung in ihm, königlich wird. Christus war der Person nach die Heiligkeit selber. Also ward in ihm Alles auf einmal in unbegrenzter Weise heilig. Sein Leib ward nicht geweiht und geheiligt durch ein Sakrament; derselbe wurde die Quelle der Sakramente, denn er war durch und durch und mit freier, ganz innerlicher Notwendigkeit unterworfen dem heiligen Geiste.

In allen übrigen Menschen ist keine persönliche Heiligung, die von Anfang an die Natur durchdränge; wie dies der Charakter der Person thut. Da besteht die gefallene Natur und als deren Heilmittel die Gnade. Für solche Natur geht nun vom Leibe Jesu die Kraft der Heiligung aus gemäß dem Willen Gottes. Bemerken wir hier als leitenden Gesichtspunkt in der Behandlung der Sakramente, wie der Natur des Menschen durch dieselben entprochen werden soll. Die Natur des Menschen und zwar wie sie im gefallenem Zustande sich findet, soll selbständig gemacht, soll der Knechtschaft entrisen, soll der Vollendung zugeführt werden. Christus durfte ihr keine Vollendung nehmen, die sie sonst besessen hatte oder noch besaß. Er mußte, sollte er wahrhaft Erlöser sein, alle diese Vollendungen beachten und in seinem Heilswerke berücksichtigen. Der Mensch pflanzt selber die menschliche Natur fort; — es überließ Christus den Menschen die Vollmacht, selber auch die Heiligung in der gebührenden Weise fortzupflanzen. Die Pforte der natürlichen Fortpflanzung war nun geschlossen, die Sünde hatte diesen Platz besetzt. Christus fand eine andere Art und Weise, daß die Heiligung unter den Menschen fortgepflanzt werde; er legte sie in den bloßen Willen als in den formenden Grund und erhöhte so die freie Selbständigkeit der Natur, auch inmitten der natürlichen Grenzen. Dies gilt entsprechend für alle anderen Vollendungen; und selbst die Unsterblichkeit sollte der Natur des Menschen zurückgegeben werden, aber auf Grund der Verdienste des Menschen und unter Beachtung der gerechten Strafe Gottes.

Gott will wahrhaft die Natur heilen und deshalb soll sie in ihrer Weise, unter Wahrung ihrer freien Selbständigkeit und ihrer natürlichen Verbindung mit der Sinnenwelt, geheilt und zu der ihr eigens entsprechenden Vollendung geführt werden, durch die allein sie beseligt werden kann. Nun bestand ihre Krankheit darin: 1. daß die Sinne, gelöst vom Bande der Ungerichtigkeit, je zu den ihnen eigenen sinnlichen Gegenständen hin getragen wurden und danach der Mensch thätig war, ehe die Stimme der Vernunft die Richtschnur gab; 2. daß diese Unbotmäßigkeit der Sinne in Adam eine Schuld war und verbreitet wurde auf Grund der natürlichen Fortpflanzung. Wo also eine Quelle für solche Unbotmäßigkeit und somit

eine Herrschaft der Erbschuld bestand, danach und gemäß den damit gegebenen Grenzen, wurde je ein Sacrament von Christo eingerichtet und den Menschen als frei thätigen Spendern und Empfängern anvertraut.

Die Natur ward fortgepflanzt von einem auf den anderen durch die Zeugung. Hier stand die Quelle der ganzen Krankheit im einzelnen Menschen; hier stand die Besignahme der Natur durch die Erbsünde, das erste und Haupthinderniß von der Natur her für die Unterwürfigkeit des Fleisches unter den Geist der Gnade. Christus setzte an diese Pforte die Taufe. Wie der Same unter der Zeugungskraft in Wahrheit und Wirklichkeit die menschliche Natur verursacht und hervorbringt; so ward hier aus den sichtbaren Elementen dem Wasser die Kraft mitgeteilt, unter der bestimmenden Kraft der Worte des spendenden die Seele zum Gliede am Leibe Christi zu machen, die menschliche Natur geistig wieder zu erzeugen in Christo und den Menschen so zum Kinde Gottes zu machen. Das Nämliche gilt vom Wachsen und Entwickeln der menschlichen Natur bis daß der einzelne Mensch thatsächlich erwachsen; vom Nähren der Natur durch die Nahrung von außen her; vom Kranksein; vom Sterben; von der leiblichen Zeugungskraft; von der geistigen Zeugungskraft, dem Unterrichten, dem Leiten, dem Unterwerfen anderer; — überall ist da in jedem dieser Fälle eine neue Quelle von Hindernissen von seiten des Eindringens der sichtbaren Natur mit ihren einzelnen begehrenswerten Gütern, die unter der Macht der Sünde den Geist ablenken von Gott, dem einzigen Gute. Deshalb ward an allen diesen Stellen ein besonderes entsprechendes Element der sichtbaren Natur zum Träger der Gnade Christi gemacht, welches nun unter den bestimmenden Worten des spendenden die Pforte des Verderbens schließt und vielmehr die sichtbare Natur der Gewalt der Sünde entreißt, um sie mit der Freiheit der Kinder Gottes zu beschenken.

Sieben Sacramente stehen so da mit sieben sacramentalen Gnaden, die eine jede die heiligende Kraft des Leibes Christi nach einer verschiedenen Seite der sichtbaren Natur leiten, um die siegende Gewalt dieses Leibes über ein ganz besonderes Hinderniß, das die Sünde geschaffen, zu offenbaren. Danach sind mehrere Sacramente, nicht aus Mangel an Kraft im Leibe Christi, sondern auf Grund der Schwächen und der Bedürfnisse der Natur, von denen jede in einer der natürlichen Selbständigkeit eigens angemessenen Weise befriedigt werden soll; sei es was die Wahl der Elemente und ihre natürliche Beziehung zur heiligenden Wirkung, sei es was die Auswahl der bestimmenden Worte und der spendenden betrifft. Die Taufe hat so als sacramentale Gnade die Reinigung der Natur von der Erbsünde und jeder aktuellen Sünde, wie dies dem Wasser zukommt, und ebenso die Wiedergeburt in Christo; ist ja doch, wie Augustin sagt, *omno semen humidum*. Die Firmung hat zur unmittelbaren sacramentalen Gnade die Festigung, gleichsam das Erwachsensein, das männliche Walten in Christo; wie ja der Chrißam den guten Geruch der Tugenden anzeigt. Die heilige Eucharistie hat als Materie Brot und Wein; zur sacramentalen Gnade die Nahrung und Erquickung, die geistige Freude der Seele. Das Bußsacrament hat zur Materie die Offenbarmachung der Sünden, wie ja es der erste Anfang für die Gesundheit ist, wenn der Kranke die Art seiner Krankheit dem Arzte mitteilt; die sacramentale Gnade ist die geistige Wiederherstellung. Die letzte Dlung benützt das Öl, welches heilt, stärkt, leuchtet, als Materie, um durch die sacramentale Kraft hervorzubringen: die Tilgung der letzten Reste der Sünde, nämlich der Unbotmäßigkeit der niederen Natur gegenüber

dem Geiste; die Stärkung im bitteren Todeskampfe; die Erleuchtung durch lebendigen Glauben. Das Sakrament der Ehe tritt ein gleichsam in den Feuerherd selber der Begierlichkeit und heiligt den Willen für die fleischliche Fortpflanzung um Gottes willen. Die Priesterweihe benützt als Materie alles das, was die Macht des Priesters anzeigt, während diese Macht selber, zu leiten, zu regieren, zu heiligen die sakramentale Gnade ist.

Der Lebensbaum setzte voraus, ehe er seine ihm eigene Wirkung hervorbringen konnte, die Nährkraft und den Willen, von der entsprechenden Frucht zu genießen. Die sakramentale Gnade setzt voraus die Kraft Christi und die einsprechende, den menschlichen Willen in Thätigkeit setzende, wirksam anregende Gnade des heiligen Geistes als den Ausdruck des Willens Christi. Die sakramentale Gnade entfernt dann die Hindernisse von seiten der sichtbaren Welt, welche von der Sünde herkommen; und dies ist so recht wesentlich die sakramentale Gnade, welche dem toten Leibe Christi entspricht, indem sie alles Sichtbare als rein bestimmbar, als rein empfangend hinstellt gegenüber der wirksamen Gnade Gottes. Wie aber der Leib Christi untrennbar verbunden ist mit der Gottheit, mit dem ewigen Worte, so ist auch von seiten des Sakramentes selber untrennbar verbunden mit der wesentlich sakramentalen Gnade die heiligmachende, welche positiv nun nach der Entfernung der Hindernisse seitens der sichtbaren Welt, die unter der Knechtschaft der Sünde seufzt, die Seele mit Gott verbindet. Die eigentlich sakramentale Gnade entspricht so recht der heiligen Menschheit Christi als dem lebendigen Werkzeuge des göttlichen Wortes; die heiligmachende entspricht dem Einwirken der drei Personen.

Wir sagen, die sakramentale Gnade sei von seiten des Sakramentes untrennbar mit der heiligmachenden verbunden. Denn soweit es auf den einzelnen Menschen ankommt, ist dies nicht der Fall. Es besteht hier der oben erwähnte Unterschied zwischen dem Lebensbaume und den Sakramenten. Jener hatte immer seine Wirkung zur unmittelbaren Folge; seine Frucht nährte, um den Leib unsterblich zu machen, wie etwa die Myrrhe und ähnliche Pflanzen für eine gewisse Zeit den Leib vor Fäulnis bewahren. Denn die Wirkung des Lebensbaumes geschah wesentlich im Bereiche der Natur und war somit wie Alles, was der Natur angehört, noch weiter für einen Endzweck bestimmbar, für einen schlechten oder guten. Die Sakramente aber wirken unmittelbar auf den Willen; sie sind Werkzeuge der aus sich wirksamen Gnade; sie haben zur unmittelbaren Folge deshalb, an sich betrachtet, den Besitz des letzten Endzweckes. Die Gnade nun erweitert immer die Vermögen, macht dieselben freier. Zumal die sakramentale Gnade als solche entfernt die Hindernisse, welche von vornherein der Freiheit des Willens sich entgegenstellen. Sie läßt also, soweit auch immer ihre Wirkung reicht, dem Willen die natürliche Freiheit zu fallen. Dieser kann die sakramentale Gnade erhalten; und auf Grund eigener Bosheit sodann nicht die heiligmachende. Dies nennt das Konzil von Trient: der Wirkung des Sakramentes einen obex entgegensetzen. Der Mensch wird z. B. wirklich getauft, gesirmt; er wird also wiedergeboren, gefestigt in Christo, trotzdem er in einer schweren Sünde sich findet, welcher er nicht entzagen will; — sobald er nur den aufrichtigen Willen hat, diese Sakramente zu empfangen. Er empfängt aber dann nicht die heiligmachende Gnade. Seine Sünde ist um so größer, je freier unter dem Einflusse des Sakramentes sein Wille geworden und trotzdem der Abwendung vom Zeitlichen, Vergänglichem widerstrebt. Paulus nennt das speciell: „Niedertreten

den Sohn Gottes in sich selbst," „den Tod Christi erneuern;" denn eben die sakramentale Gnade als solche ist die unmittelbare Frucht des Todes, der heiligen Menschheit Christi. Und wer sie in sich trennt von der heiligmachenden Gnade, der ist weit entfernt davon, irgend einen Segen vom entsprechenden Sakramente zu empfangen; er beschimpft vielmehr die heilige Menschheit Christi und soweit es auf ihn ankommt trennt er sie von der Gottheit.

Bringt aber das Sakrament seine Wirkung wahrhaft hervor, so ist der Segen, der von ihm ausfließt, um so größer; je verderblicher jedes Sakrament empfangen wird, welches der boshafte Wille des Sünders von der heiligmachenden Gnade trennt. Unter Gottes wirksamer Gnade ward dann der Anfang gemacht und der Wille angeregt. Das Sakrament hat unter dieser selben Gnade die Seele in der dem einzelnen Sakramente eigenen Weise mit der heiligen Menschheit verbunden und alle Hindernisse entfernt. Die Gottheit Christi strömt die heiligmachende Gnade aus und knüpft das Band mit dem letzten Endzwecke. Und die so vollendete Seele wird endlich in übernatürlicher Freiheit vom heiligen Willen Gottes aus in Thätigkeit gesetzt für das thatsächliche gute Wirken.

So kann Bonaventura (2. dist. 19. ad dub. 4.) mit Recht sagen: „Daß aber vom Lebensbaume gesagt wird, er hätte auf Grund der mit ihm verbundenen Kraft Gottes (*ratione divinae virtutis assistentis*) jenen Leibern die Unsterblichkeit gewährt; — etwas Ähnliches haben wir in den Sakramenten, von denen man mit Recht sagt, sie wirkten Gnade in den Seelen. Nicht nämlich so ist dies zu verstehen, als ob sie die Gnade selbstständig schaffen (*quamvis non ipsam gratiam creent*); sondern dies thut die ihnen innewohnende göttliche Kraft (*sed divina virtus ipsi assistens*).“ So meint es auch Augustin, wenn er sagt, der Lebensbaum sei im Paradiese gewesen als ein Sakrament oder als Vorbild und Figur der wahren Sakramente (8. super gen. ad litt. 4.).

## Nr. 110.

### Die Natur der Sakramente.

„Sakrament“ bezeichnet im profanen Gebrauche zuvörderst eine Summe Geldes, welche wie ein Pfand im Beginne eines Prozesses beim Obergericht niedergelegt wurde, mit der Bedingung, sie zu verlieren, wenn der Prozeß verloren werde; so freilich daß sie dann zum Gemeinbesten dienen sollte (Cicero pro Milone). Sodann bezeichnete „Sakrament“ den Eid selber oder auch die unter einem Eide versprochene Sache. Endlich bedeutet im kirchlichen Sinne „Sakrament“ eine verborgene und geheimnisvolle Sache, ein Mysterium oder Geheimnis; wie Job. 2. es heißt: „Das Sakrament des Königs zu verbergen ist gut,“ und Ephes. 1.: „Damit Gott bekannt mache das Sakrament seines Willens.“ In diesem Sinne sagt Chrysostomus (hom. 7. in 1. ep. ad Cor.): „Wie die Kinder, wenn sie Bücher sehen, die Bedeutung der Buchstaben nicht verstehen und nicht wissen was unter denselben verborgen ist; und wie es ganz ebenso geht auch den erwachsenen, die in die betreffende Wissenschaft nicht eingeweiht sind; wenn aber jemand die Buchstaben und die betreffende Wissenschaft versteht, dieser viel Genuß in diesen selben Büchern finden wird; — wie zudem wenn

jemand, der nicht lesen kann, einen Brief empfängt, da nur Papier und Tinte finden wird; der aber lesen kann, die Stimme des Freundes aus dem Briefe heraus hört; — so geschieht es bei den Sakramenten. Die ungläubigen sehen und hören da nichts, wenn sie auch sehen und hören; die gläubigen aber, deren Sinne geübt sind, schauen und genießen die verborgene Wahrheit.“

Wer jedoch genau zusieht, der wird alsbald finden, daß sich diese drei eben genannten Bedeutungen leicht vereinigen lassen unter der vom kirchlichen Gebrauche schon längst gebilligten Begriffsbestimmung Augustins, wonach ein „Sakrament“ nichts Anderes ist als „ein heiliges Zeichen,“ wenn nämlich Zeichen in der wahren Bedeutung des Wortes genommen wird; oder wie das Tridentinum definiert: „Ein Sakrament ist der sichtbare Ausdruck einer unsichtbaren Gnade“ (*Invisibilis gratias visibilis forma*).

Was ist nämlich die Natur eines Zeichens? Keine andere als die: Dadurch daß es sich selbst vorstellt erzeugt es in wirksamer Weise etwas Anderes. Der Rauch wird nicht allein in sich selbst gesehen, sondern damit daß er gesehen wird, erzeugt er in uns die Idee, daß ein Feuer irgendwo besteht. Das Stück Münze, welches du in der Hand hältst, hat es in sich, daß es nicht nur sich selber vorstellt, sondern zugleich mit ihm die Kenntnis des Wertes verursacht, welcher ihm innewohnt. Ist also ein Sakrament „ein heiliges Zeichen“, so ist damit gesagt, daß es nicht nur sich selbst, wie es äußerlich ist, darstellt, sondern zugleich etwas Heiliges in uns verursacht. Und da schlechthin Heiliges nur im Willen, nämlich in dessen Anhänglichkeit an Gott sich findet, so verursacht ein Sakrament nicht allein bloße Kenntnis von Heiligem, wie z. B. das Kreuzzeichen dies thut, sondern es bringt hervor in uns eine den Willen heiligende Kraft und drückt die einzelne Beschaffenheit derselben aus durch seine natürliche äußerliche Erscheinung.

Hienach liegt die Natur der Sakramente gerade in der Kraft, welche sie als sichtbare Zeichen mitteilen der innersten Seele. „Die Erbsünde,“ sagt Cyprian (*de cardinalibus Christi operibus*), „die von den ersten Eltern in die ganze Nachkommenschaft geflossen ist, mußte zu jeder Zeit durch gewisse Heilmittel gesühnt werden.“ Die Sakramente sind die ausgezeichnetsten dieser Heilmittel, weil sie ganz und durchaus der menschlichen Natur entsprechen. Die sichtbaren Güter dieser Welt sind eingetreten in die Seele und haben sie von Gott getrennt; sichtbare Zeichen treten durch die Sakramente ein in die Seele und verbinden sie mit Gott. Dies ist ja eben das Charakteristische in der menschlichen Natur, daß die sichtbaren Dinge einwirken in die Seele. Vermittelt der sinnlichen Auffassung halten die sichtbaren Dinge dem rein geistigen Vernunftvermögen ihre eigene innere Wesenheit vor und werden so in dem, was in ihnen leitende Richtschnur all ihres Seins und ihrer Thätigkeit ist, von der Vernunft durchdrungen. Vermittelt der vernünftigen Auffassung werden die sichtbaren Güter für das menschliche Begehrungsvermögen etwas Erstrebenswerthes. Mitten in der sichtbaren Welt steht der Mensch als Priester, als Mittler zwischen ihr und Gott. Er soll sie mit Gott verbinden und sie selbst drängt dazu, verursacht in ihm die Kenntnis von ihr, will gewollt, will erstrebt werden, um so durch den menschlichen Geist hindurch zu ihrem Ursprunge zu gelangen. Mit großer Kraft hat Gott das geringste Glied dieser sichtbaren Welt ausgestattet, damit es fähig sei, in die menschliche Vernunft einzutreten und dort von seiten des Menschen ein höheres, Gott näher stehendes Sein zu erhalten.

Die Sünde hatte diese der sichtbaren Natur eingeprägte Kraft gemißbraucht, sie hatte die Glieder dieser Natur durch das menschliche Begehren von Gott abgelehrt. Der Heiland aber benützt die natürliche Brücke zwischen dem Sichtbaren und der menschlichen Natur, zwischen dem Sinnlichen und der Vernunft, um auf demselben Wege, nur in umgekehrter Ordnung, als wahrer, einziger Hohepriester die sichtbare Welt in den Dienst Gottes zu stellen. Die Sünde nämlich hatte mit der einzelnen Erscheinung im Sichtbaren begonnen und durch die Sinne und die Auffassung der Vernunft hindurch schließlich den Willen folgen lassen dieser Erscheinung unter Aufgeben der vernünftigen Richtschnur, welche die innere Natur des betreffenden sichtbaren Dinges der Vernunft und diese dem Willen vorstellte. Christus beginnt mit seinem souveränen Willen. Er dringt, nicht bloß mit der Kenntniß der Vernunft wie wir, sondern mit seiner schöpferischen Kraft bis zur innersten Natur, bis zum Innern im Wesen des Sichtbaren vor und stellt die neue unverbrüchlich dauerhafte Schöpfung her.

Er greift durch bis zur innersten Natur des Wassers, die Er allein als Gott mit seiner allwaltenden Kraft voll erschöpfend erfasst, und prägt dieser Natur für alle Zeiten die Macht ein, die Seele zu berühren, sie zu heiligen, sie zu reinigen, sie wieder zu erzeugen im heiligen Geiste. Das ist göttliche Wirkung von Ihm; und deshalb kann nur Er wahre Sacramente einsetzen. Denn nur Gott kann als Schöpfer der Natur in jedem Dinge dieser selbst eine neue Kraft mitteilen; da ja im Bereiche des Natürlichen eben die Natur der Ausgangspunkt, die Quelle, das Maß ist für alle Thätigkeit des Dinges. Auf der Grundlage dieser Wirkung des ewigen Wortes, auf der Grundlage dieser That zur Natur im Wasser selber als dem allgemeinsten Vermögen für das thatächliche Sein und für die Eigenschaften des Wassers, baut sich nun auf die gottmenschliche Wirkung: die Verbindung nämlich des Wassers mit den Worten des Spenders.

Der Spender macht ja nur die Anwendung der dem Wasser verliehenen allgemeinen Kraft im einzelnen Falle auf die einzelne Seele und erklärt mit den Worten der Form, welche Kraft nun das Wasser entwickeln wird. Deshalb kann bei manchen Sacramenten wohl die einzelne Anwendung oder die besondere Formulierung der Worte der Form geändert, sie kann der Kirche überlassen werden; nimmer aber wird die von Christo selbst kraft seiner Gottheit vollzogene Heiligung der innersten Natur der betreffenden Materie einer Änderung unterliegen oder der Kirche überlassen werden. Es kann selbst in der bestimmten Formulierung der Worte, mit denen die Taufe gespendet wird, eine Änderung stattgefunden haben, wenn nur hinreichend in den Worten enthalten ist, daß die Taufe im Namen der Dreieinigkeit gespendet wird. Aber immer wird die Heiligung des Wassers, nämlich die Mittheilung des Vermögens, die Seele zu berühren, von seiten des ewigen Hohepriesters allein als die erste Notwendigkeit für das Bestehen des betreffenden Sacramentes vorausgesetzt.

Im „Worte“ und im „Elemente“ besteht das sichtbare Zeichen; aber es besteht so darin, daß das „Wort“ des spendenden nicht die Kraft im Elemente hervorbringt, sondern die bereits vorhandene, durch Christum hineingelegte thatächlich auf die einzelne Seele anwendet, diese Kraft nämlich im Geiste Christi und getragen vom Geiste Christi zu einer thatächlich wirkenden macht. Der Herr will auch in der einzelnen Spendung der Sacramente die von Ihm gewährte Ordnung einhalten. Die menschliche Natur soll nicht gezogen werden von den sichtbaren Dingen; der

Wille soll nicht den Sinnen träge folgen. Vielmehr soll der höhere vernünftige Teil der menschlichen Natur seine volle Selbständigkeit dem Sichtbaren gegenüber wahren. Er, der Herr, hat allein kraft seines Willens die sichtbare Natur geheiligt. Die Sakramente nehmen in der Spendung ihren Beginn von der Absicht, vom Willen des Spendenden; und sie sind nicht gültig gespendet, wenn nicht irgendwie im Spendenden dieser Wille hervortritt und sich kundgibt, er wolle das von Christo eingesetzte Sakrament spenden.

So bringt nun unter der Leitung dieser sichtbaren Zeichen der Sakramente die ganze sichtbare Natur ein in die übernatürliche Welt. Nichts in ihrem Wesen ist verändert. Nur ist den sichtbaren Zeichen der Sakramente höhere Kraft verliehen worden, daß sie nämlich unter dem Vortritte des Menschen und seiner Vernunft abschütteln die Knechtschaft und hineindringen ohne alles Schwanken bis in die Tiefen des Geheimnisses des göttlichen Willens. War früher kraft der reinen Natur das Wirken des Sichtbaren zu Ende mit dem Vorlegen des Phantasiebildes vor die Vernunft und konnte nur unter Verletzung der Natur und ihres Zweckes, unter Sünde also, ein weiteres Einwirken auf den geistigen Willen statthaben; — hatte die Ungerechtigkeit diesen Grenzen der Natur gewissermaßen ihr Siegel aufgedrückt, so daß auf Grund dieser Ungerechtigkeit alles Sichtbare den sinnlichen Kräften im Menschen und diese dem vernünftigen Willen unterworfen waren; — so überflutet in heiligem Eifer die sichtbare Welt nun unter Führung ihres Schöpfers diese von der Natur gesetzten Grenzen und bringt ein, in geheimnisvollster Verbindung mit der Macht des ewigen Wortes, in den Willen selbst; so nämlich, daß das Sichtbare Träger einer Wirkung wird, deren letzten Ausläufe den Willen selber von der Sünde losreißen und zum Tempel des heiligen Geistes machen.

Wahrhaft wirksam sind die äußeren Zeichen der Sakramente und zwar wirken sie Gnade; wie die gefärbten Dinge wahrhaft das Sehen wirken, wie die äußeren Erscheinungen wahrhafte wirkende Ursache sind für das geistige Erkennen, wie das Erzeugen wahrhaft wirkende Ursache ist für die Entstehung eines Menschen, trotzdem Gott unmittelbar die Seele schafft. Die Sakramente sind der beständige Ausdruck der Heilkraft des Leibes Christi. Sie sind gewissermaßen die Geldsumme, welche niedergelegt worden beim Beginne des Prozesses zwischen der Sünde und dem Erlöser; sie sind das Pfand, das Christus uns für seine andauernde Liebe gelassen, als Er zum Vater zurückkehrte; sie sind der Eidschwur, der stetig aller Welt vorliegt: „Der Herr hat geschworen und es wird Ihn nicht gereuen: Du bist der Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech.“ Wird dieses Pfand eingelöst werden? Wird der Eidschwur seine Erfüllung finden? Wird die Geldsumme umsonst niedergelegt sein? Die Antwort liegt darin, daß die Sakramente auch „Mysterium“ genannt werden. Ein „Geheimnis“ bilden sie, ein wahres Geheimnis! Sie sind bereits ein Herüberleuchten aus dem ewigen Heim. Wie die Ewigkeit unverrückbar feststeht, in die wir eintreten sollen; so steht fest, unverrückbar fest die Wirkung der **Sakramente**.

Nr. 111.

Die Wirkung der Sakramente.

Hier stellen sich zwei Fragen vor, deren Beantwortung schon im Princip gegeben worden und hier nur näher präcisiert werden darf.

1. Die Sakramente bringen die Kraft, mit der sie wirken, von vorn herein mit sich und erwarten deren Vervollständigung und Bethätigung nicht von dem empfangenden; wie etwa das Gefährte wohl das Sehen bewirkt, nicht aber die Sehkraft mit sich bringt. Die Sakramente wirken gemäß dem kirchlichen Ausdrucke *ex opere operato*.

Dies bestimmt in verpflichtender Weise das Konzil von Florenz im Unionsdekrete: „Die Sakramente des Alten Bundes verursachten keine Gnade, sondern waren nur die Figur dafür, daß vermittelt des Leidens Christi die Gnade gegeben werde; unsere Sakramente aber enthalten sowohl die Gnade als auch teilen sie dieselbe den würdigen Empfängern mit“ (*Illa non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam figurabant; haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt*). Das Konzil von Trient faßt die Lehre der Kirche in noch schärferen Ausdrücken zusammen (sess. 7. can. 6.): „Wenn jemand sagt, die Sakramente des Neuen Bundes enthielten nicht die Gnade, deren Zeichen sie sind, oder sie teilten dieselbe nicht denen mit, die kein Hindernis entgegenstellen; sondern etwa der Ansicht ist, sie seien nur etwelche Unterscheidungszeichen des christlichen Glaubens, wodurch die gläubigen nach außen hin getrennt werden von den ungläubigen; — der sei im Banne.“ Und (can. 8.): „Wenn jemand sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde nicht, von allem Anderen unabhängig, von ihnen selbst aus (*ex opere operato*) die Gnade in den Herzen bewirkt, sondern der Glaube allein genüge vielmehr, um die Gnade der Verheißung zu erlangen; der sei im Banne.“ Der Catechismus Romanus giebt diese selbe Lehre mit den Worten wieder (de sacra. nr. 31.): „Das Gebäude des christlichen Lebens ruht wohl ohne Zweifel auf dem überaus festen Eckstein als auf seinem Fundamente. Wenn es aber nicht von allen Seiten her aufrecht gehalten wird durch die Predigt des Wortes Gottes und den Gebrauch der Sakramente, so ist sehr zu fürchten, daß es nicht zum großen Teile wankt und zusammenfalle. Denn wie wir durch die Sakramente zum Leben Christi wiedererzeugt werden, so werden wir durch dieselben wie mit himmlischer Nahrung genährt, behütet und vervollkommenet.“

Die Kirche hat diese Lehre, daß die Sakramente *ex opere operato* wirken stets von ihrem Beginne an in das praktische Leben übersezt. Die Kindertaufe allein ist schon von den Zeiten der Apostel her das lebendigste Zeugnis dafür, wie die Sakramente von sich aus die Kraft haben als sichtbarer Ausdruck der wirkenden Gnade, den Willen des Menschen mit Gott, seinem letzten Endzwecke, zu verbinden; ähnlich wie insolge des natürlichen Zusammenhanges von Seele und Leib die sichtbaren Dinge von Natur wahrhaft wirksame Ursachen sind für das vernünftige Erkennen und Begehren, und wie die Erbsünde auf Grund der rein natürlichen Fortpflanzung von sich aus den Willen von Gott trennt.

Leugnen diese Kraft ist ebensoviel wie leugnen die Erlösungsgnade.

Diese besteht eben darin, daß unter Wahrung der Gerechtigkeit, das heißt des rechtmäßigen Verbleibens und Thätigseins aller natürlichen Kräfte, die Seele losgelaufen wird von der Sünde. Adam hat die Kraft besessen, die Sünde fortzupflanzen, bloß weil er das erste Zeugungsprincip war und danach die von ihm stammende Menschheit in sich enthielt. Christus hat die Kraft, die Gnade fortzupflanzen durch seinen Leib, d. h. durch die sichtbare Natur; denn sein Leib ist durch die Person des Wortes angefüllt mit aller „Fülle der Gottheit“, wie Paulus sagt. Sein heiliger Leib ist in ebenso natürlicher Weise, wie Alles was in die persönliche Vereinigung mit jemandem kommt den Charakter dieser betreffenden Person trägt, Princip heiliger unendlicher Fruchtbarkeit und unendlich reichlichster Mittheilung der Liebe geworden. Wenn Gott die schwache Natur fruchtbar machen kann durch ein Wort seiner Macht, so daß diese in endlos dauernder Weise sich fortzupflanzen vermag mit allen den ihr von Natur zukommenden Eigentümlichkeiten; — wie soll da durch das persönliche Innewohnen des ewigen Wortes der Liebe der Leib Jesu nicht fruchtbar werden, einzig gemäß dem Willen Jesu, endlos fortzupflanzen die Schätze der göttlichen Liebe!

Es darf nur hier noch, um so recht die Theilnahme der sichtbaren Natur am Erlösungswerke in aller Klarheit herauszuheben, betont werden, in welchem Sinne präcis jene Wirkung zu verstehen ist, welche als sakramentale Gnade bezeichnet wird. Die Konzilien geben den Fingerzeig zu dieser Präcisierung durch die Worte: „Den würdigen Empfängern,“ „denen, die keinen Widerstand entgegensetzen.“

Es ist darunter nicht zu verstehen, daß es am geschöpflichen Willen wesentlich liegt, den Sakramenten ihre Wirkung erst zu geben. Dies wäre dasselbe wie die Sakramente Christi der Ungerechtigkeit Adams gleichstellen und auch am Ende den Sakramenten des Alten Bundes, die nur anregten und in ihrer Wirkung abhingen von der persönlichen Andacht und überhaupt Beschaffenheit der damit beschäftigten. Dies ist grundfalsch. Die Sakramente entleihen ihre wirkende Kraft dem Leibe und den Verdiensten Christi. Wie sonach der Leib Christi alle Kraft und alle Würde einzig dem ewigen Worte verdankt; wie er sowohl vorbereitet worden ist im Alten Testamente mit Rücksicht und unter der leitenden Richtschnur der Person des ewigen Wortes, die ihn zu sich selbst in persönliche Gemeinschaft erheben wollte, als auch wie er, nachdem er in diese persönliche Einigung eingetreten war, alle Heiligkeit von der zweiten Person erhielt; — so verhält es sich auch mit den Sakramenten.

Wie der Leib Jesu seine Würde hat als nächstes und durchaus unsagbar abhängiges Werkzeug der liebevollsten Allmacht; so haben auch die Sakramente gerade als Werkzeug des menschengewordenen Gottessohnes all ihre Würde und Fruchtbarkeit. Ihre Abhängigkeit von Gottes Liebe kann nie übermäßig geschildert werden. Denn darin liegt es gerade, daß sie so sehr an der wirkenden Kraft der Gnade teilnehmen; Christus eben allein wirkt in ihnen und durch sie und erhebt mittelst derselben die ganze Natur.

Danach ist das Verständnis, als ob vom Willen des Menschen erst ihre Wirksamkeit herrühre, ob nämlich der Wille die von ihnen gebotene Gnade annimmt, durchaus ausgeschlossen. Ein solches Verständnis vom „digne suscipientibus,“ vom „non ponentibus obicem“ verstößt gegen die Würde des gottmenschlichen Erlösers. Wohl aber ist bei den Sakramenten zu betonen, daß in ihnen die Verbindung mit der göttlichen Liebe

nicht eine solche ist wie im Leibe des Herrn mit Rücksicht auf die zweite Person in der Gottheit. Thomas nennt deshalb die Sacramente: „getrennte Werkzeuge des ewigen Wortes“ und vergleicht sie mit dem Leibe des Herrn, wie wenn ich etwas mit einem Stocke thue, den ich in die Hände genommen, während die Thätigkeit des Leibes Christi selber wie die Thätigkeit der Hände selbst ist.

Die sacramentale Gnade speciell ist die Wirkung eines Werkzeuges der wirksamen Gnade, ist ein effectus instrumentalis; sie ist nicht unmittelbar die heiligmachende Gnade. Nehmen wir ein Beispiel. Wasche einen von Rauch geschwärzten Menschen; hält er während des Waschens fortwährend sich dem Rauche entgegen, so hat das Waschen seine Wirkung, er ist gewaschen worden; aber trotzdem ist er nicht rein. Ziehe jemandem ein neues Kleid an, der im Schmutze liegt. Er erhält das Kleid und er behält es. Aber er wird deshalb nicht rein. So wäscht die Taufe; so reinigt die Buße; so sprich von allen anderen Sacramenten mit ihrer sacramentalen Gnade. Es ist dies keine Gnade, die als sacramentale Gnade den Willen unfehlbar mit Gott verbindet. Der Mensch kann unter ihrem Einflusse noch dem vergänglichem Gute zugewendet bleiben; d. h. er kann das Sacrament empfangen und der Sünde nicht entsagen wollen. Die heiligmachende Gnade aber ist damit nicht verträglich, daß der Wille zugewendet bleibe dem vergänglichem Gute.

Einen „obex“ setzen, „unwürdig“ empfangen also heißt nicht die sacramentale Wirkung als solche hindern; das thut jener, der nicht den Willen hat, ein Sacrament zu empfangen oder zu spenden, der also es, wenigstens in den meisten Fällen, nicht empfängt. Einen „obex“ setzt jener, der die heiligmachende Gnade, welche mit der sacramentalen Wirkung vom Sacramente aus unfehlbar verbunden ist, infolge der Verderbtheit seines Willens nicht empfängt. Der Vater züchtigt aus Liebe sein Kind, indem er es mit dem Stocke schlägt. Die Schläge empfängt das Kind jedenfalls. Wird es aber im Herzen mehr verstockt, so setzt es einen obex, daß diese Schläge heilsam sind. Was im Sinne des Vaters die mit den Schlägen verbundene Folge sein soll, fließt aus denselben nicht.

Heißt dies die Gnade der Sacramente zu einer indifferenten machen, deren Einwirken vom Willen abhängig ist? Durchaus nicht. Das bedeutet 1. nur, daß die sacramentale Wirkung die eines Werkzeuges ist in der Hand Christi, und nicht die Gnade selber; 2. daß der Einfluß der eigentlichen Erlösungsgnade dem Willen die volle Freiheit läßt; derselbe kann trotz derselben noch fallen. Von sich aus also behält der Mensch das Vermögen, abfallen zu können unter dem Einflusse der Sacramente, in der Sünde bleiben zu können. Es wird im Gegentheil das Willensvermögen weiter; aber es wird durch die Sacramente noch nicht behätigt durch die allgemaltige Liebe, die es in aller Freiheit mit der letzten Vollendung des Endzweckes verbindet durch die heiligmachende Gnade.

Beim würdigen Empfänger bleibt die eigentlich sacramentale Wirkung dieselbe; aber sie wird Gnade. Warum? Weil da der Wille nicht einem vergänglichem Gute zu lieb abfällt. Weil das ewige Wort als der Haupteinwirkende den Willen durch die Gnade bestimmt und somit die Sacramente ihrer Natur als Werkzeug getreu in die Gnade des ewigen Wortes münden; nicht weil der geschöpfliche Wille durch seine Kraft die Sacramente bestimmt hätte, Gnade zu verleihen. Es ist da dasselbe Verhältnis — der Vergleich ist aus Thomas — wie zwischen der Wirkung der Säge und des

Künstlers. Das Schneiden kommt von der Säge, die geformte Statue von der Hand des Künstlers. Die Säge begegnet den Hindernissen, der Härte des Holzes z. B., das solche Form nicht aufnehmen will, wo das weiche Wachs doch nicht solches Hindernis entgegenstellen würde. Die Hand des Künstlers ist die Ursache der künstlerischen Form.

Was Gutes aus den Sakramenten im menschlichen Willen folgt, das kommt von den Sakramenten als dem Werkzeuge in der Hand Christi; es kommt vom ewigen Worte, soweit positiv Gnade da ist. Es ist selber gut und Quelle der Tugenden in den Vermögen. Fällt der Wille ab von Gott, so ist da keine sakramentale Gnade mehr da, sondern nur eine sakramentale Wirkung, die da bleiben kann wie die Charaktere von drei Sakramenten, die deshalb nicht wiederholt werden; oder die flüchtig vorübergeht und das Verderben des Sünders erweitert. Bleibt der Wille aufrecht stehen und empfängt so schließlich die heiligmachende Gnade, so ist dies eine Wirkung der Gnade als des Haupteinwirkenden; und unter dieser Wirkung bleibt bestehen die sakramentale Wirkung, aber nunmehr als Gnade. So ist auch die Wirkung der Säge die Statue, jedoch unter der Leitung der künstlerischen Hand; die Wirkung der Säge erhält es erst von da her, daß ihr Ergebnis die Statue ist.

Diese sakramentale Gnade nun als solche besteht darin, daß die Hindernisse der alten Natur gegen die Verbindung mit dem letzten Endzweck entfernt werden durch das Eintreten in den mystischen Leib Jesu und das Verbleiben darin; wie dies oben erwähnt worden. An zweiter Stelle besteht sie darin, daß der Seele eine gewisse Macht über die sichtbare Natur, resp. über die Menschen verliehen wird. Danach bedeuten die Sakramente, wie Thomas sagt, nicht dasselbe wie die Opfer; denn „die Opfer beziehen sich auf den Kult Gottes; die Sakramente dienen dazu, zu heiligen die Kultdiener des Herrn.“ (I, II. q. 101. art. 4.) Und Augustin spricht im selben Sinne: „Zu ein und derselben Religion werden die Menschen vereinigt durch die Gemeinschaft einiger äußerlicher Merkzeichen oder sichtbarer Sakramente“ (19. cont. Faust. 11.); oder Cyprian (de resurr. Christi): „Aus verschiedenen Familien bildet sich ein Stamm. Die Sache, die enthalten ist, und die Zeichen nach außen; die unsichtbare Kraft und die sichtbaren Sakramente machen so eine Gemeinschaft, wie der Leib und die Seele eine bildet. Und was da gesehen wird, das wird als Leib Christi betrachtet.“

Also die Sakramente als solche sind hier die einigenden kraftvollen Zeichen, welche die einige Gemeinschaft des Leibes Christi darstellen. Und hier ist die sakramentale Gnade noch mehr unterschieden von der heiligmachenden. Denn die letztere macht, daß jemand für seine Person allein Christi wird; die erstere bewirkt als Teilnahme an der heiligen Menschheit Christi, der für alle aus Liebe gestorben, daß die ganze sichtbare und besonders die Menschnatur, also die einzelnen Menschen in Verbindung miteinander und mit der sichtbaren Natur Christi treten; daß ein Leib Christi Alles und zwar die einzelnen Geschöpfe in ihrer Wechselwirkung aufeinander, als Ganzes, umfaßt und heiligt.

So giebt die Taufe die Vollmacht, alle übrigen Sakramente zu empfangen, teilzuhaben an allen durch den Leib Christi erworbenen Rechten. Die Firmung macht zu einem selbständigen Gliede an diesem Leibe. Die Priesterweihe giebt die Vollmacht, andere Glieder an diesem Leibe zu leiten. Jedes Sakrament stellt kurz kraft seiner eigentlich sakramentalen Gnade im einzelnen eine besondere Beziehung her zur Gesamtheit. Die sakramentale

Welt bedeutet die wahre Erhebung der sichtbaren Natur und die nächste Vorbereitung für diese, um unter der unmittelbaren Herrschaft der heiligmachenden Gnade zu stehen und so an der Freiheit der Kinder Gottes je auf der betreffenden Seinsstufe teilzunehmen.

Nr. 112.

Die Art und Weise der Wirkung der Sakramente. Sie ist nicht nur eine „moralische“, sondern eine „physische“ d. h. in die Natur selber der sakramentalen Materie gelegt.

Unter der „moralischen“ Wirkung der Sakramente versteht man eine solche, welche nicht vom sakramentalen Zeichen selber ausgeht, sondern welche Gott unmittelbar hervorbringt auf Anlaß der Gegenwart des sakramentalen Zeichens. So ist, wenn jemand das Dokument zeigt, wodurch der König einem Verbrecher Gnade gewährt, das Dokument selber als beschriebenes Papier nicht die Ursache der Freilassung von seiten des Kerkermeisters; sondern auf Anlaß dieses Dokumentes weicht letzterer vor dem Willen des Monarchen und läßt deshalb den gefangenen frei. Oder, sagt Thomas (III. q. 62, art. 2.), wenn jemand eine bleierne Münze vorzeigt, welche auf Anordnung des Königs, kraft des Bildes des Königs, den Wert von zehn Mark darstellt, so ist die bleierne Münze an sich die moralische Ursache davon, daß dieser Preis gezahlt wird. So hätte nach der Meinung mancher Christus angeordnet, daß die Kraft der Verdienste seines Lebens und Sterbens durch die Sakramente wie durch Münzen uns zugewendet würde, so daß den sakramentalen Zeichen selber keine Macht innewohnte. Es wäre die Kraft der Sakramente nichts wie ein etwa mit Christo von seiten der Gottheit abgeschlossener Kontrakt, daß auf Grund seiner Verdienste, sobald das sakramentale Zeichen erscheint, Gott so und so viel Gnade erteilt.

Der „physische“ Einfluß aber besteht darin, daß den sakramentalen Zeichen selber, wie z. B. der Natur des Wassers oder des Öles in Verbindung mit den Worten und dem Willen des Spendenden, unabhängig von allem Weiteren, die Kraft mitgeteilt worden sei für die Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen.

Letzteres behauptet offenbar Augustin, wenn er schreibt: „Was ist denn dies für eine so große Kraft des Wassers (tract. 80. in Joh., *quae est tanta virtus aquae*), daß sie den Leib berührt und die Seele abwäscht!“ Und der nämliche Vater spricht sich durchaus nicht gegen diese dem Wasser mitgeteilte Kraft aus, wenn er hinzufügt: „Thut dies nicht das Wort, nicht weil es gesprochen wird, sondern weil es geglaubt wird“ (*nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur*). Denn er selber erklärt, was er ausdrücken will (ep. 23.): „Es ist nicht gesagt: Wenn nicht jemand wiedergeboren wird aus dem Willen der Eltern oder der darbringenden oder durch den Glauben der dabei dienenden, sondern: wenn nicht jemand wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste.“ Und Thomas erklärt zu diesen Worten Augustins: „Das Wort wirkt in den Sakramenten, nicht weil es gesprochen wird (*non quia dicitur*), d. h. nicht gemäß dem äußerlichen Tönen der Stimme (*non secundum exteriorem sonum vocis*); sondern weil es geglaubt wird, d. h. gemäß dem Sinne der Worte, wie ihn der Glaube festhält“ (*secundum sensum verborum, qui fide tenetur*).

Jedoch ist hier der Unterschied festzuhalten, wie wir ihn eben gekennzeichnet haben zwischen der sacramentalen Gnade an sich und der eigentlichen heiligmachenden Gnade, um zu sehen, wie sich der moralische Einfluß der Sacramente zu deren physischen, mit der Natur des äußeren Zeichens gegebenen verhält. Es wären freilich vielerlei Unzukömmlichkeiten mit der Behauptung verbunden, die Sacramente als sichtbare Zeichen brächten direkt die heiligmachende Gnade hervor. Dies würde auf einer ähnlichen Stufe stehen, wie wenn ich behaupten wollte: Der Vater erzeugt direkt die geistige vernünftige Seele; obgleich die Wesensform im Menschen, die Seele, der Abschlußpunkt der Zeugung ist, da eben ein Mensch erzeugt wird. Oder wenn ich behaupten wollte: Der Stein da außen erzeugt direkt in mir die vernünftige, allgemeine Idee „Stein“. Nein; in diesen und ähnlichen Fällen ist das erste und nächste stoffliche Princip, also hier die Fortpflanzungskraft oder der Eindruck des Steines in das Auge, Werkzeug in der Hand der Natur. Weil der Vater, ohne daß er dafür könnte, eine menschliche Natur hat, deshalb endet die Thätigkeit der Fortpflanzungskraft in ihm, also eines Vermögens dieser Natur, in eine Menschennatur und damit kraft der Natur resp. kraft des Urhebers der Natur selber als des haupteinwirkenden in eine vernünftige Seele.

Und weil der Eindruck des Steines sich auf ein menschliches Auge richtet, deshalb endet er kraft der menschlichen Natur resp. kraft der einwirkenden Vernunft in eine vernünftige Idee. Der Vater ist wirklich ein den Menschen zeugender, der Stein ist wirklich Ursache für die Idee; aber sie sind nicht die Hauptursache. Sie stellen, wie Thomas sagt, die materia, den Stoff her für die Hauptursache, sind materia causae. Und da nach der Beschaffenheit des vorliegenden Stoffes die Wirkung des haupteinwirkenden in den Stoff aufgenommen wird; deshalb sind dergleichen Ursachen ihrer inneren Natur nach wirkliche Ursache der hervorgebrachten letzten Wirkung.

Ähnlich ist es hier; denn eben die sichtbare Natur wie sie ist sollte erlöst werden, gemäß ihren Seinsbedingungen. Die Sacramente wirken wahrhaft und wirklich und gemäß der in sie gelegten Kraft Gnade und zwar die heiligmachende Gnade. Aber diese heiligmachende Gnade ist nicht die der Kraft der Sacramente eigens entsprechende Wirkung. Es ist so wie wenn ich sage, der Stein erzeuge in mir die allgemeine, vernünftige Idee „Stein“; oder der Vater erzeuge einen Menschen. Die Sacramente erzeugen die heiligmachende Gnade kraft ihrer Natur, weil in Christo die durch sein Leiden und Sterben erworbenen Verdienste die des ewigen Wortes sind und somit in der natürlichsten Verbindung stehen mit der Gottheit, mit dem heiligen Geiste. Die Sacramente erzeugen die heiligmachende Gnade. Aber das ist auf Grund der Natur der Gnade Christi; wie der Vater einen Menschen erzeugt, weil er Mensch ist und nicht direkt auf Grund der Fortpflanzungskraft. Die Gnade Christi ist naturgemäß heiligmachende Gnade auf Grund der Person des ewigen Wortes; und deshalb muß das, was von seinen Verdiensten ausfließt notwendig, sich selbst überlassen, enden in die heiligmachende Gnade.

Daß also das Taufwasser die heiligmachende Gnade verleiht, das kommt nicht unmittelbar von der Kraft im Taufwasser. Das wirkt die Gottheit auf Grund der persönlichen Einheit mit dem Leibe Christi; und mit Hinsicht darauf wirken die Sacramente gewissermaßen moralisch. Aber daß das Taufwasser wäscht, d. h. die Hindernisse entfernt, die im Schmutze der Sünde und somit, was das Positive anbelangt, in der Verbindung zu

sinnlichen sichtbaren Gütern bestehen; das ist die unmittelbare Wirkung des Taufwassers als solches. Und mit Rücksicht darauf ist es Werkzeug in den Händen Christi und hat in sich eine ihm eigen und unabhängig inwohnende Kraft. Diese Wirkung der Sakramente geht gerade soweit als die sichtbare Natur oder als die Sinne Beziehung haben zur Seele. Das Positive der Sünde ist ja immer im sinnlichen Teile, ist die Zuwendung zu einem beschränkten Gute. Der vernünftige Wille an sich ist in der Sünde nur Mangel, nur Entbehren. Soweit also die Sinne Beziehung haben zur Sünde, und somit zur Seele; soweit reinigen die sakramentalen Gnaden physisch die Seele. Die geistigen Vermögen werden dann im natürlichen Anschlusse an die sakramentalen Gnaden auf Grund der Natur der Gnade Christi gefüllt und vollendet direkt durch die heiligmachende Gnade.

Darin aber liegt keinerlei Widerspruch, daß Stoffliches wie Wasser, Öl, eine Gewalt erhält, soweit das Reich der Sinne reicht, bis in das Geistige hinein, da ja auch die Sinne dem geistigen Willen seine Nahrung vorstellen und so Ursache zur Sünde sein können. Denn im Heilande ist die sinnliche Natur, ohne ihre Natur zu verlieren, erhoben worden, bis daß die Person des ewigen Wortes als Person sich in sie niederließ. Also liegt darin gar nichts Widersprechendes, daß Stoffliches unter Beibehaltung seiner rein stofflichen Natur und somit der Unmöglichkeit, direkt rein Geistiges hervorbringen, erhoben werde, um unter der Leitung des menschengewordenen Gottes die Sünde zu bekämpfen und von ihr zu reinigen, soweit diese von den Sinnen kommt oder in den Sinnen ihren Beistand hat.

Ober soll Körperliches wohl in der Hand des Urvaters die Gewalt haben, die Sünde zu verbreiten, weil eben im Menschen die Seele durch die Natur an den Leib gebunden ist; — es soll aber Körperliches unter der reinen Liebe des menschengewordenen Gottes unmöglich Gewalt bekommen können, wieder auf Grund der natürlichen Verbindung von Leib und Seele im Menschen, von Sünden zu reinigen, eine heilige Gemeinschaft herzustellen unter allen den verschiedenen Menschen zusammen mit der sichtbaren Natur, soweit die Sinne dem Geiste zu dienen berufen sind! Hier ist die Wirkung der Sakramente eine rein physische, d. h. rein in die Natur ihrer Elemente von Christo gelegte und von jedem Kontrakte und Ähnlichem unabhängige.

Wenn wir aber eben gesagt haben, man könne die heiligmachende Gnade als eine moralische Wirkung der Sakramente bezeichnen; so ist dies doch nicht in dem am Beginne der Nummer erwähnten Sinne oder wenn, dann nur unter Einschränkungen zu verstehen. Allerdings liegt es nämlich in der Natur der sakramentalen Zeichen, soweit sie unter dem Einflusse Christi stehen, keineswegs, daß von ihnen als Wirkung direkt die heiligmachende Gnade ausgehe; das ist ja in sich ganz unmöglich, daß etwas Stoffliches als Stoffliches wirksam den Willen heilige. Die Natur des Stofflichen ist es, immer noch weiter bestimmbar zu sein und nicht den letzten Endzweck oder die schließliche Endbestimmung in sich zu tragen und mit Zuverlässigkeit zu verleihen. Der Stoff kann seiner Natur nach nur vorbereiten; und die Natur hat Christus nicht zerstören sondern erheben wollen. Deshalb läßt auch die eigentliche sakramentale Gnade dem Willen noch die Freiheit zu fallen; sie bewirkt nicht dessen Bethätigung im Geiste Christi. Wer also die heiligmachende Gnade in diesem Sinne eine moralische Wirkung der Sakramente nennen will, der mag es thun.

Besser aber ist es, sie als eine physische Folge der sakramentalen

Gnade zu bezeichnen, die nur aufgehalten werden kann durch die Bosheit des Sünders. Denn physisch verbunden ist das ewige Wort mit der heiligen Menschheit; und auf Grund dieser Verbindung folgt den Sakramenten die heiligmachende Gnade und wird diese selbst als eine Wirkung der Sakramente mit vollem Rechte bezeichnet. Die Bezeichnung „moralisch“ wäre hier nur mit Rücksicht darauf am Platze, als der Herr frei und in keiner Weise, weder durch die eigene Natur noch durch eine andere gezwungen, sich entschieden hat, die menschliche Natur anzunehmen und vermittelst deren die Menschen zu erlösen.

Thomas und die Väter haben die hier vorliegende Frage im dargestellten Sinne entschieden: „Eine doppelte Art Ursache giebt es,“ so Thomas I. c., „die der Hauptursache und die des Werkzeuges. Die Hauptursache wirkt vermöge ihrer eigenen Natur (virtute suas formae) und dieser Natur wird die Wirkung ähnlich; wie das Feuer durch seine Wärme warm macht. Und so kann nichts die Gnade verursachen außer Gott der Herr allein . . . Das Werkzeug aber als Ursache wirkt nur insoweit es in Bewegung gesetzt ist vom haupteinwirkenden. Und deshalb wird die Wirkung da nicht ähnlich dem Werkzeuge, sondern dem hauptwirkenden. So wird das Brett nicht ähnlich der Säge, sondern der Idee im Geiste des Schreiners. Und in dieser Weise wirken die Gnade die Sakramente des Neuen Bundes.“

Und von der im Anfange erwähnten moralischen Ursächlichkeit schreibt Thomas, nachdem er sie wie oben berührt am Beispiele der Münze erläutert: „Wer aber recht zuschaut, sieht, daß solche Ursächlichkeit nicht übersteigt die eines reinen Zeichens. Denn der bleierne Denar ist nur ein Zeichen der königlichen Anordnung rücksichtlich dessen daß so der Wert des Geldes sei. Danach wären die Sakramente des Neuen Bundes nichts weiter als reine Zeichen der Gnade, da doch so viele Autoritäten von Heiligen sagen, die Sakramente des Neuen Bundes bezeichnen nicht nur, sondern wirkten die Gnade.“ Die Sakramente Christi wären eben nur wie die des Moses und der Altväter.

Dementsprechend sagt auch Augustin (ep. 25.): „Wie der heilige Geist selber, so ist das Wasser die Ursache unserer Wiebergeburt.“ Wie der heilige Geist nämlich Hauptursache ist, so, in der gleichen physischen, auf die Natur wirksam einfließenden Weise, ist das Wasser Werkzeug und danach Ursache für die Wiebergeburt. Und deshalb sagte Augustin: „Nicht weil das Wort gesprochen, sondern weil es geglaubt wird, wäscht das Wasser die Seele und berührt den Leib.“ Denn nicht das materielle Wort, nicht das materielle Wasser trägt in sich selbständig die heiligmachende Gnade; sondern als Werkzeug des heiligen Geistes, der die Seele mit dem Glauben begnadigt und so nach der Taufe verlangen läßt und der dann wieder dem Sakramente als der vollendende Künstler folgt, indem Er die heiligmachende Gnade als übernatürlichen Zustand in der Seele ausgießt.

„Es ist gesagt worden,“ so Chrysostomus (homil. 25.), „die Wasser sollen hervorbringen lebende Tiere. Seit aber Christus in den Jordan niedergestiegen ist, bringt das Wasser nicht lebende Tiere hervor, sondern vernünftige, geistig gemordene Seelen.“ Und Leo d. Gr. (sorm. 4.): „Für jeden wiedergeborenen Menschen ist das Taufwasser wie der jungfräuliche Leib. Derselbe Geist fällt an das Wasser, der da anfüllte die Jungfrau. Und die Kraft des Höchsten, die da machte, daß Maria gebar, macht, daß Wasser wiederverzeugt den gläubigen.“ Man vergleiche damit, was Thomas wiederholt schreibt (III. q. 78. art. 4.), wo er speciell mit Rücksicht auf

die heilige Eucharistie jene zurückweist, welche meinen, in den Konsekrationsworten selber sei keine geschaffene Gewalt, sondern die Verwandlung geschehe ähnlich wie die Wirkungen der anderen Sakramente allein durch die beistehende Kraft Gottes und bloß bei Gelegenheit der ausgesprochenen Worte.

Wir schließen mit den Worten des Catechismus Romanus, die das Gesagte zusammenfassen (de sacr. nr. 27.): „Das steht also durchaus fest, daß eine mehr hervorragende und höher wirksame Kraft den Sakramenten des Neuen Bundes innewohne als ehemals die Sakramente des Alten Bundes gehabt haben. Letztere waren ohnmächtige und bedürftige Elemente, die da heiligten die besleckten; damit das Fleisch rein sei, nicht die Seele. Sie waren nur als Zeichen eingesetzt von jenen Dingen, welche durch unsere Mysterien vollendet werden sollten. Die Sakramente des Neuen Bundes dagegen, die aus Christi Seite geflossen sind, reinigen unser Gewissen von toten Werken, damit wir dienen Gott dem Lebendigen; und so wirken sie durch die Kraft des Blutes Christi jene Gnade, deren Zeichen sie sind.“

### Nr. 113.

Maria die Vollendung der sakramentalen Welt kraft ihrer unbefleckten Empfängnis.

„Ich bin arm und schmerzvoll: Dein Heil, o Gott, hat mich aufgenommen.“

Welch ein Wechsel in dem Psalm 68! Nachdem der Psalmist im Geiste Gottes das furchtbare Schicksal der Feinde Christi, der Feinde des in Christo auserwählten Volkes beschrieben und wie mit der schreckenden Donnerstimme der göttlichen Gerechtigkeit ausgerufen hatte: „Daß sie getilgt werden aus dem Buche des Lebens: und zusammen mit den gerechten sollen sie nicht geschrieben sein,“ fährt er fort: „Ich bin arm und schmerzvoll.“ Aber welche Macht maßest du dir darn an? „Ihre Wohnung sei wüste und in ihren Hütten sei niemand, der da verweilte. Ihre Augen bedecke Dunkel: und ihr Rücken werde krumm unter der Last. Ihr Tisch sei für sie ein Fallstrick: und Vergeltung sei er und Argerniß.“ Dies und Ähnliches hast du deinen Feinden gewünscht, „weil sie dir als Speise gaben Galle: und zum Trunke Essig.“ Wegen deiner soll alles Elend herabsteigen auf die unglückseligen, welche sich gestattet haben, deiner zu spotten. Für welche Größe also hältst du dich? Was meinst du, daß du bist? „Ich bin arm und schmerzvoll: Dein Heil, o Gott, hat mich aufgenommen.“

O wunderbare Verbindung! Du, o seliger Prophet, du bist nichts. Du bist ein ärmliches Wesen. Du sprichst nicht von dem, was die Feinde gegen dich verbrochen haben. Aber groß bist du in deinem Gotte. Auf Gott hast du dein Vertrauen gesetzt. Und Gott haben daher die ruchlosen gelästert, als sie dich wegen des Heiles, das du in deinem Gott fandest, verfolgten. „Gott, den Herrn Israels, hast du gelästert,“ rief der noch junge David dem Riesen Goliath zu; „deshalb wird dein Fleisch zur Speise dienen den Vögeln des Himmels.“

Und wie unendlich tiefer sind die Worte des Propheten noch, wenn sie auf Jenen bezogen werden, wenn Jener sie ausruft, gegen den, als Er am Kreuze hing, die Pharisäer lästerten: „Auf seinen Gott hat Er vertraut; daß Ihn sein Gott herausreißt aus unseren Händen und so zeige, daß Er

Ihn will.“ Wie kann der Herr am Kreuze so recht von Sich selber sagen: „Ich bin arm und schmerzreich: Dein Heil, o Gott, hat mich aufgenommen!“ Es ist eine eigene Poesie, die Mutter aller anderen, jener Gegensatz, in welchem die Armut und Ohnmacht des Geschöpfes steht zur Fülle und zum Reichtum in Gott. Wer diesen Gegensatz so recht immer sich vor Augen hält, der „wird sein Heil im Herrn finden.“ Wer solchen Gegensatz zum Fundamente seines Lebens macht, dem werden die Geheimnisse des christlichen Lebens offenstehen, die übernatürlichen Wahrheiten werden Ihn nicht erschrecken, er wird „sein Haus in aller Weisheit auf den Felsen bauen und es wird der Regen strömen und die Flüsse anschwellen und der Orkan sich stürzen auf dieses Haus; und es wird nicht schwanke; denn gegründet ist es worden auf festem Felsen.“

Eine solche Seele war in erster Linie die unbesleckt Empfangene. Wir haben es immer so schwer, davon überzeugt zu sein, daß der in seiner Liebe Allgewaltige in unserer Natur wirklich herrsche. Soll Er den freien Willen bethätigen; dann fürchten wir für die Natur die Freiheit. Und soll Er die ohnmächtige sichtbare Natur mit starker Hand ergreifen; dann verstehen wir nicht, wie der Schöpfer in das Innere seiner Natur eintreten und da die Kraft hineinlegen kann, daß sie selber sich erhebe über die ihr von der Natur angewiesene Wirksamkeit. Wie lange wird es noch dauern, ehe die menschliche Wissenschaft und der menschliche Wille wieder ausrufen: „Arm bin ich und voll Schmerzen: Dein Heil, o Gott, trägt mich.“ Wie lange wird es dauern, daß wir in Gott die ganze reich fließende Quelle für das Heil unseres Willens und für die Würde aller sichtbaren Natur mit aufrichtigem Herzen verehren!

„Arm und schmerzvoll bin ich: Dein Heil, o Gott, trägt mich.“ Wollen wir so recht anerkennen, wie Gott nur frei, nur reich, nur selig machen kann, so schauen wir auf Maria. Oder war sie nicht „arm und schmerzvoll“, wenn sie auf sich selbst schaute, auf das von der Natur ihr Gebotene. Ohnmächtig war sie da zu allererst wie jeder Mensch. Aber welcher Gegensatz zwischen dieser Ohnmacht und der erhabensten Würde, welche je einem Geschöpfe zugebacht war! Und als ob der Herr diesen Gegensatz noch erst recht verschärfen und zeigen wollte, woher für Leib und Seele uns alles Heil kommt, sollte Maria auch jenen Anteil nicht haben, den sonst die Natur zur Mutterwürde beiträgt. In ihr sollte die Gnade durch und durch der Natur und deren Thätigkeit vorausgehen: „das Heil“, die segensreiche Absicht „Gottes sollte durchaus die Jungfrau umschließen“. Es sollte ihr die Tugend der Jungfrauschaft nicht fehlen; und doch sollte sie Mutter des Herrn werden. Oder vielmehr weil sie Mutter des Herrn werden sollte, mußte in ihr die allerreinste und allererhabenste Jungfräulichkeit sein. Niemals durfte in ihr die Begierlichkeit Eintrag thun der Jungfräulichkeit.

Eben weil in ihr die sichtbare Natur im höchsten denkbaren Grade „ärmlich“ war und ohne die geringste Macht für ihre erhabene Bestimmung, nur „Mutter von Schmerz und Leid;“ — eben deshalb offenbarte sich in ihr zu allererst und vor allen anderen „das Heil Gottes“. Das Wasser bringt doch in seiner Natur mit die Fähigkeit zu reinigen; das Öl bringt mit die Fähigkeit zu leuchten; das Brot wird begleitet kraft seiner Natur von der Fähigkeit zu nähren; der Wein erfreut von Natur des Menschen Herz. Aber was brachte in Maria die Natur mit? Grenzenlose Unfruchtbarkeit für die erhabenste der Würden; Verdammiß in ihrem Ursprunge

von Adam; Tod in ihrem tiefsten Innersten; Schmerz und Leid als ihre tägliche Nahrung. Das brachte für Maria die Natur mit. In den anderen Menschen gelangte die ererbte gefallene Natur zur vollen Aufferung, die Kraft der Sünde hatte ihre natürliche Folge in der Trennung von der Allgüte.

Aber Maria war in der vollsten Ausdehnung „arm“. Keiner Mitgift, die der Natur eigen gewesen wäre, konnte sie sich rühmen. Hat sie deshalb Schaben gelitten? Gerade wegen ihrer beispiellosen Armut durchdrang diese gebenebete Natur durch und durch und trug sie wie auf Engels Händen „das Heil Gottes“. Christi Gnade findet im Wasser vor den natürlichen Beruf des Reinigens; er erhebt diese Natur nicht dazu, daß sie reinige und sättige; die Grenzen bildet die Natur, das Wasser reinigt in der Taufe von Sünden und thut nichts Anderes. Christi Gnade findet im Brote nicht vor die Natur, zu reinigen. Sie erhebt deshalb dazu, daß die heilige Eucharistie sättige.

In Maria sind alle diese Grenzen von Natur nicht. Da ist kein bestimmter Zug zum Guten. Da ist keine Gerechtigkeit. In Maria wird deshalb zuerst durch die Gnade Christi erhoben die ganze Natur und fähig gemacht, alles das vom ersten Augenblicke der Empfängnis an zu leisten, was sonst jedes einzelne Sakrament für sich geleistet hätte. Die Gnade fand da keine Grenzen; und deshalb ließ sie sich voll und ganz in der Natur nieder und besetzte alle jene Thore, durch welche von der sichtbaren Welt aus die Sünde einzutreten pflegte. Was das Taufwasser in uns thut, das thut in einer nie mehr erreichten Fülle die unbesleckte Empfängnis. Sie zerstörte allen Einfluß der verderbten Natur auf die vernünftige Seele (den *reatus culpae*) vom ersten Augenblicke an; sie zerstörte das Verdienst der Strafe und verwandelte es in Liebe zu allem Schmerz und Leid als dem Werkzeuge der Gerechtigkeit des geliebten Gottes; sie zerstörte von vornherein alle Herrschaft, alles thattsächliche Leben der Sünde.

Was der heilige Christam der Firmung in uns thut, das vollendete in hoch überragender Weise bei Maria die unbesleckte Empfängnis; sie machte von vornherein Maria zur Siegerin in allen Kämpfen. Nie konnten die sichtbaren Dinge auch nur von ferne ihre Seele sättigen und erfreuen und dadurch von Gott abwenden; denn vollkommener, wie wir je auf Grund unserer sündigen Schwäche uns erquiden am Brote und Weine der heiligen Eucharistie, ließ hinabsteigen in ihre Natur ihr göttlicher Sohn heilige Freude und Nahrung, so daß sie übertoll ausrief und damit weit es von sich wies, jemals ihre Sättigung in vergänglichen Gütern zu suchen und so gehindert zu werden im glühenden Verlangen nach Gott: „In Freuden will ich mich freuen an Gott meinem Heile.“ So ersetzte Gott durch die Gnade der unbesleckten Empfängnis in ihr alle die Wirkungen der heiligen Sakramente; oder vielmehr Er zeigte von vornherein als die Vollendung aller sakramentalen Gnaben Maria in ihrer Natur selber.

Die Sakramente haben ihren Ursprung im Willen Christi und ihre Kraft in den Verdiensten seines heiligen Leidens und Sterbens. Maria aber war durch den Willen des Herrn vorherbestimmt als Mutter Christi gemäß seiner heiligen Menschheit; der Leib, welcher die Verdienste des Leidens und Sterbens tragen sollte, hatte in ihr seinen Ursprung und entnahm von ihr seine materielle Reinheit. Wie also wird in ihr erst, in ihrem Leibe, alle jene Kraft gewesen sein, welche die Sakramente dem Leibe des Herrn und seinem heiligsten Willen verdanken!

Jungfräulich ist der Stoff in den Sakramenten. Nur die Natur oder natürliche Mischung darf da walten. Kein Wasser darf zur Taufe genommen werden, außer was rein von der Natur kommt; kein Öl zur heiligen Ölung außer was rein von der Olive kommt; kein Brot, kein Wein zur heiligen Eucharistie außer ganz und gar natürliches. Befruchtet wird dieser Stoff nur durch das Wort Christi; denn die Kraft Christi waltet im spendenden, nicht die eigene. Aber wo wäre die Jungfräulichkeit in höherer Vollendung wie in der unbefleckt Empfangenen, wo die Gnade allein stets befruchtete und die Natur sich darbot, wie trockenes Erdbreich sich darbietet ohne Widerstand dem heilsamen Regen; wo schließlich der heilige Geist das Fleisch befruchtete, damit der Sohn Gottes, das ewige Wort, Fleisch annehme und die Sakramente als vornehmste Heilmittel gründe.

Wirksam aus sich heraus sind die Sakramente. Das ewige schöpferische Wort, das vor aller Natur gewesen und alle Natur hervorgebracht, nimmt Besitz von der innersten Natur des Stoffes in jedem Sakramente und gebraucht allein es in seiner eigenen bestimmenden Gewalt als Werkzeug für die Heiligung der Seelen. In Marias unbefleckt Empfängnis aber kam der Herr in weit vollkommenerer Weise allen Kräften in der Natur zuvor, auf daß sie nur als Werkzeug der Gnade für alle Thätigkeiten diene.

Heiligmachende Gnade, Gnade, welche die Verbindung mit dem letzten befehlenden Endzweck verbürgt, ist in der leitenden Hand des ewigen Wortes die letzte Wirkung der Sakramente. Und was quoll Anderes in reichen Strömen aus der unbefleckt Empfängnis, welche alle Hindernisse für die Heiligung von der sichtbaren Welt selber aus entfernte oder vielmehr zu ebenso reichem Bestande verwandelte, wie unter der freigebigen Leitung des heiligen Geistes die heiligmachende Gnade in den Willen, der heilige feste Glaube in die Vernunft, die herrlichsten Tugenden in alle Kräfte der Seelen. Die heilige Kirche selber, die mit so feinem Verständnisse die Herrlichkeiten und den Glanz ihrer Königin und Mutter auszubrücken weiß, deutet auf diese Frucht der unbefleckt Empfängnis hin. Nachdem im Introitus des Festes Maria ihre Seligkeit gepriesen, die Gott ihr in der unbefleckt Empfängnis verliehen: „In Freuden will ich mich freuen am Herrn und frohlocken soll meine Seele in meinem Gotte; denn mit den Gewändern des Heiles hat Er mich bekleidet und mit dem Mantel der Gerechtigkeit mich geschmückt; wie eine Braut hat Er mich mit kostbarem Edelgestein geschmückt;“ — da fügt sie dann die Worte des Psalm 29. hinzu: „Dich will ich preisen, denn Du hast mich aufgenommen: und nicht ergötzt hast Du meine Feinde über mir.“

Oder was kann denn die heiligmachende Gnade Anderes thun als zu Gott ziehen, der sie wirkt; als zum Preise Gottes die Seele begeistern, der allein ihr die erquickende Kraft giebt. Dies ist die Natur der heiligmachenden Gnade, daß sie Gott zu unserem Besitze und uns zum freiwilligen Eigentume Gottes macht, daß sie eint die liebende Seele und den geliebten Gott. Beide sehen sich als eins an und die Interessen des einen Theiles verschwinden gleichsam vor den Interessen des anderen Theiles. „Was dein ist ist mein und was mein ist ist dein,“ heißt es da. Alles was die Seele da in sich enthält, das hält sie nur hoch, weil ihr geliebter Gott es ihr geschenkt. Und Gott wieder will mit all seiner Macht und Liebe nur das Heil der Seele sein.

So hat auch der Psalmist „seine Armut und seinen Schmerz“ nur erwähnt, damit als der Quell all seiner Kraft einzig der Herr dastehet. Und

wie Maria bekannt, daß sie all ihre glänzenden Vorrechte von Gott habe, damit sie dann ausrufe: „Dich will ich preisen, o Herr;“ — so spricht hier der Psalmist: „Dein Heil, Gott, hat mich aufgenommen,“ damit er sogleich sich nun zum Lobe Gottes wende: „Ich werde loben den Namen Gottes mit Gesang: und verherrlichen will ich Ihn im Lobpreise.“ Damit bezeichnet er so recht, wohin die Betrachtung unserer Dhnmacht und unseres Glendes uns führen muß. Jeder hat Dhnmacht und Schmerz zum Anteil. Aber etwas Anderes ist es, dies anzuerkennen und es zur Leiter zu machen, um zum Preise Gottes emporzuklimmen, der allein Reichtum und Fülle geben kann. Und etwas Anderes ist es seine Dhnmacht für Macht zu halten und sein Unglück für Glück.

Ober was thut der Sünder Anderes, wenn er den gerechten verfolgt, als daß er meint, dies eben sei ein Zeichen seiner Macht; und was Anderes meint er in seiner Sünde zu finden wie sein Glück! Er will seine Macht über die Geschöpfe gegen Gott gebrauchen und wird durch den nichtigen Schein erst recht ohnmächtig. Er gräbt mit aller Mühe nach erquickenden Wasserquellen, wo solche nicht zu finden sind, und eilt nur um so mehr seinem endgültigen Verderben zu. Folgen wir anstatt dessen dem Psalmisten, der im Psalm 118. sagt: „Ein fröhlicher Gesang waren mir Deine Prüfungen.“ Wenn unter der Macht und der Liebe Gottes selbst die Prüfungen, selbst Dhnmacht und Schmerz zu froh innigem Gesange werden, was können wir dann von Ihm erst erwarten am Orte der Herrlichkeit! Folgen wir Maria nach, die da sprach: „Der Herr hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd;“ aber auch sogleich hinzufügte: „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter.“ Anerkennen wir vor Gott unsere Niedrigkeit und Gott wird gefallen das Opfer unserer Dhnmacht. Er wird gerade aus solchem Opfer Ruhm und Ehre und Kraft hervorgehen lassen. Deshalb fährt der Psalmist fort:

„Und Gott wird sein Wohlgefallen haben an dem neuen Opfertiere: das da Hörner hervorbringt und Krallen.“

Maria sah ihre Niedrigkeit und bot sich selber ganz und ohne irgend welche Ausnahme Gott zum Opfer an. Und Gott nahm mit Wohlgefallen dieses Opfer an. Er ließ aus ihr hervorgehen jenes wahre Opfertier, das bei aller Sanftmut der Löwe Judas ist, „das Hörner hervorbringt und Krallen,“ d. h. jegliche Gewalt erzeugt, um wirksam alle Hindernisse des Heiles zu überwinden. Denn diese „Hörner und Krallen“ sind im geistigen Sinne die heiligen Sakramente! Und es sind „Hörner und Krallen“ am Opfertier; denn nicht wie andere Gewalthaber siegt unser Herr, Jesus Christus. Er siegt durch seine Sanftmut; Er siegt durch seine Demut; Er siegt durch seine Liebe. Jene Vollkommenheiten, die für die Welt ungeeignet sind, um ihre Siege zu erfekten, die werden in Christo unwiderstehliche Waffen. Horn, Hochmut, Haß; siehe da, was den weltlichen Eroberer zu seinen Siegen trägt. Demut, Sanftmut, Liebe sind die „Hörner und Krallen“ beim Gotteslamme.

Ruhig dahin fließt das im Lobe Jesu geheiligte Wasser der Taufe; — und die Hölle fließt, die Sünde entweicht, die Beute ist dem Rachen des Feindes entrisen. In Thränen zerfließt der reuige am Richtersthule der Buße. Süße Barmherzigkeit nimmt ihn auf, es ist die Gerechtigkeit Christi; und die Fesseln sind zerbrochen, Gott dem Herrn opfert der Sünder das Opfer des Lobes auf“. Nahrung sucht der gequälte Geist hier auf Erden; nach Freude, Erquickung, Glück und Wohl trachtet er; — der in unscheinbaren Gestalten

auf dem Altare thronende Leib des Herrn sättigt und erquickt ihn mit unendlicher Wonne. Weiches Öl salbt den Kämpfer gegen Teufel, Welt und Fleisch. Wohlduftender Chrisam pflanzt Kraft und Festigkeit in ihn. Wie kann etwas Demütigeres, Ruhigeres, Trostvolleres gedacht werden wie die heiligen Sakramente des Neuen Bundes. Und doch was ist kraftvoller, gewaltiger auf Erden!

Ihr Ursprung ist eben der Herr, der da über aller Natur steht, dessen einfaches Wort alle Natur beherrscht: „Was ist es denn, was die Welt besiegt? Der Glaube, daß Christus ist der Sohn Gottes.“ Diesen Glauben verleihen die Sakramente als Werkzeuge in der Hand des heiligen Geistes; und in diesem Glauben werden sie „Hörner und Krallen“ für die gottlosen, Jubel und Freude in heiliger Salbung für die armen Christi. Denn so fährt der Psalmist fort:

„Die armen mögen es sehen und sich freuen: suchet Gott und euere Seele wird leben.“

Wozu dienen die Sakramente, wenn sie nur Werkzeuge in der Hand Gottes sind, da doch Gott auch ohne sie die heiligmachende Gnade spenden kann? Nun hier giebt der Psalmist die Antwort: „Daß die armen sehen und sich freuen.“ Gott will die Freude, die in Ihm ist, überallhin tragen. So wie Er wollte, ohne dessen zu bedürfen, daß die sichtbare Natur an seinem Sein teilnehme, daß sie wahrhaft sei, sowie Er sie deshalb schuf; so will Er mit der nämlichen Güte, daß sie an seiner Freude und an seiner Freiheit teilnehme; und deshalb erhöht Er sie und giebt ihr eine Kraft, die über alle natürliche Kraft sich erhebt. Freilich kann Er für sich allein Alles thun. Aber wer möchte es Ihm verargen, daß Er seine Geschöpfe mit Ehre und Reichthum füllen will, damit sie Mitarbeiter werden gleichsam an seinen Werken! Am allerwenigsten dürfen wir dies Gott verargen, die wir an erster Stelle berufen sind mitzuarbeiten an den liebevollen Ratschlüssen Gottes. Wer eben seine Armut erkennt, wer als wahrhaft arm sich hinstellt vor den Herrn, der wird nicht getäuscht werden; er wird es sehen, er wird es erfahren und er wird sich freuen, wie Gott die stolzen verstößt und die demütigen bis zu Sich selber hinan erhebt.

Siehe, wie die Sakramente überall Freude verbreiten in der armen sichtbaren Natur! Die Steine fügen sich ineinander, die stolzen Bogen wölben sich, hehre Türme steigen bis in die Wolken empor; damit eine würdige Stätte bereitet werde für die Spendung der Sakramente und für die Quelle derselben, das heilige Messopfer. Gemälde, Statuen und ähnliche Zeichen stellen den gläubigen vor, wie Christus durch seine Taufe das Wasser geheiligt, wie Er das heiligste Sakrament eingesezt, den Jüngern die Vollmacht gegeben, von Sünden loszusprechen, Petrus an die Spitze der Verwaltung der Sakramente gesezt; wie der heilige Geist in feurigen Zungen herabgekommen ist, um die Jünger und Apostel zu stärken; wie so viele Märtyrer für die Wahrheit der Sakramente ihr Blut vergossen, so viele Jungfrauen in ihnen sich geheiligt, so viele Bekenner sie durch Beispiel und Wort gepredigt. Die Wissenschaft macht sie zugänglich dem menschlichen Geiste. Die Künste verherrlichen sie. Die ganze sichtbare Natur bis zu dem Punkte, wo sie den Geist gleichsam berührt, indem sie selbst seinen Erkenntnisgegenstand vorstellt, ist in voller Freude, nach ihrer natürlichen Armut so hoch erhoben worden zu sein. O wahrlich: „Es mögen kommen die armen und sehen und sich freuen“: „Suchet aber auch Gott und euere Seele wird leben.“

Die Freude der sichtbaren Natur und der Anteil, den sie an der Verherrlichung der Sakramente nimmt, soll nur eine Staffel sein für die Freude der reinen Seele in Gott. Denn nicht allein Freude verbreiten sollen die Sakramente und erheben alle Natur; sie sollen wirksame Werkzeuge sein für das Leben der Seele. Allerdings konnte Gott auch ohne die Sakramente die heiligmachende Gnade geben. Aber jetzt kann Er es nicht mehr. Da Er einmal die Welt hat erlösen wollen durch die Menschwerdung und den freiwilligen Liebestod des ewigen Wortes, hat Er zugleich gewollt, daß nur durch die Sakramente das Heil vermittelt werden sollte. Und das ist in allem dem, was Wirklichkeit hat, die höchste Notwendigkeit: der Wille Gottes, von dem erst alle andere Notwendigkeit abhängt. Nein; täusche sich nur keiner; ohne die Sakramente kann ebensowenig jemand selig werden und die heiligmachende Gnade erhalten wie er ohne Nahrung leben, ebensowenig wie er ohne den Erlöser selig werden kann. Deshalb hat Gott von Anfang an auf die Sakramente hingewiesen. Der Lebensbaum im Paradiese war bereits die Figur der Sakramente Christi. Und zahlreiche Figuren wiesen unter den Patriarchen und unter dem Gesetze auf die Wahrheit der Sakramente hin.

Jedes Sakrament ist mit Rücksicht auf den besonderen Zweck, den es hat, dem Menschen notwendig; und kann er es auf Grund ernstler, materialer Hindernisse nicht wirklich empfangen, so muß das Verlangen danach in seinem Innern eingeschlossen sein. Denn die Sakramente können als Werkzeuge des heiligen Geistes geistigerweise empfangen werden, nämlich durch das aufrichtige Verlangen nach dem wirklichen Empfange. Ein solches Verlangen aber wäre kein aufrichtiges, wenn nicht bei eintretender Möglichkeit und Gelegenheit, das betreffende Sakrament wirklich zu empfangen, dies geschähe. Das „Leben der Seele“ hängt vom „Suchen nach Gott“ ab. Wer aber Gott sucht, der sucht nach dem göttlichen Willen. Der göttliche Wille hat das Heil an den Erlöser, dieser an die Sakramente geknüpft. Also hängt das Heil der Seele notwendig ab von den Sakramenten.

So hat Maria Gott gesucht. So verlangte sie mit Inbrunst nach Erfüllung des Willens Gottes, nach der lebendigen Teilnahme am heiligen Leibe Jesu und so nach den heiligen Sakramenten. Aber hatte sie dieselben notwendig? In um so höherem Grade als sie inniger mit dem Willen Gottes verknüpft war durch die unbesleckte Empfängnis; — in um so höherem Grade als sie im Leibe Jesu, der Quelle aller Sakramente, den Leib liebte, der aus ihr geformt worden war; — in um so höherem Grade als die Ehre der Sakramente die Ehre Christi ist und die Ehre Christi die Ehre Marias als der Mutter Christi. Sie sehnte sich nach den Sakramenten mit innigerem Verlangen wie je ein Sünder; eben weil sie von Sünden rein und deshalb ihr Verlangen rein und ganz heilig war. Freilich hatte Maria kraft der unbesleckten Empfängnis in sich die Wirkungen der Sakramente, soweit sie die Hindernisse in der Natur für das Leben der Seele in Gott wegnehmen. Aber dies bewirkte bloß, daß die Sakramente höhere Freude in Maria verbreiteten. Oder ist die Gegenwart des geliebten unnütz, wenn sein Bild bereits gegenwärtig ist? Im Gegenteil; da erscheint erst, wie der geliebte selber weit herrlicher ist als alle Bilder von ihm.

So verbreiteten die Sakramente in der Seele Marias, als sie dieselben wirklich empfing, um so höhere Freude als deren Wirkungen in ihrer Seele bereits wie eben so viele Bilder durch die Gnade eingezeichnet waren. Sie freute sich an der Kraft ihres göttlichen Sohnes; sie freute sich an der

liebervollen Freigebigkeit ihres Gottes, der bereits am Beginne ihres Lebens durch die Gnade so hohe Vorrechte ihr verliehen, wie sie jetzt thatsächlich, getragen durch den Leib ihres Sohnes, vor ihr standen.

Dann aber auch gaben der Jungfrau die Sacramente wirkliches Leben, Leben der Seele; nur in viel höherem Grade wie den anderen auserwählten. Sie erhielt durch die Sacramente thatsächliche Macht in der Gemeinschaft der gläubigen, in der sichtbaren Kirche Gottes. Sie ward eingereicht durch die Taufe unter die Glieder der Kirche; aber als Königin. Sie ward gesalbt durch den heiligen Geist als Glied der Kirche; aber als unerschütterliche, unüberwindliche Siegerin. Sie ward genährt durch das Brot der Engel, aber ähnlich wie ihr göttlicher Sohn, um die Einheit aller Glieder der Kirche in ihr als der Königin zu festigen. Sie konnte deshalb mit dem Psalmisten in voller unahnbarer Wahrheit sagen:

„Denn Gott hat erhört die armen: und hat die gefesselten nicht verachtet.“

Alle Gnade, die sie empfangen, hatte sich in ihr in Gebet verwandelt. „Wie ein Säulchen von wohlbuftendem Weihrauch“ (sicut virgula fumi) stieg im Gebete die ihr von Gott verliehene Gnade wieder auf zu Gott, um reichlicher wieder von ihrem Urquell aus sich auszubreiten in Maria. Und auf das Gebet Marias hin verachtete Gott nicht die gefesselten. Die Kraft der heiligen Menschheit in Christo ist die Kraft der Sacramente. Aber wer bereitet die Seele vor, daß sie nach den Sacramenten im Geiste Gottes verlange? Das thut Maria, indem sie Gnade den Sündern erstleht. Sowie in ihr vorbereitet wurde der Leib Jesu als Sitz und Träger der Sacramente; so hat sie in der unbefleckten Empfängnis einen solchen Sieg über alle Natur errungen, sie ward da Sitz einer solchen Fülle von Gnaden, daß sie jetzt nur auf ihre Fürbitte hin den Sündern es gewährt wird, von den Fesseln der Sünde gelöst zu werden. Was ihr Sohn als Mensch ist für die den Sacramenten innewohnende Kraft, gemäß der sie wirken; das ist Maria für die Vorbereitung der Seele zur wirksamen Teilnahme an dieser Kraft. In Maria seien wir arm. Dann gilt es auch von uns: „Gott hat erhört die armen: und die gefesselten hat Er nicht verachtet.“

### §. 3.

#### Die heilige Taufe als Heilmittel gegen die Erbsünde.

Es bleibt zur Beendigung dieses dogmatischen Teiles nur noch übrig, die Taufe als Heilmittel zu schildern. Wir gehen auf ihren Charakter als Sacrament hier nicht ein. Aber sie wird zusammenfassen noch einmal in der Weise wie sie Heilmittel ist das über die Erbsünde Gesagte und die Richtigkeit der hier ausgesprochenen Ansichten, auch von seiten der Sacramente des Neuen Bundes, darthun. Geben wir zuerst die positive Lehre; und heben wir dann einzelne Punkte heraus, die von einschneidender Wichtigkeit sind.

Nr. 114.

Die positive Lehre.

Stellen wir das Konzil von Trient an die Spitze:

Sess. V. (5.) heißt es so: „Wenn jemand leugnet, daß durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die durch die Taufe mitgeteilt wird, die Schuld der Erbsünde nachgelassen werde; oder behauptet, es werde nicht Alles das fortgenommen, was den eigentlichen und wahren Charakter des Sündhaften hat (non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet); sondern meint, es werde dies bloß losgeschält (radi) oder nicht angerechnet (non imputari); — der sei im Banne. Denn in den wiedergeborenen haßt Gott nichts; da nichts was die Verdammnis verdiente ist in denen, die wahrhaft begraben sind mit Christo durch die Taufe in den Tod, die da nicht wandeln nach dem Fleische, sondern den alten Menschen aus- und den neuen Menschen angezogen haben, der nach Gott geschaffen ist; unschuldig, unbesleckt, rein, schuldblos und gottgeliebt geworden, so daß nichts sie vom Eintritte in den Himmel abhält. Daß aber in den getauften die Begierlichkeit oder der Fleischesstachel, der somes, bleibt; dies bekennet diese heilige Synode und lehrt es. Dieser somes ist zurückgelassen des Kampfes halber; er kann denen, die nicht zustimmen, sondern kraft der Gnade Christi zum Nutzen ihrer Seele widerstreben, nicht schaden; vielmehr wird gekrönt werden derjenige, welcher gesetzmäßig gestritten hat.“ Von dieser Begierlichkeit, die der Apostel manchmal „Sünde“ nennt, erklärt die heilige Synode, „daß niemals die katholische Kirche diese Benennung so verstanden hat, als ob die erwähnte Begierlichkeit nun im eigentlichen, wahren Sinne des Wortes in den getauften Sünde sei; sondern weil sie von der Sünde kommt und zur Sünde hinneigt. Wer das Gegenteil davon sagt, der sei im Banne.“

Mit diesen Worten umschreibt das Konzil von Trient die eigentliche Aufgabe der Taufe. Wir bemerken zu denselben: Die Taufe ist das Heilmittel gegen die Erbsünde als wahre, eigentliche Schuld und wird somit auch den Kindern gegeben; während die anderen Sakramente sich vielmehr gegen die Macht und Hinneigung des somes wenden. Die Synode folgt dem Apostel, der da sagt (Röm. 6.): „Die wir auch immer getauft sind in Christo; wir sind im Tode desselben getauft“ und dann hinzufügt: „So erachtet nun euch für tot gegenüber der Sünde; für lebendig aber Gott gegenüber in Christo Jesu unserem Herrn.“ Daraus geht hervor, daß durch die Taufe der Mensch abstirbt der alten Sünde und beginnt zu leben kraft der Neuheit der Gnade; zum Alten aber, dem man abstirbt, gehört jede Sünde. Also folgt, daß alle Sünde durch die Taufe entfernt wird. Dies deutet Dionysius an (ult. cap. eccl. hier.), wenn er sagt: „Unsere von Gott gesandten Führer (die Apostel nämlich) haben es gebilligt, daß man die Kinder zur Taufe zulasse.“ Danach müssen wir mit dem Apostel sagen (Röm. 5.): „Wenn durch die Sünde eines einzigen der Tod geherrscht hat durch einen einzigen (nämlich Adam); so werden um so mehr herrschen durch den einen Jesum Christum jene, welche übersießende Gnade und Gaben und Gerechtigkeit im Leben haben.“ Die Kinder aber empfangen die Erbsünde in sich infolge der Sünde Adams dadurch daß sie dem Tode unter-

worfen sind, der durch die Sünde des ersten Menschen in alle sich verbreitet hat, wie der Apostel da sagt. Also um so mehr können die Kinder durch die Gnade Christi es erhalten, daß sie herrschen im ewigen Leben. Der Herr selbst aber sagt (Joh. 3.): „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er nicht eintreten in das Himmelreich.“ Also war es notwendig, daß die Kinder getauft würden, damit, wie sie durch Adam der Verdammnis schuldig wurden schon bei ihrer Geburt, sie so durch Christum das Heil gewannen vermittelt der Wiedergeburt, wie der Apostel schreibt (Tit. 3.): „Er hat uns heil gemacht durch das Bad der Wiedergeburt, d. i. durch die Taufe.“

Nun ist bei dieser Wiedergeburt zu beachten, daß die Erzeugung eines lebenden Wesens eine Änderung ist vom Nicht-Leben zum Leben hin. Des geistigen Lebens aber ermangelt der Mensch in seinem Ursprunge auf Grund der Erbsünde; und ebenso führen die Sünden, welche hinzugefügt worden, von diesem geistigen Leben ab. Also mußte die Taufe, welche ja eine Wiedergeburt zum geistigen Leben ist, eine derartige Kraft in sich enthalten, daß sie sowohl die Erbsünde hinwegnimmt als auch alle anderen aktuellen Sünden. Und weil das sichtbare Zeichen eines Sacramentes Beziehung haben muß zur geistigen Wirkung desselben, um diese zu kennzeichnen; in den körperlichen Dingen aber der Schmutz am besten durch Wasser abgewaschen wird, deshalb vollzieht sich die Taufe zukünftlicherweise durch das Wasser, welches durch das ewige Wort Gottes geheiligt worden. Da zudem das Vergehen des Einen ein Entstehen ist des Anderen und da was entsteht oder erzeugt wird die frühere bestimmende Wesensform verliert sowie die derselben folgenden Eigenheiten, so ist es notwendig, daß durch die Taufe, die da ein geistiges Wiedererzeugen ist, nicht nur die Sünden hinweggenommen werden, die dem geistigen Leben entgegen gesetzt sind, sondern auch was die Sünden verschuldet haben, die ihnen folgenden Eigentümlichkeiten also, d. h. die Schuld der Strafen. Dafür bestehen zudem folgende Gründe, welche der Vernunft entsprechen:

1. Durch die Taufe gehört jemand als Glied dem Körper Christi an; und demnach ist es nur eine Folge davon, daß dies am Gliede statthat, was am Haupte statthatte, von welchem Leben strömt in die Glieder. Nun war Christus vom Beginne seiner heiligen Empfängnis an voll der Gnade und der Tugend; besaß jedoch einen leidensfähigen Leib, der nach dem Leiden und nach dem Tode zum glorreichen Leben ist auferweckt worden. Also erlangt auch der Christ durch die Taufe die Gnade rückfichtlich der Seele; besitzt jedoch einen leidensfähigen Leib, in welchem er für Christum leiden kann, damit er aufgeweckt werde endlich zum leidenslosen Leben der Herrlichkeit. Deshalb sagt der Apostel (Röm. 8.): „Der da Christum auferweckt hat von den toten, wird auch neues Leben verleihen eueren sterblichen Leibern wegen seines Geistes, der in euch lebt.“

2. Da durch die Zeugung ein Ding seine Wesensform erlangt, erhält es auch zugleich damit das der Form entsprechende Thätigsein und den ihr angemessenen Ort. So besitzt das Feuer, kaum ist es erzeugt, die Thätigkeit des Brennens und Wärmens und strebt nach der Höhe wie nach dem ihm zukünftlichen Ort. Da also die Taufe eine geistige Wiederzeugung ist, so sind die getauften sogleich geeignet für geistige Thätigkeiten wie z. B. für das Empfangen anderer Sacramente u. dgl.; und sogleich geführt ihnen der dem geistigen Leben zukommende Ort, nämlich das ewige Leben, die Seligkeit und sonach werden die getauften, wenn sie unmittelbar nach

der Taufe sterben, ohne weiteres in den Himmel aufgenommen. Darum wird die Taufe als die Thüre des Himmels bezeichnet.

Soweit die Hinwegnahme der Schuld als Frucht der Taufe.

Die Begierlichkeit bleibt, mag man sie in älterer scholastischer Sprachweise als Sünde bezeichnen, die aber nicht angerechnet wird, oder sie gar nicht, wie das Konzil oben sagte, dem Wesen nach als „wahre und eigentliche“ Sünde anerkennen. Beides kommt auf dasselbe hinaus. Denn in beiderseitiger Sprachweise hindert die Begierlichkeit, die doch in den getauften bleibt, nicht den Eintritt in den Himmel, was die Sünde thut. Nun wird die „Begierlichkeit“ von der Schrift in doppelter Bezeichnung gebraucht. Einmal wie Paulus sagt: „Es herrsche nicht die Sünde in eurem sterblichen Körper, daß ihr gehorcht seinen Begierden;“ — dann für die Zustimmung zu jenem Übel, was der somes oder die Begierlichkeit an die Hand giebt. Die Seele nämlich steht in der Mitte, wie Origenes sagt, zwischen dem (heiligen) Geiste und dem Fleische. Verbindet sie sich mit dem Fleische, um dessen Verlangen zu gehorchen, so wird sie mit dem Fleische zu einem Körper, nach der Redeweise Pauli. Verbindet sie sich mit dem (heiligen) Geiste, so wird sie ein Geist mit Gott. Diese Verbindung nun geschieht in beiden Fällen durch die Zustimmung; und diese Zustimmung zu den fleischlichen Verlangen nennt Paulus ebenfalls manchmal Begierlichkeit. So zählt er sie im Briefe an die Kolosser zu jenen lasterhaften Zuständen, deren der Christ entbehren soll: „Unkeuschheit, Unreinigkeit, schlechte Begierlichkeit, Geiz . . ., in denen ihr einst wandeltet, als ihr in denselben lebtet.“ Es war also in ihnen nicht mehr die eine Art Begierlichkeit, nämlich die, welche er „die schlechte“ nennt; während doch in ihnen die andere Art Begierlichkeit oder der somes blieb. Eine andere Begierlichkeit also ist es, wenn der Wille begehrt das wozu das Fleisch anleitet; und eine andere, die nur dem Fleische eigen ist und die eben „der Stachel des Fleisches“ oder der somes genannt wird.

Zudem verbietet der Apostel den Korinthern, daß „sie nicht begierlich seien nach dem Übel (no sitis concupiscentes malorum), damit ihnen nicht Gleiches begegne wie den Juden in der Wüste.“ Sicher aber hat Paulus nicht verboten, was nicht ihrem freien Willen zur Verfügung stand. Nicht also hat er den somes verboten, den niemand nicht haben kann; sondern die Zustimmung des Willens zu demselben d. h. sie sollten nicht mit ihrem Willen nach dem begehren, wozu der „Fleischesstachel“ oder somes sie anleitete.

Findet sich also in älteren Scholastikern und ebenso bei Vätern der Ausdruck, die Begierlichkeit, welche im getauften bleibe, sei Sünde, aber sie werde nicht angerechnet; so ist da „Sünde“ im weiteren Sinne zu nehmen, als „Übel“ oder wie das Konzil von Trient sagt, „weil sie von der Sünde kommt und zur Sünde hinneigt.“ Es wird da „Sünde“ nicht gebraucht in dem Sinne, den Luther damit verbindet, wenn er sagt, die Begierlichkeit sei und bleibe Sünde, werde aber nicht angerechnet. Luther unterscheidet nicht zwischen „Naturfünde“, deren die Menschen in Adam schuldig sind und nicht auf Grund der Schuld in ihrer eigenen Person einerseits; und andererseits der Sünde, die von der Person herkommt. Die erstere hat in der Natur kein Heilmittel, ist aber an sich in ihrem innersten Wesen wie die ganze Natur überhaupt nur Neigung und wird erst thatsächlich wahre Schuld, wenn der Natur freier Lauf gelassen wird. Da nämlich in diesem Falle innerhalb des persönlichen Willens keine Kraft ist, um zu widerstehen, neigt ja doch

alle natürliche Kraft zur Schuld von seiten der Abstammung her; so folgt kraftlos der persönliche Wille dem Zuge der Natur und besteht demnach der *actus concupiscentiae*, d. h. die Neigung zur persönlichen Sünde, mit seinem *reatus*, mit dem nämlich, was er seiner Natur nach verdient, mit dem Fallen des Willens; und diesem *reatus* folgt die Schuld der ewigen Strafe. Der „*actus*“ solcher „*concupiscentiae*“ aber hat sein tatsächliches Princip im Urprincip der natürlichen Abstammung, in Adam, resp. in dessen Sünde; und danach ist die *concupiscentia* selber vollauf Sünde und neigt zur Sünde.

Ist aber im Willen eine höhere Kraft als die Natur, welche der natürlichen in Adam Gott gegenüber schulbigen Neigung widerstehen kann, wie solche von Beginn der Welt in der unbefleckten Empfängnis vorbereitet und im Erlöser auf unzerstörbarem Fundamente aufgerichtet ist; — so wird der *actus concupiscentiae*, also der Akt, die Thätigkeit der Sünde Adams, nicht *reatus*; diese Neigung wird nicht tatsächlich bestehende Sünde; vorausgesetzt daß nämlich wirklich widerstanden wird. Es besteht dann wohl der *actus* der Sünde Adams, aber die persönliche Schuld oder die „*vera et propria ratio peccati*“ ist nicht vorhanden; denn Sünde nennen wir was von der Seligkeit trennt.

In diesem Sinne scheidet Augustin (*de nupt. et conc. c. 15.*): „Wenn aber gefragt wird, in welcher Weise diese Begierlichkeit bleibe im wiedergeborenen, in welchem geschieht ist der Nachlaß aller Sünden; so wird darauf geantwortet, die Begierlichkeit werde in der Taufe nachgelassen, nicht daß sie nicht sei, sondern daß sie nicht als Sünde angerechnet werde“ (*Dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur*). Also Augustin sagt nicht, daß sie wirkliche und wahre Sünde bleibe, die nicht angerechnet, sondern nur verdeckt werde; sondern im Gegenteil, sie sei zwar oder bleibe als *actus*, also als Sünde in Adam, aber sie werde nicht zu persönlicher Sünde, welche nämlich die „*vera et propria ratio peccati*“ hat. Noch deutlicher und ausdrücklicher (*c. 26.*): „In denen also, die wiedergeboren werden in Christo, wenn sie den Nachlaß aller Sünden erhalten, ist es allerdings notwendig, daß die Schuld (persönliche) der Begierlichkeit, die trotzdem noch immer bleibt, nachgelassen werde (daß die *concupiscentia* nämlich nicht den höheren vernünftigen Teil nach sich ziehe, sondern einfach Akt der Sinne, schuldig allein in Adam, und somit nur Neigung gegenüber dem höheren Teile bleibe); so daß, wie gesagt, diese *concupiscentia* nicht als Sünde angerechnet werde“ (*In eis ergo, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum, ut dixi, non imputetur*). Dem natürlichen Hinneigen der Sinne ist es der Natur nach geschuldet, daß der Wille folge; da der Wille keine andere Nahrung hat seiner Natur nach als die Sinnenwelt und ja auch die Vernunft auf die sinnliche Auffassung in ihrem Erkennen kraft der Natur angewiesen ist. Es kommt dies auf die bereits oben ausreichend bewiesene Behauptung hinaus, daß ohne Gnade eben kein endgültig guter d. h. an die schließliche Vollendung der menschlichen Natur geknüpfter Akt möglich ist.

Es kann keinen *status naturae purae* geben, weil es keinen letzten Endzweck, also keine schließliche Vollendung für die menschliche Natur giebt, die allein den natürlichen, aus der Sinnenwelt geschöpften Kräften angemessen wäre. Augustin sagt von der Taufe deshalb in ihrem Verhältnisse zur Begierlichkeit noch weiter und dies Alles läßt sich nur unter der gemachten

Voraussetzung aufrechtzhalten, da ja der *actus concupiscentiae* an sich etwas Natürliches und nur als unregelt zu betrachten ist mit Rücksicht auf die Richtschnur der Vernunft: „Wir sagen, die Taufe verleihe den Nachlaß aller Sünden und sie nehme die Sünde wirklich hinweg und nicht, daß sie bloß die Sünden abschere, so daß die Wurzeln aller Sünden im bösen Fleische blieben; wie als wenn man die Haare des Hauptes schert und somit die Sünden wieder von selbst wüchsen, nachdem sie gescher worden wären“ (*Dicimus enim, baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre peccata, non radere, nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resacanda peccata. Ad Bonifac. pap. 1, 13.*). Wenn also die Taufe den Nachlaß der Sünden giebt, und die Sünden nicht abgeschert, sondern hinweggenommen werden, so ist die zurückbleibende Begierlichkeit keine Sünde.

Und so sagt auch der Apostel (Röm. 6.): „Dies wissen wir, daß unser alter Mensch auf einmal und zugleich gekreuzigt worden ist, damit zerstört werde der Körper der Sünde, daß wir nicht mehr dienen der Sünde; denn wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde.“ Also ist die Begierlichkeit, welche gemäß dem Apostel zurückbleibt nach der Taufe, keine Sünde. Der Körper der Sünde ist noch da; aber er ist zerstört; er dient nicht mehr einem Ganzen, nämlich dem Mangel an der schließlichen Vollendung, der Verdammnis. Dieser Körper ist tot; also ist die Begierlichkeit keine Sünde für die Person, in der sie thätig ist.

Treilich nennt Paulus die Begierlichkeit „Sünde“. Das beweist jedoch nur um so mehr die Richtigkeit der von uns gegebenen Unterscheidung, nach welcher die Begierlichkeit ein *actus peccati* ist, aber der Sünde Adams, die nur in Adam persönliche, d. h. von der persönlichen Entscheidung kommende Sünde war, in uns mit Bezug auf den vernünftigen Teil als Hineinigung dem Wesen nach erscheint; ist ja doch der direkt fortgepflanzte sinnliche Teil im Ganzen nur ein der Vernunft zur Verfügung stehendes Vermögen oder etwas Bestimmbares gegenüber der Vernunft. Besteht im vernünftigen Teile eine über alle Natur erhabene bestimmende Kraft, so bleibt dieser *actus concupiscentiae* eben nur Neigung, wird nicht für die Person Sünde.

Paulus nennt auch Christum „Sünde“? Ist deshalb Christus Sünde? Nein; Er wird „Sünde“ genannt, weil Er unsere Sünden auf sich genommen und so als mit Sünde beladen, als Opfer der Sünde bestimmt, vor dem Vater erschienen ist. Ähnlich heißt die Begierlichkeit „Sünde“, weil sie von der Sünde (Adams) kommt und zur (persönlichen, aktuellen) Sünde hineigt. Da also diese Begierlichkeit im Fleische ist — „das Fleisch begehrt gegen den Geist“ — so folgt, daß dadurch die Seele, die vom Fleische durch den Tod getrennt wird, unmittelbar nach der Taufe in nichts vom Eintritte in den Himmel abgehalten wird.

#### Nr. 115.

Tieferes Eingehen auf die Scheidung zwischen der Begierlichkeit (*concupiscentia*) und der positiven Schuld (*reatus*).

Diese Scheidung zwischen der Begierlichkeit und der wahrhaften und eigentlichen Sünde, wie sie vom Konzil ausdrücklich aufgestellt wird; und ebenso die Behauptung Augustins, die gleichfalls vom Konzil bestätigt wird,

daß die Sünden in der Taufe wahrhaft und voll vergeben werden und nicht bloß abgesehert werden (*remitti, non radi, non imputari*), bildet das Siegel der ganzen hier gegebenen Darstellung. Man mag sich wundern, wie Augustin in seinem Kampfe gegen die Pelagianer den Streit nach so vielen Richtungen hin tragen und die Ausdrücke finden konnte, die dem Konzil von Trient wörtlich dazu dienten, die damaligen Irrtümer als solche zu zeigen und die noch heute mit all der Entschiedenheit, die ihnen innewohnt, geeignet sind, die Lehre über die Gnade gegenüber allem Dunkel festzustellen so wie die Kirche sie immer verteidigt hat. In der That giebt dem heiligen Augustin der von Pelagius berührte Punkt den Anlaß, die ganze Lehre der Offenbarung Christi hineinzuziehen und zu zeigen, wie alle Dogmen verkehrt werden durch die Irrlehre des genannten Ketzers. Es läßt sich aus Augustin kein Citat vorbringen für eine der kirchlichen scheinbar entgegengesetzte Lehre, ohne daß er selbst das ausdrückliche Korrektiv dafür in vollgültigster Weise enthielte, weil er eben alle einzelnen Punkte unter dem Gesichtspunkte des Ganzen behandelte. Deshalb sind seine Worte so präcis, seine Behauptungen so entschieden, seine Beweisführungen so überzeugend, daß er die Freude hatte, viele und zwar die einflußreichsten seiner Gegner dem Lager der Wahrheit zuzuführen. Augustin hatte eben in sich das Bewußtsein des Ganzen vom Lehrbegriffe der Kirche, wie dieses Ganze im Innern der Kirche selber noch heute lebt und gelebt hat von den Zeiten der Apostel an. Deshalb fand die Kirche in den Ausdrücken Augustins immer die stärkste Schutzwaffe gegen alle Irrungen. Zeigen wir zuerst die Unzulömmlichkeit der gegnerischen Annahme und dann die Zulässigkeit der unsrigen.

a) Die Begierlichkeit oder der Fleischesstachel bleibt und doch wird die Sünde vollauf und ganz und gar vergeben. Also ist die Begierlichkeit an sich keine Sünde, sondern, wie das Konzil sich ausdrückt, sie wird der Anlaß für die Krönung im Himmel. Nun das war ja der Satz, den wir für die unbefleckte Empfängnis an die Spitze gestellt haben. Maria hatte diese Begierlichkeit im ersten Augenblicke ihres Daseins und sie gerade, die Begierlichkeit, war der Anlaß zu solch überragender Gnade. Die Begierlichkeit bleibt Sünde in Verbindung mit Adam; und insoweit sie von da her kommt und zur persönlichen Sünde hinneigt, nennt der Apostel sie „Sünde“. Kraft der natürlichen Verbindung mit Adam hatte Maria dies, was der Apostel „Sünde“ nennt. Aber es war — und das ist der Maria allein zukommende Vorzug — nie und in keinem Augenblicke zu dem geworden, was das Konzil als die vera et propria ratio peccati bezeichnet; nie ward es zur Schuld in der Person Marias.

Diese Begierlichkeit ist in Verbindung mit ihrem aktiven Princip in Adam das, was das innere Wesen sonst in ähnlichen Zuständen oder auch in den Dingen ist: die Möglichkeit, auf einer bestimmten Stufe zu sein, hier also die Reigung; sie ist nicht Sünde gemäß dem Wirklichsein; — dieses Wirklichsein der Sünde, was Paulus „Herrschen“ nennt, „Leben der Sünde,“ kommt vom persönlichen Willen, der zustimmt, oder vom Mangel an Kraft im Willen. In Maria stimmte der Wille niemals zu und niemals war in ihrem Willensvermögen Mangel an Kraft, dank der unbefleckten Empfängnis. Deshalb war diese Begierlichkeit immer in ihr der Anlaß zum Siege, Stoff für die Krönung.

Immer galt da, was Augustin sagt (de civ. Dei c. 25.): „Tener Ungehorsam der Begierlichkeit, welcher noch wohnt in den dem Tode ge-

weichten Gliedern, ist, wenn er außerhalb des Gesetzes unseres Willens, gleichsam kraft seines eigenen Gesetzes besteht, im Körper des nicht-zustimmenden ebenso ohne Schuld wie er ohne Schuld ist im Körper des schlafenden . . .; und wunderbar ist es nicht, daß, wie die Schuld der vergangenen Sünden bleibt vor deren Nachlasse, so der Akt der Kontupiscenz bleibt nach der erlassenen Schuld; — er bleibt, da er weder Substanz noch Zustand oder Eigenschaft ist, in den verborgenen Gesetzen Gottes, welche gewissermaßen eingezeichnet sind in den Geist der Engel“ (In occultis Dei legibus, quae conscriptae sunt quodammodo in mentibus angelorum).

Es liegt in dieser Scheidung der ausdrücklichste Beweis, daß die Natur des Menschen in sich, abgesehen von der göttlichen Anschauung, keinerlei letzten Endzweck hat. Nehmen wir an, es existierte ein solcher Endzweck, der mit der Natur selber und ihren Kräften vollauf gegeben wäre, so dürfen wir uns den Charakter eines jeden letzten Endzweckes von einem Wesen nur vergegenwärtigen, um sogleich überzeugt zu sein, es könne dann nicht die Rede davon sein, daß die Kontupiscenz bestehen bleibe und die Sünde nicht gesichert (radi), sondern hinweggenommen werde (remitti, dimitti). Was ist denn der Charakter des letzten Endzweckes? Vollendung des betreffenden Wesens. Ist also die Kontupiscenz eine andauernde in unserer Natur, so ist sie immerdar gegen die Vollendung, welche mit dieser Natur und ihren eigensten Kräften gegeben ist, da diese Vollendung eben naturgemäß in der Unterordnung unter die Vernunft bestehen muß. Nun ist aber Sünde nichts Anderes als der Mangel an der gebührenden Vollendung. Also muß, wenn die Natur von ihren eigenen Kräften aus einen von vornherein bestehenden Endzweck hat, die Kontupiscenz immer Sünde sein. Sie kann „verdeckt werden“, sie kann „nicht angerechnet werden“, es können ihre Auswüchse abgeschnitten werden, wie die Haare gesichert werden; — aber sie bleibt immer „Mangel an Vollendung“; sie bleibt in der Person des Menschen immer Sünde. Man kann saules Holz polieren, daß es einen glänzenden Anblick bekomme; man kann es verhüllen, verdecken; es bleibt immer „faulig“.

Man werfe nicht ein, daß diese vernünftige Natur von vornherein „erhöht“ worden sei. Das macht an der Sachlage gar nichts. Es kann doch ihr nicht ein gänzlich neuer Zweck vorbestimmt werden; das hieße eine neue Natur machen. Das Wasser so erhöhen, daß es nun von Natur, sich selbst überlassen, anstatt hinabzufließen, in die Höhe ginge; — hieße ebensoviel wie daß das Wasser aufhöre, Wasser zu sein. Also darf nur gesagt werden, die vernünftige Natur sei auf Grund ihres sogenannten natürlichen Zweckes erhöht worden; wie das Wasser des Meeres z. B. auf Grund seiner Natur erhöht wird, wenn es, um ein Gut des Ganzen, des All, zu befördern, vom Monde bei der Flut in die Höhe gehoben oder wenn Wasser verwandt wird, um auf Bergen gelegenes Erdreich kunstvoll fruchtbar zu machen. Dies geschieht mit Anrechnung der Widerstandskraft des Wassers, das von Natur herabfließt und mit Benutzung dieses in die natürliche Kraft gelegten Zweckes.

Wird ferner so gesagt, dann ist die Gnade für die Natur des Menschen etwas Äußerliches; diese hat bereits ohne die Gnade ihren Anspruch auf Vollendung. Es ist zudem vollends unmöglich, daß die Begierlichkeit in der Natur bleibe und die Sünde entfernt werde. Denn die Begierlichkeit ist eben der Mangel an der natürlichen Vollendung. Bleibt also dieser, so bleibt die Sünde in ihrer Wurzel; und vielmehr wird sie dann von der

Gnade erst recht als eigentliche Sünde gezeigt. Die Gnade kann ja höchstens mit Rücksicht auf den Endzweck, zu dem die Natur erhoben worden sein soll, diese Sünde vor Gott verdecken, mit einem Mantel umgeben. Aber damit wird die Natur selber nicht selig, sie wird nicht geheilt; ebensowenig wie das Holz sein Fauliges verliert, wenn man es anstreicht. Sünde ist der Gegensatz der Natur eines vernünftigen Wesens zu seiner eigenen Vollendung. Dieser Gegensatz bleibt, wenn die Begierlichkeit bleibt und die Natur ihren eigenen Zweck hat. Also bleibt die Sünde. Es ist dann ein vollständiger Non-sens, zu sprechen von einer „wahren und eigentlichen“ Entfernung der Sünde und von einem Bestehenbleiben der Begierlichkeit.

Die Natur als erhöhte hat keine Sünde; also kann die Gnade keine nachlassen. Die Natur mit ihren eigenen Kräften und im Verhältnisse zum Gesamtwede dieser Kräfte hat Sünde; aber diese bleibt. Also wird gar nichts nachgelassen. Man kann auch nicht sagen, den Charakter der Sünde erhalte die Begierlichkeit erst durch die Beziehung zum höheren Zwecke. Denn wer giebt diese Beziehung? Gott, die Gnade. Also würde Gott, die Gnade, den Charakter der Sünde herstellen.

Man darf, will man die Scheidung, die das Konzil macht, aufrecht halten, nicht das mindeste persönliche Element in die Erbsünde legen; nichts von Kontrakt, Vertrag, Vertretung. Mit dem geringsten solcher persönlichen Elemente wird auch die Begierlichkeit mit Notwendigkeit etwas von vorn herein der Person Anhaftendes und von der Person auf die Natur in jedem Übergehendes. Damit ist aber zugleich gegeben, daß die Sünde nicht nachgelassen werden kann; denn die Begierlichkeit bleibt, wie das Konzil und wie die Thatsache lehrt. Habe ich, irgendwie eingeschlossen in Adam, von meiner Person aus Anteil an der Sünde; weil ich ihn zu meinem Vertreter ernannt, mich seiner Entscheidung gefügt haben würde zc., so bliebe ich persönlich in der Sünde; denn meine Begierlichkeit bleibt ja und damit das in ihr eingeschlossene, von Adam ererbte Persönliche; meine Sünde wird dann bloß „rabiirt“, nicht hinweggenommen.

Wird jedoch als alleiniger Zweck der vernünftigen Natur von dieser selbst aus die selige Anschauung, also ein durch die Kräfte der Natur nicht erreichbarer, angesehen; so fallen alle Schwierigkeiten und ist die Scheidung und Ausdrucksweise des Konzils eine voll angemessene, ja allein berechtigte. Zuörderst leitet an dazu die Betrachtung der vernünftigen Natur selber.

Man spricht von „reiner Natur“ und macht sich so selten klar, was denn damit gesagt sein soll. Die vernünftigste Natur ist eben als Natur rein Natur d. h. nur Möglichkeit, nur Bestimmbarkeit; und sie ist dies unter allen Naturen allein. Man erinnere sich wie im Beginne des ersten Kapitels der Unterschied zwischen „Natur“ und „Kraft“ auseinandergesetzt worden. Die Natur an sich, die reine Natur, bringt keinerlei Kraft mit sich. Das Wesen oder die Natur „Stein“ ist an sich eben nur positive Möglichkeit, dem wirklichen Sein, wo sie sich vorfindet, die Gattungsstufe des Steines zu verleihen. Und deshalb ist diese Natur an sich in allen Steinen vollständig die gleiche, während die wirklichen Steine sich in Größe, Gewicht, Umfang, Farbe zc. durchaus unterscheiden. Auch die Zweckneigung ist demgemäß in allen Steinen die nämliche. Jedoch liegt in allen solchen Naturen eine Beziehung zu bestimmten, begrenzten Dingen als zu den sie vollendenben. Der Stein hat von Natur Beziehung zur Tiefe; „nach der Höhe gehen von Natur“ und „von Natur Stein sein“ steht zu

einander im Gegensatz, sagt oft Thomas. Demangemessen ist auch jedes dieser Dinge von Natur aus mit einer ganz bestimmten und begrenzten Kraft ausgestattet, welche ihm die Zweckvollendung, soweit es das eigene Sein betrifft, gewährleistet.

Davon nun ist die vernünftige Natur ausgenommen. Sie allein unter allen Naturen bleibt als Natur ganz reine Natur. Und sie besitzt dafür eben die Kraft, welche ihr diese Reinheit gewährleistet. Vor der Vernunft nämlich erscheinen im Bereiche der Natur alle anderen Naturen mit ihren bestimmt abgegrenzten Kräften als nur möglich, die vernünftige Natur zu vollenden. Zu keiner liegt die notwendige Beziehung vor, daß sie die vernünftige Natur endgültig und abschließend vollenden könnte. Keine andere begrenzte Natur hat die entsprechende Kraft, das besagt die Vernunft. Und in der vernünftigen Natur liegt diese Kraft ebenfalls nicht, das besagt wiederum die Vernunft. Der Grund ist offenbar. Denn die Vernunft sagt eben von Natur das allgemeine Wesen auf, von welchem die bestimmte gleiche Seinsstufe der Gattung ausgeht für alle Wirklichkeiten dieser selben Gattung und von welchem sie noch für endlos mehrere ausgehen kann. Die Vernunft führt also eben die wirklichen Dinge auf deren innere Grundlage, die reine Natur zurück, und schält sie los von der begrenzten und beschränkenden Wirklichkeit. Sie erhebt und vollendet daher vielmehr alles Andere als daß sie dadurch erhoben und vollendet würde.

Ist aber die vernünftige Natur nur reine Natur, also nur Möglichkeit ohne irgend welche beschränkende und bestimmende Kraft in sich, so liegt es auf der Hand, daß ihre Zweckvollendung nicht von der Natur kommen kann, daß also jeder natürliche Zweck in diesem Sinne schlechthin und von vornherein ausgeschlossen ist.

Ist dies nun so, dann ist der rücksichtlich der Kräfte, die ihn erreichen sollen, übernatürliche Zweck die Vollendung, die Fülle, der tatsächliche Abschluß der Natur; und nur deshalb hat diese ein natürliches Wirken, damit ihr selbst mehr und mehr gegenwärtig werde, wie sie nur Möglichkeit, nur Bestimmbarkeit bietet für ihre abschließende Vollendung. In das Innere der Natur tritt dann diese Vollendung; und die Kraft, welche sie vorbereiten soll, wird eine der Natur innerliche, sie auf Grund der eigenen Beschaffenheit, des reinen Möglichseins vollendende. Die Natur bleibt da in ihrem Bereiche des Möglichseins; und die Gnade giebt die tatsächliche Vollendung oder räumt fort die Hindernisse für letztere. Gnade und Natur bebingen sich da gegenseitig. Und zwar bringt die Natur es mit sich, daß sie nicht die Gnade fordern kann; denn begrifflich selber, also im kontrabitorischen Sinne ist sie reine Natur und erscheint so in der Vernunft, hat also keine bestimmte Kraft für ihre Endvollendung. Und die Gnade bringt von der Natur der Allmacht her als Teilnahme verleihend an dieser Natur es mit sich, daß sie alle Möglichkeit in rein thatkräftiger Weise füllen kann; denn die Natur der Allmacht ist reinste Thatfähigkeit. Die Gnade ist der Natur dann nur notwendig von seiten des Zweckes her; wie wenn jemand die Reise nach Amerika versprochen hat er für ein Schiff Sorge tragen muß. Gott hat die Natur so gemacht, daß sie nur in Ihm ihre Ruhe finden kann und in keinem Gute der Natur. Also schuldet Er Sich selber, seinem Ratsschlusse, nicht einer natürlichen Kraft und nicht der Natur als reiner Möglichkeit, daß Er die Kraft giebt, um zu Ihm zu gelangen: die Kraft, nicht den wirklichen Besitz seiner selbst. Denn dann ist jemand

schuldig, wenn er die Kraft hatte, um etwas zu thun und es nicht thut, nicht wenn aus anderen Gründen das zu Thunende keine Wirklichkeit erlangt.

Und diese Kraft hat Gott immer gegeben vom Anbeginne an. Es war dies keine Nothwendigkeit, die von außen, wie von einer natürlichen Kraft, kam; sondern die sogenannte Nothwendigkeit des Zweckes, wonach wenn ich einmal will gesund werden ich auch die notwendige Medizin nehmen muß. Gott gab Adam die Kraft, um gut zu wirken; so, daß diese Kraft wesentlich in der damals gesunden Natur eingeschlossen war und nur in Verbindung mit einer Wurzel im persönlichen Willen stand, von der aus sie genährt wurde; wie z. B. dem gemäß, was Thomas sagte, das wunderbar hergestellte Auge dem Wesen nach dasselbe ist wie das von der Natur gegebene, nur dem Ursprunge nach verschieden.

Adam beraubte sich der Wurzel dieser Kraft, des adjutorium sine quo non, nach Augustin, nämlich der heiligmachenden Gnade im Willen; und so fiel auch die wesentlich inmitten der Natur befindliche Kraft fort: die Ungerechtigkeit. Nicht der Mangel der heiligmachenden Gnade ward also direkt fortgepflanzt; das war die positive Wurzel im persönlichen, endgültig bestimmenden Willen. Es wurde vielmehr fortgepflanzt direkt das, was dem Wesen nach inmitten der Natur, also des Bestimmbaren, lag: der Mangel an der Ungerechtigkeit. Und hier muß wieder noch bemerkt werden. Selbst dieser Mangel schloß nicht ein in sich ein positives Hinneigen zur Sünde in irgend welchem Vermögen, sondern eine Unordnung in den niederen Kräften rücksichtlich der Vernunft und somit eine Schwächung in der reinen Bestimmbarkeit, im Möglichen rücksichtlich der Vollendung. Die Vernunft war ja eben die Kraft, welche diese allgemeine Bestimmbarkeit gewährleistete; in sie und unter sie traten die niederen Kräfte, um da allgemein bestimmbar zu werden von seiten des vollendenden Endzweckes her.

Das Auge war ebenso geneigt zu sehen nach der Sünde wie vor der Sünde; das Ohr ebenso geneigt zu hören nach wie vor der Sünde; und das Gleiche gilt von allen übrigen Kräften. Aber die Ordnung fehlte im Thätigsein. Die niederen Kräfte hatten nicht mehr den Riegel, der sie behütete thätig zu sein vor der ihnen zukommenden Richtschnur der Vernunft.

Dieser Mangel also und somit die Schwächung der menschlichen Natur als eines Ganzen mit Rücksicht auf ihre schließliche Vollendung wurde fortgepflanzt. Dies aber war dem Wesen nach eingeschlossen in der Natur und nahm deren Seinsweise an, die des Möglichen, der Hinneigung. Das thatsächlich bestimmende Princip in diesem Möglichen blieb und bleibt immer die Sünde Adams als ein persönlicher Willensakt; und tritt sonach diesem Willensakte kein anderer entgegen, dem schuldigen Möglichen der Begierlichkeit im einzelnen Menschen keine über die Natur erhabene Kraft im Willen; — so bleibt auch für jeden Menschen thatsächlich die Sünde als „wahre und eigentliche“ Sünde bestehen und nicht nur als Reigung oder Begierlichkeit.

Damit stimmt auch der Unterschied zwischen der Erbsünde als Erbsünde und der persönlichen aktuellen Sünde, wie er früher festgestellt worden. In der aktuellen Sünde folgt aus der Zuwendung zum vergänglichen Gute, der conversio, die gewollt wird, die Abkehr vom ewigen Gute, die aversio, die der Sünder an sich nicht will, der Mangel an der gebührenden Vollendung. In der geerbten Sünde folgt aus dem Mangel der Ungerechtigkeit (der innerhalb der fortzupflanzenden Natur ist) der Mangel an Kraft im Willen; und daraus die Zuwendung zu einem

vergänglichem Gute. Das thatsächlich bestimmende Princip für diesen Mangel, der den Anfang macht in der Erbsünde als einer fortgepflanzten, ist wieder die aktuelle Zuwendung Adams zum vergänglichem Gute.

Daraus ergiebt sich für die Erbsünde der Sitz des eigentlichen „Mysterium“, wo wir nämlich anfangen müssen, zu sagen: Ich glaube. Augustin hatte es oben bereits angegeben. Nach dem „geheimnisvollen Befehle Gottes, nach welchem die Engel die Welt leiten,“ bleibt für alle Zeiten endlos in Kraft jener Willensakt Adams; und bleibt das Princip für die Sündhaftigkeit der Nachkommen, soweit sie von Adam ausgehen. Dieses Mysterium aber versperrt nicht der Vernunft den Weg, sondern taucht ihr Licht ein in unahnbarem unendlichem Licht. Nach den Geschöpfen zu öffnet dieses Mysterium als Princip den Weg zu erweiterter Beleuchtung der Natur und des Umfangs ihrer Bestimmbarkeit. Denn in keiner Weise wird dadurch die Natur beengt; im Gegentheil kann für das geschöpfliche Auge gar kein Ende gefunden werden für die Kraft des Willens und den Einfluß desselben auf die Bestimmung der Natur, wenn jede menschliche Natur — und mögen noch Millionen Jahre vergehen — immer wieder steht unter dem waltenden Princip von Adams unseligen Akte.

Licht fließt auch von diesem Mysterium als einem Principe übernatürlichen Wissens auf die Erlösung. Der Willensakt Adams bleibt als thatsächliches Princip in all seiner Kraft, soweit es die Fortpflanzung betrifft; keine Ausnahme wird gemacht bei der von Adam abhängigen Natur. Aber ein anderes bestimmendes Princip tritt auf. Und dieses Princip ergießt mit eben der Natürlichkeit wie Adams Sündenakt in die Natur seine Kraft in den persönlichen Willen. Wie Adam kraft der natürlichen Fortpflanzung Stammvater des ganzen Menschengeschlechts war, so war in Christo die Liebe Natur und die ihr folgende Gnade. Von Christo nun fließt die neuerzeugende Kraft in den Willen und von da auf Grund der Taufe in die ganze Natur des Menschen, daß mittels des Werkzeuges der Taufe der heilige Geist in dieser Natur die heiligmachende Gnade wirkt, die dann den Willen und alle Vermögen als Vermögen der sichtbaren Natur des Menschen Christo unterthan macht. Der Wille, soweit er persönlich und selbständig bestimmend ist, erhält vom ewigen Worte in Christo die Anregung, vermittelt durch deren er die Vernunft zum Glauben bestimmt, und dem folgt das Sakrament oder das Verlangen danach.

Deshalb sagt Paulus (Röm. 6.): „Alle haben gesündigt und bedürfen der Herrlichkeit Gottes. Gerechtfertigt unverdientermaßen durch die Erlösung, welche ist in Christo Jesu, den Gott vorgestellt hat als Sühner durch den Glauben in seinem Blute, damit Er zeige seine Gerechtigkeit wegen des Nachlassens der vorangegangenen Sünden.“ Und hierauf bezieht sich nochmals der Ausspruch Augustins: „Das Wasser berührt den Leib und wäscht ab die Seele, nicht weil es (mechanisch) gesprochen, sondern geglaubt wird,“ sei es von der Kirche wie bei der Kindertaufe oder von dem einzelnen wie bei der Taufe der erwachsenen. Und (serm. 53. de temp.): „Durch den Glauben werden wir wiedergeboren in der Taufe.“ Christus selbst aber sagt (Mar. 16.): „Wer glaubt und getauft ist, der wird selig werden.“ Dem Glauben im Willen entspricht dann die Reue, wie Petrus sagt (Act.): „Thut Buße und laßt euch taufen;“ dem Sakramente direkt die Abwaschung der Sünden; der heiligmachenden Gnade als Folge des Sakramentes der Eintritt in den Himmel. In der Taufe Jesu finden sich diese Wirkungen der Taufe ausgebrückt: Die Buße im Niedersteigen Jesu

in die Fluten des Jordans mit den Worten: „Es ist nötig, daß in mir alle Gerechtigkeit ihre Vollendung finde.“ Der Nachlaß der Sünden in der Abwaschung Jesu, in der Heiligung des Wassers und in den dementsprechenden Worten: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.“ Die heiligmachende Gnade in der Form der Taufe und im Offnen des Himmels.

Nun scheidet sich in diesen beiden, an der Spitze der alten und der neuen Natur stehenden bestimmenden Principien, in Adam und Christus so recht prägnant die vom Konzil aufgestellte Scheidung der Begierlichkeit, die bleibt, von der Sündenschuld, die sub vera et propria ratione peccati vom Taufwasser abgewaschen wird. Der bestimmende Einfluß des sündigen Willensaktes und somit das Mysterium der Erbsünde bleibt; es wird in seinem Bereiche in nichts beengt und beschränkt. Die von Adam ausfließende Schwächung der Natur mit Rücksicht auf ihre Gesamtvollendung fließt weiter in ihrem Wesen als geschwächte, mangelhafte Bestimmbarkeit gegenüber der bestimmenden Kraft der Vernunft, da die sinnlichen Kräfte durch das Band der Ungerechtigkeit nicht mehr der Vernunft unterworfen sind und so dem vernünftigen Bestimmen, wie es ihrer Natur an sich betrachtet entspricht, im Thätigsein zuvorkommen können; indem sie sich auf das Einzelne an sich richten ohne auf die Richtschnur des allgemeinen Wesens zu achten.

Was aber diese Schwächung der Natur, *langor naturae*, verdient, was ihr auf Grund der aktuellen Schuld Adams geschuldet ist, die Trennung des Willens in jedem Menschen von Gott; — das nimmt der Sühner, Jesus Christus fort: den *reatus*. Er thut es durch seinen Tod, der so recht der sichtbare Ausdruck absoluter Bestimmbarkeit ist, und zugleich, da er mit der Gottheit persönlich vereint ist, absoluter Heiligkeit; und danach das geeignetste und endlos einflussreichste Heilmittel gegen die genannte Krankheit der Natur. Von Christo fließt die anregende Gnade in den Willen; die Sühne durch die Taufe in die innere Natur des Menschen; die heiligmachende Gnade, um mit Gott zu verbinden. Das ist zugleich die vollständige Tilgung des *reatus*, soweit derselbe den Willen und die Natur des Menschen von Gott trennt; und die von sich aus endlos wirkende Kraft gegen die Begierlichkeit, die in Adam Sünde bleibt, in den getauften Nachkommen aber reine Hinneigung ist, Schwäche der Natur, insoweit da der sinnliche Teil nicht durch die Ungerechtigkeit an die Vernunft gebunden erscheint und somit von sich aus gegen dieselbe revollieren kann. Keinem Rechte schadet da Christus. Er nimmt der Sünde von ihrem sozusagen rechtlich erworbenen Eigentum nichts. Weiter strömt das Gift der Sünde von Adam in die menschliche Natur und da dieselbe ganz, soweit sie allen von Adams aktivem Zeugungsprincip abstammenden Menschen innewohnt, ohne Ende zur Verfügung Adams stand als ein in seiner Fortpflanzungskraft eingeschlossenes Vermögen, so fließt sie endlos weiter in alle Adamskinder. Christus nimmt nichts Positives fort. Aber er vollendet den Willen, in dem auf Grund der Schuld Adams die Gnade mangelte; er ersetzt diesen Mangel auf Grund seines Sühnungstodes und der unendlichen Kraft der Gottheit, und wird so endlos Princip der Wiederherstellung der menschlichen Natur. Den *reatus*, den Mangel der Gnade im Willen und überhaupt im vernünftigen Wesen, löst Er als Gottmensch und vollendet die Gerechtigkeit in Barmherzigkeit. Den *actus concupiscentiae* und somit das von Adam positiv Ausfließende, läßt er bestehen. Aber dies kann gar nicht mehr Sünde sein, da die Sünde im Willen des Einzelnen ihren bestim-

menden Grund hat und von daher ihre propria et vera ratio nimmt; auch die Erbsünde war nur wirkliche und wahre Sünde im einzelnen, solange auf Grund der Schuld Adams der einzelne Wille der Gnade ermangelte. Vielmehr ist dieser actus concupiscentiae der Stoff für Kampf und Sieg; er offenbart die Stärke der Gnade Christi, das adjutorium quo Augustins. Mit der Ungerechtigkeit war der Mensch von der heiligmachenden Gnade abgefallen, als mit keinerlei Widerspruch oder Schwierigkeit vermischt die sinnliche Natur sich als rein bestimmbar dem vernünftigen Willen vorstellte. In Christo siegt der Mensch, trotzdem die Natur in ihm geschwächt ist und die Sinne das ganze Leben hindurch den alten Menschen zum Vorschein bringen. Es ist dies der Ruhm Christi: Der lomas bleibt, alle Sünde geht. „Von Ihm strömen aus,“ sagt Cyprian (de ecclesia), „die vier Ströme des Evangeliums und durchfließen die ganze Welt. Mit sich tragen sie das Bad der Wiedergeburt und heben in die Höhe die Welt. Von der Gnade des heiligen Geistes geht dieses Raß aus und wäscht so die vom Stammvater angesteckten, daß weder von einer aktuellen noch von der Erbsünde ein Flecken nach jener Abwaschung zurückbleibt.“

Wenn also das Konzil von Trient zu diesem Dekrete über die Erbsünde hinzusetzt, „es wolle darin nicht einbegreifen die selige und unbefleckte Jungfrau;“ so versteht es sich von selbst, daß es von der Mutter Gottes entfernt die Erbsünde, insoweit dieselbe im einzelnen Kinde Adams „den wahren und eigentlichen Charakter der Sünde“ hat, „von Gott entfernt,“ „verdammenswert“ macht, so daß man nicht „in Christo Jesu ist.“ Nicht aber will es von Maria entfernen, was von der Erbsünde „Stoff zum Siegen und zum Krönen“ giebt, was der Apostel (Röm. 6, 7. 8.; Koloss. 3.) auch „peccatum“ öfter nennt: Die Begierlichkeit als Erbe von Adam her und als Sünde, aber nur in Adam.

Vielleicht hat sich bei der Vorlegung keines Dogmas der heilige Geist so sehr als der die Kirche bei Dogmatifizierung von Lehrpunkten leitende Geist gezeigt wie hier, bei der Dogmatifizierung der grundlegenden Wahrheit für alle Gnadenvorrechte der Jungfrau. Bis zum zwölften Jahrhundert war wohl die Frage nach der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter nicht formell aufgeworfen worden. Es lebte eben in der allgemeinen Überzeugung, daß Maria „unbefleckt sei wie der Sonnenstrahl,“ „unbefleckt wie alle Engel“ eben auf Grund der in sie aus Adam übergegangenen und wie in alle anderen vererbten, in Adam schuldigen Ohnmacht der Natur, welche sozusagen die grenzenlose Fülle der Gnaden in sie herabrief, da in der Natur keine Kraft bestand, welche da Grenzen gezogen hätte.

Aus dieser Überzeugung entlossen die im Anfange dieses Werkes gegenübergestellten Aussprüche der Väter über die ausnahmslose Fleckenlosigkeit Marias und zugleich über das Dasein der Erbsünde. Sie nannten „Erbsünde“ die Hinneigung zur Schuld, die in Adam begründet war, den in Adams Sünde verdienten Mangel an der Ungerechtigkeit. Sie trennten von dieser Erbsünde den „reatus“ d. h. die persönliche Schuld im einzelnen, die daraus folgte, daß im Willen von Natur ein verdienter Mangel an Gnade war; der aber nicht notwendig bedingt war durch die bloße Fortpflanzung, sondern vielmehr durch die Zulassung Gottes, welcher der betreffenden Hinneigung ihren Lauf ließ, so daß der Wille kraftlos und in Adam verdiensterweise als Vermögen der menschlichen Natur, wenn auch nicht durch Fortpflanzung hervorgebracht, folgte.

Den prägnantesten Ausdruck für diese Überzeugung hat noch am Ende

dieser ganzen Epoche Thomas gegeben. Er schreibt (I. Sent. dist. 44. art. 3. ad 3.): „So (nämlich frei von aller Ansteckung der Sünde *nulla contagione peccati inquinata*) war die Reinheit der Mutter Gottes, welche frei war von der Erb- und von der aktuellen Sünde, *quae a peccato originali et actuali fuit immunis*.“ Und in der Summa, ja auch in den Sentenzen selber, behauptet er, nicht ein-, sondern mehrmals, daß Maria die Erbsünde hat als Tochter Adams.

Die theologische Ausdrucksweise war zu jener Zeit für das *peccatum originale* eine andere wie heute. Heute begreifen wir unter Erbsünde vielmehr die von Adam fortgepflanzte Sünde als wahre und wirkliche Sünde im einzelnen Adamskinde, also zusammen mit dem *reatus*; und so nimmt sie auch das Konzil von Trient „*sub vera et propria ratione peccati*“, nämlich mit der auf die Person übergegangenen Schuld, die von Gott trennt. Dagegen lebte zur Zeit des heiligen Thomas noch die Ausdrucksweise der Väter, die unter „Erbsünde“ nur verstanden, was durch die Fortpflanzung direkt bedingt wurde in Verbindung mit der Sünde Adams; und als „*reatus*“ bezeichneten die verbiente Folge daraus im vernünftigen Teile und die damit verbundene ewige Strafe, also was Paulus „Leben, Herrschen der Erbsünde“ nennt.

In der einen Stelle schließt sich somit Thomas der ersteren Ausdrucksweise an und will nichts davon wissen, daß in Maria die Erbsünde als Folge gehabt hätte den *reatus* im Willen. Denn zu seiner Zeit ward „Erbsünde“ schon in diesem weiteren Sinne gebraucht, zumal wenn kurz und vorübergehend von ihr die Rede war; nämlich als Schuld des einzelnen vor Gott. In den anderen Stellen nimmt er, zumal er da *ex professo*, streng beweisend vorgeht, „Erbsünde“ für das, was sie *secundum essentiam* ist und schreibt sie der seligsten Jungfrau zu. Damit verminderte er ja nicht die Herrlichkeit derselben, sondern gab vielmehr den Grund von Seiten der Natur für so große Offenbarmachung der göttlichen Barmherzigkeit an: nämlich die Ohnmacht, das Elend der Natur.

Die Kirche hat nun stets den rechten Weg eingeschlagen in der Entwicklung dieses Dogma. Sixtus IV. bestimmt zuerst (im Jahre 1483): „Da die ausgezeichneten Vorrechte der Verdienste der Himmelskönigin . . ., so erachten wir es für Pflicht, daß alle Christusknechtigen dem allmächtigen Gotte für die wunderbare Empfängnis der unbefleckten Jungfrau gebührenden Dank sagen;“ und schreibt dann das Offizium und die Messe zu Ehren dieser Empfängnis vor (*Mira conceptione Immaculatae Virginis*). Zudem exkommuniziert der Papst jene, welche die Verteidiger der Lehre, daß Maria von der Erbsünde bewahrt worden sei, für häretisch erklären.

Dies wiederholt Pius V. im Jahre 1570, Paul V. 1616 und Gregor XII. im Jahre 1622.

Alexander VII. im Jahre 1661 erläutert den Sinn der „*mira conceptio*“ und geht zu gunsten der unbefleckten Empfängnis weiter im positiven Sinne vor: „Alt ist die Andacht der Christen gegenüber der seligsten Jungfrau, die da meinen, die Seele Marias sei im ersten Augenblicke der Erschaffung und der Verbindung (*creationis et infusionis*) kraft eines besonderen Vorrechtes von Seiten Gottes, mit Rücksicht auf die Verdienste Christi ihres Sohnes, des Erlösers der Menschen, von aller Mafel der Erbsünde frei gehalten worden.“

Wir sehen, es ist ungefähr, und in der Hauptstelle genau, die gleiche Formel, welche Pius IX. 1854 dogmatifiziert hat.

Das „*mira*“ und „*immaculata*“ des Papstes Sixtus IV. empfängt

hier die authentische Erklärung. Sie fällt notwendigerweise mit der hier gegebenen zusammen. Es wird erklärt, Maria sei frei von Erbsünde und zugleich, sie sei erlöst. Offenbar ist die Ausdrucksweise Augustins zum Psalm 85. (verb. Constobor) mit den Worten dieses Dekrets gemeint, der da sagt, auch von jenem sage man, er sei vom Gefängnisse befreit, dessen er schuldig war, der da durch die Gnade des Königs davor bewahrt bleibt, daß er gar nicht ins Gefängnis gehe. In Maria war die Natur von Adam her „schuldig“ der ewigen Verdammnis und sie blieb es. Sie wurde aber als Mutter des Erlösers so befreit durch die Gnade Gottes, daß sie niemals „in ihrer Seele“ — niemals sagen die Dekrete, die „Natur“ in Maria sei unbesleckt empfangen worden, dies war nur Christo eigen — gefesselt war durch die Sünde und so niemals für ihre Person die Verdammnis verdiene. Vielmehr eilte sie eben auf Grund der Natur in ihr um so dringender zu Gott ihrem Heile. Das ist die „präventive“, die „zuvoorkommende“ Erlösung für Maria. Sie war nie thatsächlich der Begierlichkeit unterworfen und wäre so nach der Fesselung durch die Sünde, wenn auch wie der Täufer und Jeremias, im Mutterchoße erlöst worden. Dies war das Einzig-Dastehende in ihr, und das ist das ihrer Muttergotteswürde geschuldete Vorrecht der unbesleckten Empfängnis, daß, ehe die von Adam ererbte Sünde sich thatsächlich ausdehnte auf die „Seele“ oder den Willen, die Gnadenkraft bereits in dieser Seele stand und das siegreiche Gegengewicht bildete gegen die Strömung der ganzen Natur, bis jener Fleisch in ihr annahm, der von Natur reinsten Thatsächlichkeit ist und so auch das Vermögen selber in der Natur Marias, „gegen den Geist zu begehren“ durch seine persönliche Anwesenheit tilgte.

Nr. 116.

Schluß des Psalmes 68.

„Es mögen Ihn loben die Himmel und die Erde: das Meer und alles Getier in ihm. Denn Gott hat gerettet Sion: und es werden aufgebaut werden die Städte Juda. Und sie werden darin wohnen: und als Erbe werden sie Sion besitzen.“

Welchen Weg hat der Psalmist gemacht, ehe er zu diesen Jubelworten gelangte! Durch wie viel Ängste und Kümmernisse, durch wie viel Seufzen und Gebet hindurch, von wie vielen Feinden bedrängt hat er endlich den Hafen erreicht, wo er ausruhen kann im Lobe Gottes und einladet Himmel und Erde, Lebendes und Lebloses zum Preise des Ewigen! „Rette mich,“ so hatte er angefangen, „denn bis in meine Seele sind die Wasser gebrungen. Geschrien und gerufen habe ich vor Not; heiser ist geworden meine Kehle; meine Augen wurden schwach.“ So ruft die Menschheit in ihrem Elende durch den Mund des königlichen Sängers. So ruft Christus an der Spitze der Menschheit namens der armfeligen Glieder seines heiligen Leibes. Wie das Haupt die Sache der Glieder zu der seinigen macht und leidet, wenn ein Glied leidet; so ist unsere Sache die Christi geworden, seit Er in persönlicher Einheit sich mit der Menschnatur verbunden. Er ruft in uns: „Rette mich, o Gott.“ Er führt uns als die mystischen, in Liebe mit Ihm geeinten Glieder durch alles Leid, durch alle Feinde, die inneren wie die äußeren, hindurch zum seligen Ende.

Vertrauen wir Ihm uns nur an. Er hat gesiegt, der Löwe vom Stamme Juda. Ohne Fehl entreißt Er uns dem Rachen unserer wilden Widersacher. Und welchen Beweis haben wir davon? Bevor Er noch Mensch ward, hat Er bereits Maria unter seinen gnadenreichen Schutz genommen und sie dermaßen behütet vor allem Ubel, vor aller Sünde, sie so sicher geführt, daß nie von ihren Lippen, auch nicht inmitten der tiefsten Nacht und im größten Schmerze, der innigste und frohlockendste Preis Gottes wich. Sie sprach vom ersten Anbeginne ihres Daseins mit ihrer ganzen Seele: „Es mögen Ihn loben die Himmel und die Erde: das Meer und das Getier in ihm.“

Der Feind will so gern Maria von uns trennen. Sie soll glänzen; aber wie ein ferner Stern, der uns fremd ist. Sie soll herrschen; aber wie ein Eroberer, der mit seinen Unterthanen nichts gemein haben will. Rein; Maria muß unser tägliches Brot sein. Maria muß sein für uns wie „Fleisch von unserem Fleisch, wie Wein von unserem Wein.“ Es ist dies das bedeutungsvollste Vorrecht der seligsten Jungfrau, daß unser tiefes Elend in ihr war, daß sie getragen hat, was wir tragen; und daß andererseits dieses unser Elend in ihr der glänzendsten, kraftvollsten Macht der Gnade begegnet ist. Gott ist der Höchste, hoch überragend, unendlich überragend alle die hohen Geister, so daß diese wie nichts sind vor seinem Antlitz; — und doch trägt Er Sorge für die geringste Kreatur, erhält das Sandkorn im Sein, ist gegenwärtig dem Wurme, daß er nicht zertreten werde, kein Haar fällt von unserem Haupte ohne seinen Willen, kein Sperling vom Dache. Nun an dieser umfassenden Herrlichkeit Gottes nimmt Maria teil.

Sie ist hoch erhaben. Die Engel staunen sie an und neigen demüthvoll ihr Haupt vor ihrem Schönheitsglanze. Nie hat ein Flecken ihre Seele getrübt. Unter Gott selber giebt es keine größere Heiligkeit. Aber diese Schönheit, diese Heiligkeit, diese Macht ist uns so nahe. Maria hat die nämliche Natur wie wir; die Feinde umringten sie wie uns; Seufzen, Thränen waren ihr Brot wie sie das unsrige sind. Ja, sie fühlte das Elend der erbten Natur unendlich tiefer wie wir; denn mehr ruhte Gott, die reinsten Heiligkeit, in ihr wie in uns. Mit tieferer Herzensinbrunst schrie sie: „Ich kam auf die Höhe des Meeres: und der Sturm tauchte mich unter. Und mit Fasten habe ich meine Seele bedeckt: und es ward mir zur Schande. Im Schmutze der Tiefe habe ich gesteckt; und es ist keine Kraft in mir.“ Denn tiefer zeigte ihr die Gnade in ihrer Seele die Tiefe des Elendes ihrer Natur.

Machen wir aus dem trostreichen Geheimnisse der heiligen unbesleckten Empfängnis kein strahlendes, stolzes Flammenmeteor, welches das Herz kalt läßt. Rein; versenken wir es tief in unser Herz. Da sei es unser Friede; da sei es unser Trost; da sei es ein beständig uns gegenwärtiges Zeugnis für die Erbarmungen Gottes, der da „befreit die armen und nicht verachtet seine gefesselten.“ Welch sonderbarer Ausdruck: „seine gefesselten.“ Wir gehören Gott in Liebe und sind gefesselt. Maria zuerst gehörte Gott an und war gefesselt. Das ist eben das Wunderbare in der Gnade Christi; das ist das Vertraute im Geheimnisse der unbesleckten Empfängnis. Maria hat Fesseln geerbt wie wir; keinerlei Unterschied war da in ihr. Und trotzdem gehörte sie immer frei Gott an. Gefesselt war sie und frei. Gefesselt in der Tiefe ihrer Natur; frei in der Seele, daß sie selber durchreißte die Fesseln kraft der Gnade, daß sie selber aufstehe gegen die Feinde innen und außen, daß sie selber Siegerin sei auf der ganzen Linie. Die Gnade ist

nie im Gegensatz zur Freiheit. Die Gnade macht frei. Sie ist der erste Duell aller Freiheit und alles Verdienstes.

Seien wir immerhin gefesselt. Der Herr vergißt „seine gefesselten“ nicht. Er zeigt nur um so mehr die überwältigende Kraft seiner Gnade, die uns so zu eigen gegeben wird, daß wir selber selbständig werden, um den Fesseln uns zu entwinden. Dies war es, was Maria so zu Gott hintrieb. Jeder begehrt nach Freiheit, nach Selbständigkeit kraft seiner Natur. Die Gnade ließ Maria sie da finden, wo sie wirklich und in wahrhaft überreicher Fülle vorhanden ist. Nicht einmal jene Kraft war in ihr, welche die Fähigkeiten im Menschen als rein bestimmbare hinstellt vor die Richtschnur der Vernunft. Vielmehr war in ihrer Natur die Schuld, daß sie nicht rein bestimmbar sein sollten unter der geregelten Richtschnur des Gesetzes; es war ein Kiegel vorgeschoben, daß selbst die reine Natur nicht aus sich heraus gehen sollte, um von der Vernunft und vermittelt deren von Gott selber weiter geführt zu werden. Aber eben deshalb, weil gar keine Kraft für das Gut der schließlichen Vollendung, auch nicht im entferntesten, in der Natur vorhanden war, brach in der unbesleckten Empfängnis die Flut der Gnadenkraft unaufhaltsam aus der Seele heraus und kräftigte und stärkte bis in die niedere Natur selber hinein.

„Es mag Ihn loben das Meer und das Getier in selbem.“ Welches Meer? Ohne Zweifel die endlose, rein bestimmbare Natur in uns. In Maria zuerst lobte dieses Meer von neuem Gott, erhoben wunderbar durch die Gnade. Endlos breitete sich die Gnade der unbesleckten Empfängnis in der Natur Marias aus, in nichts begrenzt durch eine natürliche Gewalt. Endlos konnte ja die Vernunft erkennen, endlos der Wille wollen, endlos das Auge sehen, das Ohr hören, auf endloses Gut war die ganze Natur im Menschen gerichtet. Endlos war die Gnade in Maria, begrenzt nur durch die Unendlichkeit der göttlichen Liebe, damit Maria zu keinem von uns in Gegensatz stehe; damit keiner sich beschränkterweise an sie wende; damit sie unser Schutz, unsere Hoffnung sei in Gott für jede Gefahr, für jede Versuchung, für jede Trübsal.

Das Geheimnis der unbesleckten Empfängnis muß unser vertrautestes Geheimnis werden; denn gerade durch dieses ist all unsere Not, die Sünde ausgenommen, kraft der Gnade versüßt worden. Es war vertraut den Christen von den ältesten Zeiten an. Wie eine allgemeine Überzeugung, wie etwas Selbstverständliches berichtete ja Pelagius, die Mutter Gottes müsse doch jedenfalls ganz rein, dürfe keiner Sünde, auch nicht der geringsten schuldig sein. Und Augustin sprach mit Freuden seine innigste Übereinstimmung damit aus, daß keine läßliche Sünde je Maria berührt habe und führt dafür ältere Zeugen an. Nun darin besteht ja eben das Geheimnis der unbesleckten Empfängnis.

Gerade die von Adam stammende Begierlichkeit in der Natur Marias war vom Beginne an Stoff zum Siege; die Gnade kam in der unbesleckten Empfängnis aller Außerung dieser Begierlichkeit zuvor, so daß nie sie tatsächlich sich in der geringsten Sünde zeigte. Darin gerade besteht der Unterschied zwischen Maria und den übrigen bloßen Menschen, daß diese „siebenmal am Tage fallen“ und, wie Augustin sagte, jene geringeren Sünden begehen, wegen deren Verzeihung wir täglich beten: „Verzeihe uns unsere Sünden.“ Maria allein kann lobpreisend singen: „Gott den Herrn lobe das Meer und alles Getier darin.“ Denn das Getier im Meere der menschlichen Natur, die sinnlichen Leidenschaften haben in Maria niemals den gebührenden

Jügel verloren; sie wurden mit Hilfe der Gnade dermaßen geregelt und gereinigt, daß sie selber in das Lob Gottes einstimmten. Maria ist eben wahrhaft und endlos eine Trostquelle für uns und zwar gerade in der Lage, in der wir uns befinden. Nie ward sie besiedelt von den Leidenschaften des sinnlichen Teiles, damit wir in jedem Kampfe mit der Leidenschaft in uns zu ihr fliehen. In ihr ruht die Kraft des Sieges; sie hat mit den Waffen der Gnade gekämpft, die auch uns verliehen sind; sie ist das erste Zeugnis für die ganze Welt von der unendlichen Gewalt der Gnade Christi. Die da der Mutter Christi allseitigen Sieg verleihen konnte, sie ist imstande, auch uns beizustehen, wenn wir nur auf sie vertrauen.

Oder wie sollte jene nicht uns den Sieg verbürgen, deren durch die Gnade Christi erworbenen Verdienste „ihren Scheitel bis zum Throne der Gottheit erheben,“ wie Gregor der Große sagt. Von ihr gilt im geistigen Sinne das Wort der Schrift (1. Makk. 1.): „Und es schwieg der Erbkreis vor ihrem Antlitze.“ „Maria ist,“ sagt Bonaventura in seinem speculum, „der Himmel; Maria ist die Erde; Maria ist der Abgrund. Wer kann ermessen die Höhe dieses Himmels, die Weite dieser Erde, die Tiefe dieses Abgrundes! Wer jemals hat ermessen den Umfang der Verdienste Marias, außer jener, der sie nicht nur so hoch erhoben in Gnade und Herrlichkeit, sondern auch so weit und so tief gemacht hat in seiner Darmherzigkeit.“ „Sieh acht auf die Seraphim,“ ruft der heilige Petrus Damianus aus, „und du wirst sehen, was auch immer unter den Kreaturen am größten ist, das ist geringer wie Maria; nur der sie geschaffen, überragt sie“ (sermo de Nativ.); und: „O wahrhaft glorreiche Glorie, die nicht erkennt außer der, wer sie gegeben und sie selbst, der Er sie zu verleihen gewürdigt hat“ (de Assumpt.). „Wie unvergleichlich ist was sie gethan und unaussprechlich was sie empfangen, so ist unbegreiflich der Lohn der Herrlichkeit, den sie genießt,“ spricht der heilige Isephons (serm. 2. de Assumpt.). Als „ohne Vergleich höher wie alle himmlischen Engelgewalten,“ als „die überaus glänzende Krone aller Heiligen“ preist sie der heilige Laurentius Justiniani (de Laudibus Mariae Virginis).

In ihrer Fürbitte, durch ihren Sohn „wird Gott verherrlichen Sion: und werden aufgebaut werden die Städte Juda.“ Wir haben gesehen, wie dieser Aufbau sich vollzieht. Nicht die Natur ist mehr das Fundament. In den Willen läßt sich der Glaube nieder und wird die Felsengrundlage des Sion der neuen Natur. Und wie die Schrift Sorge trägt, daß wir in Maria das erste Beispiel dieses Glaubens verehren und von ihr diesen Glauben ersehen: „Selig bist Du, weil Du geglaubt hast,“ ruft ihr Elisabeth zu! Warum hat Maria zugestimmt zur heiligen Menschwerdung? Warum stieg das Wort nieder in ihren reinsten Leib? Die Grundlage des Glaubens war da. Und sie war da so fest, sie war da so weit, sie war so tief, wie die Seligkeit ist, von der niemand abfallen kann, die Alles im Menschen befriedigt, die tief hinunterreicht bis unter das Endlose der Natur und es verbindet mit dem Unendlichen. Mit der Seligkeit des Glaubens fing Maria an; mit der Seligkeit des Sion der Anschauung des Ewigen endete sie. Stellen wir uns auf das Fundament, worauf Maria stand; und „das Heil in Sion wird Gott uns schenken,“ lebt doch der gerechte aus dem Glauben.“

„Und sie werden da wohnen: und als Erbe werden sie es besitzen.“

Wer anders wird auf dem Fundamente des Glaubens aufsteigen, um zu wohnen im Sion der neuen gottähnlichen Natur, wie jener, der durch

die Taufe als Glied im Leibe Jenes wohnt, der in Maria seiner Person nach wohnte. Maria hatte einen so vollendeten Glauben, daß aus demselben unvorrückbare Festigkeit im Handeln und im Herzen folgte, eine Festigkeit, die Elisabeth gottbegeistert mit der Unvorrückbarkeit des seligen Lebens vergleicht. Solcher Glaube fand sich nie mehr; er verdiente es bei Gott, daß der Sohn Gottes selber in Maria wohnte. Unser Glaube trägt uns, soweit er am Fundamente in Maria teilnimmt, durch die Taufe in den Leib des Herrn, daß wir da als heiliges Glied wohnen und unseren festen Sitz da haben im Sohne der Jungfrau; die übrigen Sacramente festigen und verherrlichen diese Wohnung. „Als Erbe erlangen wir das Sion des Himmels.“ Denn die heiligmachende Gnade, die aus der Taufe hervorgeht, wie die Kunstform aus dem Werkzeuge, das der Künstler führt, macht uns zu Kindern Gottes und zu Miterben Jesu, zu Erben ewiger Herrschaft.

Sei Kind Marias, o Christ, aber sei es nach der Mahnung des großen Augustin (ep. 125.): „Lebe so, daß da, wo sie ist, du auch hinzugelangen verdienst. . . Denn gewiß wenn du sie liebst, so verlangst du dahin zu kommen nach dem Tode, wo sie ist; das wird aber nicht statthaben, wenn du so bleibst, wie du bist.“ „Alle Gewalten übersteigend“ (sermo Assumpt.), redet er sie an, „bist Du erhoben worden bis zum Throne des höchsten Königs. Denn es schickt sich nicht, daß Du an einem anderen Orte siehest als an jenem, wo das ist, was von Dir hervorgegangen.“

Auf vier Rädern rollt der Triumphwagen Marias und bringt durch die Himmel. Die Liebe hat ihr den Tod gegeben, die Reinheit hat sie aufgeweckt und vor dem Verwesens behütet, die Demut hat sie erhöht, die Beharrlichkeit hat sie gekrönt. Das ist der Weg, den sie ihren Kindern zeigte, dem Samen, von welchem der Prophet spricht:

„Und der Same seiner Diener wird es, das neue Sion der Seligkeit nämlich, besitzen: und die seinen Namen lieben, werden da wohnen.“

Nicht zu sich, zu Gott fährt Maria. Sie ist ja die Gnadenvolle und die Gnade ist die unmittelbare Teilnahme an der göttlichen Natur als dem Gegenstande des Glaubens hier in der irdischen Nacht, dem Gegenstande des Schauens dort oben in der himmlischen Helle. Vertrauen wir auf Maria, beten wir zu Maria, so wird unser Same, d. h. unsere Werke werden auf Gott als auf den beseligenden Endzweck gerichtet sein. Beharre in diesem Vertrauen auf Maria und du wirst beharren im Dienste Gottes. „Ohne Beharrlichkeit,“ so Bernardus (ep. 129.), „gewinnt weder wer kämpft den Sieg noch wer siegt die Palme. Die Jungfrau ist die Vollendung der Kräfte, die Fülle der Tugenden. Sie nährt die Seele, daß sie Verdienste sammle; sie ist das Mittel, um zur Seligkeit zu gelangen; die Schwester ist sie der Weisheit, die Freundin des Friedens, die Tochter der Ewigkeit, das Band der Freundschaften, die Kette der Einmütigkeit, der Schutz der Heiligkeit.“ Unter ihr werden wir kraft unseres Samens, kraft unserer eigenen Werke „das Sion der ewigen Anschauung fest besitzen: die wir den Namen, die Ehre Gottes lieben, wir werden da wohnen.“

Ende des ersten Teiles.

## Zweiter Teil.

---

Die Unbefleckte, Königin aller Engelchöre.

---

## Maria, Leuchte der christlichen Tugendlehre.

Nr. 117.

Vorbemerkung.

„**S**iehe uns, unbefleckte Jungfrau; Dir folgend werden wir laufen nach dem Wohlgeruche Deiner heiligen Salbungen.“

Mit unvergleichlicher Stärke giebt in diesem heiligen Texte der fünften Vesperantiphon am Feste der heiligen unbefleckten Empfängnis die Kirche der alle Hindernisse überwindenden Kraft der Gnade in Maria Ausdruck.

Die unbefleckte Jungfrau soll, so steht die heilige Kirche, uns ziehen, als ob große Lasten uns drückten; — und die Kraft, mit welcher die Jungfrau uns aufrichtet, ist so gewaltig, daß wir nicht nur zu gehen vermögen, sondern daß wir laufen und zwar laufen nach der das ganze AU der Schöpfung durchduftenden Quelle solch lieblicher belebender Kraft.

Der Psalmist erklärt eingehend die Ausdrucksweise der Kirche in dieser Antiphon und zeigt damit hin auf die Quelle der über Alles anziehenden Kraft Marias. „Am Boden klebt meine Seele,“ so spricht er Ps. 118, 32. Siehe da die Last, welche von Maria erwartet, gezogen zu werden. Zu Boden drückt die menschliche Natur die Last der Schmerzen, die Last harter Arbeit, die Last von Furcht und Angst, die Last des bitteren Todes, — zu Boden drückt die menschliche Natur die Last der fleischlichen Begierlichkeit, der Zug zur Sünde, die Blindheit der Vernunft für das Ewige, die Schwäche des Willens für alles wahrhaft Gute, die Empörung der Sinne; — zu Boden drückt die menschliche Natur die Furcht vor der Hölle. „Die Natur klebt am Boden,“ wie jener, der auf dem Wege vom himmlischen Jerusalem des Friedens hinab zum Jericho der unruhigen Vergänglichkeit unter die Räuber gefallen war; „und diese hatten ihn beraubt und halbtot zurückgelassen.“ Adhaesit pavimento anima mea, so muß jeder Mensch nach der Sünde ausrufen. Die Seele hat Flügel, um frei und froh zu dem in der Ewigkeit ihr bereiteten Plage emporzueilen. Das Herz des Menschen ist von Natur so geartet, daß es nicht eher ruht, bis es in Gott selber, in der Anschauung des ewig seligen Wesens seine Ruhe findet. Aber „es klebt am Boden,“

in harter Knechtschaft seufzt es, es kann dem innersten Zuge seiner eigenen Natur, der sich überall und selbst mitten in den weltlichen Freuden geltend macht, nicht folgen!

O elendes Hasten am Boden! O unglückselige Schwäche, welche den Menschen zurückhält, daß er nicht wandeln kann auf den Wegen des Herrn! O Last aller Lasten, welche ihn hindert, seine Augen emporzuheben zu den ewigen unenblichen Gütern! „Ziehe mich, o unbefleckte Jungfrau; und ich werde laufen nach dem Wohlbusse Deiner heiligen Salbungen.“ Wie kann dies Maria? Welche Kraft ermöglicht es Maria, daß sie uns nicht nur aufrichtet, die wir rettungslos am Boden liegen, sondern Wein und Öl in solcher Stärke in die Glieder und Kräfte unserer Seele hineingießt, daß wir voll heiliger Himmelsfreude zu laufen vermögen, angezogen vom durchbringenden Wohlbusse ihrer heiligen Salbungen? Der Psalmist giebt die Antwort.

„Belebe mich nach Deinem Worte.“ Hier liegt das ganze Geheimnis der Liebesmacht Marias. Hier liegt die tiefe Quelle, aus welcher die heiligsten Salbungen zuerst in ihre eigene, in Marias Seele fließen, um dann uns durch ihren Wohlbusst anzuziehen, daß wir begeistert zu solch reicher Quelle laufen und ebenfalls in ihr Herzensfriede und Herzensfreude suchen, nachdem wir von unseren Schmerzen geheilt worden. Maria fand ihr Leben allein im ewigen Worte; allein, inmitten der toten Natur, an der Quelle alles Lebens; vom Beginne ihres Seins an schöpfte sie in vollen Zügen aus dem Brunnen der Gnade. Niemals vergänglichem Gütern gab ihr Herz sich hin; niemals drückte sie die innere Last des Todes mit überwältigender Gewalt zu Boden; niemals herrschte in ihr, auch nicht einen Augenblick, der alte Adam. Denn glorreich waltete in ihrer Seele das Leben des göttlichen, ewigen, lebenspendenden Wortes; und der heilige Geist goß aus in ihr das Öl der Freude, die Salbe heiliger Gottinnigkeit, die Myrthe unzerstörbarer Unvergänglichkeit.

Warum mußte doch die heilige Wissenschaft sich vermessen, der Gnade ihre eigenste Fruchtbarkeit, ihren trostreichsten Vorzug nehmen zu wollen, daß nämlich sie vollgewaltig eintrete in das todmüde Menschenherz und da das Leben, neues Leben verbreite, ein Leben, wie das ewige Wort selber es lebt, ein Leben, vor dem aller Todes Schatten, jegliches Hindernis entweicht wie die Nacht vor der aufgehenden Sonne! Warum mußte doch gerade jene Wissenschaft, die sich Gottesgelehrtheit nennt, gleichsam es zu ihrer Aufgabe machen, wie Furcht zu verbreiten vor dem Einflusse des Wortes des Lebens, daß ja nicht der Freiheit zu sündigen zu nahe getreten werde, daß ja der Mensch liegen bleibe am Boden und gewissermaßen es als ein Recht beanspruche, wie ein Lastthier seine Last der Knechtschaft zu tragen! Oder ist nicht dies der glänzendste und zugleich erquickendste Vorzug der Gnade, daß sie, treu der Natur dessen zu dem sie emporhebt, rein aus sich heraus mächtig ist; daß sie anstatt auf die Regung unseres elenden Willens warten und danach bemessen werden zu müssen, alle solche gute Regung, so gering oder so groß sie sein mag, eben hervorbringt und so uns lehrt, unsere Augen auf dieses geistige Galaad voll zuversichtlicher Hoffnung zu richten, von dem der Prophet sagt: „Ist keine Salbe in Galaad? Ist da kein Arzt vorhanden?“ (Jerem. 8.) Das ist die Salbe, welche die Seelen heilt. Das ist die Salbe, welche der heilige Arzt, unser göttlicher Erlöser mittheilt. Das ist die Gnade, zu der Maria uns führt, nachdem sie selbst von derselben angefüllt worden.

Es ist eine bemerkenswerte Thatsache. Während Thomas die Gnadenlehre in der Moral behandelt, erwägt die neuere Moralkissenschaft alles Mögliche, was kaum eine entfernte Verwandtschaft mit dem menschlichen verdienstvollen Wirken besitzt; — sie nimmt nur aus die Gnade. Von der Gnade hat die neuere Moralkissenschaft kein Wort. Woher dieser Unterschied? Bei Thomas ist die Gnade das wirksamste Princip des menschlichen Thätigseins, welches zuerst den Willen rein von sich aus thätigt und selbständiges Leben dem Willen mittheilt, damit dieser dann alle anderen Vermögen in Thätigkeit setze. Bei Thomas ist die Gnade jene Kraft, durch welche „die unbefleckte Jungfrau uns sieht und so viel Stärke mittheilt, daß wir selbst alsbald laufen“ den Weg zur Quelle aller heiligen Salbung. In der neueren Theologie aber wird die Gnade in fruchtlosen, abstrakten Theoremen behandelt, die nicht kräftigen, sondern ermüden; nicht trösten, sondern Elak verurfachen; nicht Leben spenden, sondern ertöten. Die Gnade wird sozusagen beiseite gestellt in die Ecke; sie wird gelobt, gepriesen, bewundert, aber nicht das Thor wird ihr geöffnet, wo sie durchströmen kann mitten hinein in die Natur, in den Schmerz, in den Tod, in die Leidenschaften, in alle Furcht und Angst, die vom Ewigen fernhält.

„Steige doch hinauf nach Galaad,“ ermahnt dagegen der Prophet (Jerem. 46.), „nimm von der Salbe; vergeblich wendest du andere Heilmittel an; es giebt keine Gesundheit für dich auf anderem Wege.“ Auf diesem Wege ist Maria unsere Führerin; sie ist die Gnadenvolle. Alle anderen Heilmittel gegen die Krankheiten der Sünde können erst wirken auf Grund dieses allerersten. Es ist umsonst, die schönsten Moralregeln aufzustellen, wenn nicht zuerst das unumgrenzte Vertrauen erweckt ist auf das Heilmittel der Gnade; wenn nicht zuerst alle jene Ausflüchte mit der Wurzel ausgerottet sind, welche der Gnade ihre unabhängige Wirksamkeit nehmen wollen und so den Menschen bestimmen, auf sich selbst zuerst, das heißt auf den Tod als auf seine Hoffnung zu sehen und dann wie auf etwas in sich Gleichgültiges auf die Gnadenhilfe. „Das Babylon der Sünde ist gefallen,“ ruft der nämliche Prophet (51, 8.) aus. Unsere Natur ist erlöst. Neues Leben steht zu unserer Verfügung. „Zerbrochen ist die Herrschaft der Sünde; wehklaget über sie; nehmet Salbe, um den Schmerz zu stillen, den die Sünde verursacht hat, daß geheilt werde die sündige Natur.“

Haben wir nicht das erhebenste Beispiel in Maria für die Heilkraft dieser über Alles werthen Salbe? Sie ward damit gesalbt im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis; — und siehe da; so vollkräftig steht Maria kraft solch heiliger Salbungen da, daß besiegt vor ihr liegt alle Gewalt der Sünde, alle Macht des Lobes, daß die Kirche in Bewunderung solch hoher Kraft zu ihr sieht: „Siehe uns, o unbefleckte Jungfrau, und wir werden laufen nach dem Wohlgeruche Deiner Salbungen.“ O, daß doch Maria in dieser Weise wieder wirksam die Mutter unseres Heiles, auch vor der Wissenschaft, werde. Sie steht so fern heute, trotz der dogmatischen Erklärung der unbefleckten Empfängnis, der heiligen Wissenschaft. Kein lebendiges Band verknüpft sie mit dieser. Man kann ganz gut die Behandlung aller Dogmen, die ganze Moral durchlaufen, ohne daß sie da als ein irgend lebendiges Glied erschiene. Es geht ihr, wie der heiligen Salbe, mit der sie gesalbt worden ist *prae participibus suis*, „vor allen anderen auserwählten Kreaturen“, wie der Gnade. Sie dient als glänzender Schmuck der Dogmatik oder überhaupt der heiligen Wissenschaft; aber letztere könnte ganz gut ohne sie fertig werden.

Möge die Gnabenvolle kraft ihrer unbefleckten Empfängnis, als Siegerin über alle von Adam ererbten Schwächen in der menschlichen Natur, die wahre Herrscherin werden in der Moralk Wissenschaft, von der da Licht ausströme in deren Principien, Kraft in die von ihr gebotenen Heilmittel, Leben in alle dem Heile dienenden Kräfte. Dazu in etwa den Weg zu bahnen ist der Zweck der folgenden Abhandlung.

Wir werden, um recht sicher zu gehen, zu Grunde legen den Text des Werkes eines ihrer glühendsten Verehrer, nämlich der „himmlischen Hierarchie“ des heiligen Dionysius vom Areopag. Der Gedankengang dabei ist folgender. Der Areopagite schildert in diesem Werke das Walten der höchsten Kräfte in der Natur bis zu den Seraphim hinauf. Maria schließt, einzig und allein auf Grund der Gnade, als Königin der Engel alle diese Kräfte in sich ein. Also überragt und umschließt die Gnade alle natürlichen Kräfte und wendet sie als deren Führerin und Richtschnur auf die Vollendung der Seelen zur Ehre Gottes an. Wir sagen, einzig und allein auf Grund der Gnade sei Maria Königin der Engel. Denn wir haben im ersten Teile eingehend dargethan, wie die Natur oder das innere Wesen der unbefleckten Empfängnis eben in nichts Anderem besteht als daß der allseitigsten Dhnmacht der menschlichen Natur, wie solche von Adam stammte, als Gegengewicht gegenübergestellt wurde die allwege siegreiche Gnade und zwar in solchem Maße siegreich, daß die Last dieser Dhnmacht nie sich geltend machen durfte trotz des Gewichtes aller natürlichen Kräfte, die mit ihr verbunden und vom Quelle des Heiles getrennt waren, sondern daß Maria über alle Natur hinaus von vornherein „ließ den Weg der Gebote Gottes, denn ihr Herz war erweitert.“ Gesalbt war ihr Herz worden vom heiligen Geiste, damit sie werde nicht eine stolze, zwar bewunderte aber unfruchtbare Ceber des Libanon, sondern „die Blüte des Feldes“ dieser Welt, nach deren Wohlgeruch alle eblen Seelen laufen.

Wir werden bei solcher Art der Behandlung nicht nur den Vorteil haben, auf festem, zuverlässigem Fundamente zu stehen; sondern es wird uns eine sichere Hand zeigen die inneren Herrlichkeiten der natürlichen Herrschaft unserer Königin, wie nämlich alles Sichtbare hier auf Erden untersteht der leitenden Gewalt unsichtbarer Kräfte und wie diese wieder unterthan sind der kraft der Gnade allein Unbefleckten; und somit Alles dienen muß, um durch sein Wirken offenbar zu machen die Kraft der Gnade und uns emporzuheben, daß „wir nicht schauen und zur Richtschnur nehmen das was gesehen wird, sondern was nicht gesehen wird; denn was gesehen wird, vergeht zugleich mit der Zeit, was aber nicht gesehen wird, ist ewig“ (2. Kor. 4.).

## Erstes Kapitel.

Durch die sichtbaren Dinge hindurch erhebt sich der Mensch zum Unsichtbaren.

Wir geben in der ersten Nummer den Wortlaut des Textes aus Dionysius; in der zweiten die Erklärung des Textes; in der dritten die Anwendung auf die Moralprincipien; in der letzten schließen wir gemäß dem in der vorigen Nummer an die Spitze gestellten Texte an die unbefleckte Empfängnis an.

Nr. 118.

Der Wortlaut des Textes.

a) Jede gute Gabe und jegliches vollendete Geschenk ist von oben, es steigt herab vom Vater der Erleuchtungen. Ja noch mehr! Jegliches Ausgehen einer Erleuchtung, die vom Vater her ihren Anfang hat und in unserem Innern sich wohlthuend ausbreitet, zieht uns in geordneter Weise wieder nach oben und wie eine einigende Kraft stellt sie Einheit und Einfachheit in uns her, indem sie uns erhebt und uns zurückführt zur Einheit des Alles in sich einschließenden Vaters und zur Einfachheit, welche gottähnlich macht. Denn aus Ihm und zu Ihm hin gerichtet ist Alles, wie die heilige Schrift sagt.

b) Deshalb laßt uns zuerst Christum anrufen, das Licht vom Vater, das da dem Wesen nach Licht ist, das in aller Wahrheit Licht ist, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt. Durch Ihn haben wir Zutritt erlangt zum Ursprunge alles Lichts, zum Vater. Strengen wir uns also nach Kräften an, daß wir betrachten und in uns aufnehmen die von den Vätern überlieferten Erleuchtungen, wie solche in der Offenbarung der hochheiligen Schriften enthalten sind. Die heilige Rangordnung der himmlischen Geister wollen wir gemäß unserem Können erwägen, insoweit eine solche durch die symbolische Sprache der heiligen Schrift, die unseren Geist nach oben führt, offenbar gemacht worden ist. Und nachdem wir die stofflosen Augen unseres Geistes ohne Zittern getaucht haben werden in die alleitende und über Alles hinaus führende Erleuchtung der Offenbarung des Vaters, des Principis der Gottheit, in jene Erleuchtung, welche auch vermittelst von Bildern und Figuren belehrt über die hochheiligen und vollseligen Rangordnungen oder Hierarchien der reinen Geister; — dann bedienen wir uns des erhaltenen Lichtes, um wieder zum durchaus und wesentlich in sich einfachen Strahle der göttlichen Helle bewundernd zurückzukehren. Wir dürfen freilich dabei nicht denken, daß dieser Strahl jemals, auch nur im geringsten, sich von seiner Einfachheit und Innerlichkeit entferne. Jedoch, damit nach oben geführt und geeint werde das durch die göttliche Weisheit verbundene und durch die göttliche Vorsehung gelenkte All der Geschöpfe, geht gemäß der wohlthuenden Güte in einer der Natur eines jeden Ge-

schöpfes angemessenen Vielheit aus der Strahl des göttlichen Lichtes; während derselbe in ruhiger Festigkeit, im einen, selben, stets dasselbe bleibenden Wesen, innerlich ohne allen Wechsel der eine einige bleibt und jene, die zu ihm sich nach Gebühr wenden und auf ihn schauen, je nach der Fähigkeit eines jeden, durch die eine heilige Einfachheit verleihende Verbindung mit ihm erhebt und eint. Nicht nämlich ist es möglich, daß anders jener göttliche, all- und ersleitende Strahl uns leuchte, außer unter der Hülle heiliger Symbole und Figuren, die unter die Sinne fallen und nach oben zeigen; denn in solcher Weise will die göttliche Vorsehung, daß die Erleuchtungen, welche vom Vater kommen, der uns eigenen Natur sich anbequemen.

c) Weil deshalb der Urgrund alles Seins und die schließliche Vollendung desselben durch sein heiliges Gesetz in seiner Güte wollte, daß die heilige Rangordnung, durch welche wir vollendet werden, in überweltlicher Weise nachahme die himmlischen Hierarchien oder heiligen Rangordnungen, hat dieser Urgrund die besagten stofflosen Rangordnungen ausdrücken und gewissermaßen für uns darstellen wollen in stofflichen Bildern, in verschiedenartigster Zusammensetzung stofflicher Figuren und Gestaltungen, damit wir so, ganz entsprechend unseren natürlichen Verhältnissen, von diesen heiligen Figuren und Zusammenstellungen emporsteigen mittelst der Ähnlichkeit zum Einfachen und Figurlosen. Es wäre ja auch gar nicht möglich, daß unser Geist sich aufrichte, um jene stofflose heilige Rangordnung der himmlischen Mächte nachzuahmen und zu betrachten; wenn er nicht an der Hand des ihm naheliegenden Stofflichen dazu angeleitet würde. Denn indem derselbe diese ihm hier erscheinenden sichtbaren Schönheiten vor sich sieht, schließt er auf den unsichtbaren Glanz, der damit wie durch ein Bild vorgelegt wird; und indem er wahrnimmt die sinnlichen Wohlgerüche, erhebt er sich wie von einer Figur zu dem dadurch Ausgedrückten zur Betrachtung dessen, was in rein geistiger Weise ausströmt. In der sichtbaren Gestalt des Lichtes schaut er ein Bild der stofflosen Erleuchtung, sowie die sätigende Fülle der beschaulichen Betrachtung ihm ein Fingerzeig ist, um die Vernunft zu richten auf die da oben fließende, von dem einen Engel dem anderen mitgeteilte Fülle der heiligen Wissenschaft. Und erwägt der Geist die Ordnung hier unten, wie die eine Gewalt der anderen in geregelter Weise unterthan ist, so steigt er auf zur Betrachtung der über Alles erhabenen Harmonie der göttlichen Weisheit und des Alles regelnden Gesetzes in Gott, sowie die Teilnahme an der heiligen göttlichen Eucharistie ihm verbürgt die Teilnahme an Jesu. So ist demnach im allgemeinen Alles, was den himmlischen Naturen in übersinnlicher Weise mitgeteilt worden, uns unter dem Schleier von Symbolen und Figuren überliefert.

Damit wir also, unseren Verhältnissen gemäß, gottähnlich werden, hat die Gottheit, deren Liebe zu den Menschen an erster Stelle den Weg zum letzten Endzweck, zur schließlichen Vollendung vorgezeichnet hat, uns zuvörderst offenbar gemacht diese heiligen Rangordnungen der Engel; sodann hat sie, soweit dies unsere Natur zuließ, unsere heilige Rangordnung ähnlich gemacht derjenigen der himmlischen Geister, damit sie ihr helfe in der Heiligung und Vollendung kraft eines ähnlichen Priestertums; und endlich hat die Gottheit, damit wir vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Zusammengeführten zum Einfachen geführt würden bis zur höchst einfachen Spitze der himmlischen Rangordnungen, diese letzteren dargestellt und beschrieben durch Figuren und Symbole in den Aufzeichnungen der heiligen Schriften.

Nr. 119.

Erklärung des Textes a.

Der vorliegende Text zerfällt in drei Teile, die oben gekennzeichnet worden sind: In a) lehrt der Areopagite, wie Alles von Gott herkommt und Alles zu diesem Zwecke da ist, um zu Gott als dem in sich, seinem Wesen nach, durchaus einfachen Princip alles Seins in Einheit und Einfachheit zurückzulehren. — In b) zeigt er, wie diese Rückkehr alles Seins zu Gott durch Jesum, dem Lichte vom Lichte, geschieht. — In c) wird dargegethan, in welcher Weise wir die sichtbaren Geschöpfe benützen sollen zur Rückkehr zu Gott.

1. Worterklärung. Zuoberst giebt Dionysius die erste und höchste Quelle alles Lichtes an. Er thut es mit den Worten des Jakobusbriefes (1, 17.). Wir machen zuoberst auf eine gewisse Verschiedenheit in der Art und Weise aufmerksam, wie im heiligen Dionysius Worte der Schrift gefunden werden; und bitten den Leser, zu prüfen im Verlaufe der weiteren Lesung des Textes, ob unsere Bemerkung nicht in diesem Texte hinreichend begründet ist. Es wird dadurch nach unserer Meinung einem Grunde der wesentliche Inhalt genommen, den man nicht selten gegen die Echtheit der areopagitischen Schriften geltend gemacht hat. Man sagte, Dionysius führe wörtlich Schriftstellen an, die zur Zeit da er schrieb noch nicht existieren konnten; wie z. B. aus dem Johannesevangelium, dem Jakobusbriefe u.

Abgesehen von allen anderen Antworten scheint in der Art und Weise selbst wie Dionysius citirt, die entscheidendste Antwort gegeben zu sein. Er setzt nämlich das eine Mal ausdrücklich hinzu, „wie die heilige Schrift sagt,“ *ὡς ὁ ἱερός ἐφη λόγος*; das andere Mal bedient er sich einfach, ohne die Quelle anzugeben, der nämlichen Worte wie sie in der Schrift stehen. Im letzten Falle also ist es nicht notwendig anzunehmen, daß die betreffenden Teile der heiligen Schrift bereits existirt haben oder hinreichend bekannt waren zur Zeit als Dionysius schrieb. Dionysius hat eben die Apostel gehört und schreibt danach die nämlichen Worte nieder, die er von ihnen gehört und die später vom betreffenden Apostel schriftlich niedergelegt und in dieser Weise allgemein bekannt wurden. Er erzählt ja selbst (in 3. de div. nom.), wie er gegenwärtig war, als beim Tode der Mutter Gottes jeder Apostel eigens für sich die Herrlichkeit Marias verkündete. Es ist somit eine ganz zulässige Annahme, daß Dionysius, der mit allen Aposteln, zum mindesten damals, umging, auch die Sentenzen, die er von ihnen hörte, bewahrte und sie später in seinen Werken niederschrieb. Beim heiligen Johannes, der ja in Ephesus war, und beim heiligen Paulus, seinem Lehrer, hat zudem ein innigerer Verkehr mit Dionysius, dem Bischöfe von Athen, dem bekehrten Pauli, jedenfalls stattgefunden.

So citirt Dionysius hier, ohne die Schrift anzuführen, Worte des heiligen Jakobus; und sogleich werden wir ihn in derselben Weise anführend finden Worte aus dem Johannesevangelium, während er bei der Anführung von Röm. 11, 36. hinzusetzt: „wie die Schrift sagt.“ Auch glauben wir durchgehends bekräftigen zu können, daß, wenn Texte aus dem Hebräerbriefe in den Werken des Areopagiten angeführt werden, nie die Schrift als Quelle erwähnt wird; jedenfalls citirt er dann, was ihm von der Predigt

Pauli wörtlich im Gedächtnisse geblieben war. Wir legen diese Bemerkung vor und möchten, daß der Leser selbst gemäß derselben die erwähnten Werke prüfe. Wir sind überzeugt, er wird sie als eine gerechtfertigte ansehen; und gerade das, was nun als ein Grund gegen die Echtheit nicht selten dargestellt wird, dürfte den Verfasser notwendig hinstellen als den Freund und eifrigen Hörer der Apostel. Doch dies nur nebenbei. Gehen wir zur Erklärung über.

Unter dem „bonum datum“, der „*δόσις ἀγαθή*“ versteht Thomas (op. 62, c. 3.) das natürliche Gute; und unter dem „donum perfectum“, dem „*δώρημα τέλειον*“ das übernatürliche Gute. „Gut“ wird jede Gabe genannt, die von oben kommt; und „vollkommen“ jedes Geschenk, das vom Vater des Lichtes herabsteigt; — weil von sich aus Alles, was von Gott herrührt, Güte und Vollkommenheit verbreitet; die Schwäche und das Böse, was in Begleitung solcher Gaben erscheint, soweit diese in uns sind, kommt einzig und allein von uns. So verbreitet die Sonne von sich aus nur Wärme; daß das Eine aber mehr warm wird wie das Andere, dies kommt nicht von der Sonne, sondern von der Verschiedenheit in den Verhältnissen jener Dinge, welche das von der Sonne ausstrahlende Wärme in sich aufnehmen.

„Vom Vater des Lichts“, a patre luminum, aber strömen diese Gaben, nicht speciell vom Schöpfer des Himmels und der Erde. Denn wie im Bereiche des Körperlichen nach Thomas (Joh. 5. lect. 6. medio) nichts ergöglicher ist wie das Licht, so bringt jegliches Ding, soweit es von Gott kommt, Ergößen mit sich und verbreitet Ergößen. Und wie das Licht keinerlei positiven Gegensatz zu überwinden hat (1 q. 67. art. 3. ad II.), denn das Dunkel ist nichts als Mangel an Licht; so ist außerhalb Gottes und seiner Macht nur das Nichts: „Alles, was Er wollte, hat Er gethan.“ Wie schließlich das Licht nur thätig ist, nur bestimmt, nie aber leidet oder empfängt; so kann das Wirken Gottes nur und einzig und allein bestimmen, nie aber dienen oder leiden.

Zu dem Zwecke aber fließt Alles von Gott aus, daß wir zu Ihm zurückgeführt werden, daß wir, erhoben über unsere eigenen Kräfte, uns hinwenden kraft der Einwirkung Gottes zur höchsten Einheit und Einfachheit, um da selbst auf Grund der einigenden Liebeskraft des Vaters möglichst einfach zu sein und die reinste, ungemischte Fülle zu genießen. Denn, heißt es Ekkli. 38., „wer einfach wird in seinem Thätigsein, wird Weisheit kosten;“ und Joh. 17. fleht der Heiland zum Vater: „Daß sie eins seien, wie ich eins bin und Du.“

2. Allgemeine Gesichtspunkte. Daraus ergiebt sich folgende Auffassung des maßgebenden Principes alles Seins: Natur und Gnade fließen gleichmäßig aus vom „Vater der Erleuchtungen“. Die Natur entfernt die Geschöpfe von Gott, die Gnade ruft sie zu Gott zurück, eint und vereinfacht sie. Die göttliche Weisheit ist nach Thomas (1 q. 9. art. 1. ad II.) „beweglich“ (Sap. 7.) oder „sie geht aus“, wie hier Dionysius sagt (*πρόδος πᾶσα πατροκινήτου φωτογονίας εἰς ἡμᾶς φοιτῶσα*), einer gewissen Ähnlichkeit nach, weil nichts, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, Sein haben kann, was nicht vom ersten Princip gewirkt worden nach dem in der göttlichen Weisheit vorhandenen Modell; wie Alles, was ein Künstler wirkt, der Exemplaridee in ihm folgt und diese mehr oder minder ausdrückt. Weil also Alles stufenweise, jegliches Ding nach seiner Seinsbeschaffenheit, das eine in höherem das andere in niederem Grade, an der Ähnlichkeit mit der

göttlichen Weisheit Anteil nimmt; deshalb wird von einem Ausgehen, von einer Bewegung dieser Weisheit zu den Dingen hin gesprochen. So reicht die Sonne bis auf die Erde, weil deren Strahl die Erde trifft.

Je geringer nun die Ähnlichkeit ist mit dem leitenden Princip der Weisheit Gottes, desto ferner hält die Natur die Dinge von Gott. Wir können hier vier Stufen unterscheiden:

Da Gott, „der Vater alles Lichts,“ rein und seinem ganzen Wesen und seiner Natur nach bestimmte Thatsächlichkeit und danach reinste und unvermischteste Güte ist, so steht kraft der Natur ihm am fernsten Alles das, was seinem ganzen Wesen nach nur bestimmbar ist. Dahin dringt der Strahl des göttlichen Lichtes nur insoweit als er diesen Dingen es giebt, dienen, bestimmbar sein, empfangen zu können. Es ist dies alles rein Stoffliche. Jegliches rein stoffliche Ding trägt in sich nur so viel an Neigung und positivem Sein, daß es für einen außenliegenden Zweck gebraucht werden kann; es schließt niemals die Anwendung dieser Neigung, ein Ende derselben in sich ein. Endlos kann der Stein von sich aus fallen; endlos das Feuer in die Höhe schießen; endlos kann jedes ähnliche Sein anderen, ihm fremden Zwecken dienen. In solchen Dingen ist keinerlei bestimmte Güte; sie können dem Guten durch ihre Thätigkeit dienen, aber nicht mehr. Dies ist die erste, Gott fernste Stufe im Sein.

Darauf folgt das pflanzliche Leben. Hier besteht bereits von vornherein eine ganz bestimmte Anwendung der vorhandenen Kräfte für eine gewisse Thätigkeit. Diese Thätigkeit kommt nicht von außen, sondern ist mit der Natur der Pflanze gegeben; denn ihr Zweck ist in der Pflanze selbst. Die Säfte warten da nicht, wie der Stein auf die Hand die ihn aufhebt, auf eine von außen hinzutretende Kraft, damit sie von der Wurzel emporsteigen, um nach allen Seiten hin bis zur Krone hinauf, bis zu den kleinsten Blättchen durchzubringen. Die im Innern ruhende Lebenskraft verwendet sie, nicht mehr ganz und gar zum Besten eines anderen Seins, sondern zunächst zum Besten der Pflanze selbst; es besteht da bereits ein Selbstzweck, der an und für sich etwas Gutes, Vollendung ist. Dieser ist das Wachstum, die Erhaltung, die weitere Verbreitung der Pflanze selber.

Auf der dritten Stufe beginnt, nämlich beim sinnlichen Wesen, die Herrschaft über andere Dinge dadurch, daß diese als Gegenstand der Erkenntnis in die Sinne treten und somit es ermöglichen, daß das sinnbegabte Wesen zu seinem Besten andere Dinge gebrauchen kann, die von seinem einzelnen Bestande mehr oder minder fern sind. Damit nämlich die Luft, das Wasser zc. der Pflanze diene, muß dies Alles in den Einzelbestand der Pflanze übergehen; es muß diese einzelne Pflanze werden und somit seinen eigenen Bestand verlieren. Das sinnbegabte Wesen aber beginnt bereits Herr und Meister zu sein über Anderes, während dieses Andere in seinem eigenen Bestande fortbauert. Das Bild der Beute im Auge des Löwen macht ihn zum Herrn darüber; der Geruch dessen, was weit ferne ist, macht dienstbar das entsprechende Nas dem Abler, daß er sich hinabstürzt und sich sättigt; das Geschrei der jungen Raben treibt die Mutter an, obgleich sie nicht bei den Jungen ist, um nach Speise zu suchen. Jedoch hat diese dritte Stufe mit der zweiten dies gemein, daß die Sinne an sich nur dienen dem Wachstum, der Erhaltung, der Fortpflanzung; also nur dem betreffenden Einzelwesen und der beschränkten Gattung.

Am nächsten Gott stellt die Natur hin die vierte Stufe des

geschöpflichen Seins: die vernünftigen Wesen. Hier erstreckt sich die Herrschaft über andere, fürsichbestehende Dinge und zwar so, daß diese fürsichbestehen bleiben, bis zu dem Punkte, daß das innerste Wesen derselben, der leitende Seinsgrund in ihnen, in das Innere der Vernunft tritt und so derselben es ermöglicht, daß sie gerade soweit das Sein der anderen Dinge beherrscht wie dieses Sein selber vom inneren maßgebenden Wesen beherrscht ist. Aber damit ist auch zugleich gegeben die Quelle solcher Herrschaft über die Geschöpfe.

Es ist ein tiefes Wort vom heiligen Thomas, das er so oft wiederholt: „Die menschliche Vernunft ist im Bereiche des Vernünftigen was der reine, bloße Stoff ist im Bereiche des Körperlichen.“ Was nämlich hat die Vernunft im Menschen mit dem Stoffe gemeinsam? Und was erhebt sie unendlich hoch über den Stoff? Weite, endlose Bestimmbarkeit haben sie gemeinsam. Nie aber kann der Stoff als solcher, als reiner Stoff, in sich selbst das den ersten Anstoß gebende Princip zum Thätigsein haben, er ist niemals Selbstherrscher; während die Vernunft es gerade in ihrer Natur hat, offen zu sein für das erste alleinigende Princip aller Thätigkeit, so daß dieses, ohne ihr Gewalt anzuthun, in der Vernunft alles Sein zu Sich selbst, in Sich selbst, in die höchste Einheit mit Sich zurückführen kann.

In der That, was besagt das Wesen in einem Dinge, wonach doch dieses eine Einheit werden soll mit der Vernunft? Endlose Gleichgültigkeit für Zeit, Ort, Zahl, bestimmten Umfang, mit einem Worte für alle bestimmte Wirklichkeit. Nach dieser Seite hin ist reine Bestimmbarkeit dem Vernunftvermögen eigen; es zeigt sich in ihm in ganz offener Weise die tiefste Grundlage des Stofflichen, wodurch dieses gerade im höchsten Grade ferngehalten ist von Gott, der reinsten bestimmtesten Thatsächlichkeit. Dieses Wesen in jedem Dinge aber wird in der Vernunft Gegenstand der Erkenntnis; und da es im Dinge als der maßgebende innere Grund alles Seins besteht, so wird es naturgemäß im erkennenden maßgebenden Grund für das Thätigsein und somit Quelle und Wurzel der Selbständigkeit und Herrschaft.

Welche andere aber kann die erste Folge solcher Erkenntnis sein als die daß der Vernunft von überallher Bestimmbarkeit zufließt, daß von allen Seiten her die Kreaturen in ihr ausrufen und zwar vom Grunde ihres Wesens aus: Wir enthalten in uns nicht deinen Endzweck; wir enthalten nicht in uns das einigende Band; Alles können wir werden und von dem was wir thatsächlich sind haben wir nicht den bestimmenden Grund in uns; unser innerster Seinsgrund ist Gleichgültigkeit für alles einzelne Wirklichsein; nur aber was in einzelner Wirklichkeit Bestand hat, das ist ein Gut, nicht was erst werden kann! Zu was Anderem führt die Betrachtung der ganzen Natur den vernünftigen, recht und gerade denkenden Geist als dazu, daß alle Natur von sich aus ferne ist vom einen Endzwecke, daß sie ihn weder zeigen noch zu ihm führen kann! — Sobald etwas „vom Vater in wohlthuender Weise ausgegangen ist,“ wird es fern von Ihm. Und es bedarf einer neuen Kraft von seiten des „Vaters“ (*πατρὸς ὡς ἐνοποιὸς δυνάμις*), daß Er nun die Natur zurückwende zu Sich. Sowie die Natur nicht von sich aus zum Sein kommen konnte, so kann sie nicht, trotz allem Sein was sie hat, durch irgendwelches Thätigsein zur Vollendung kommen. Auf Schritt und Tritt bekennt sie selbst ihre völlige Unfähigkeit und stellt sich offen in der Vernunft vor Gott hin als etwas

rein Bestimmbares, was nämlich alle Bestimmung zu irgend etwas Gutem von Gott erwartet.

Deshalb fährt Dionysius fort, nachdem er die Kraft Gottes als die alles natürliche Sein einigende und zum Einen führende geschildert, nun zu lehren, womit diese über alle Natur erhabene, Alles einende Kraft der Gnade in ihrem Wirken beginnt. Ihre erste Wirkung ist angemessen der natürlichen Bestimmbarkeit aller Kreatur. Alle Kreatur, die höchste und die geringste, steht da vor Gott wie eine stehende. Ihr Flehen drückt sich aus durch die Vernunft und richtet sich an Jesum, durch den wir Zutritt haben zum „Vater des Lichts“.

## Nr. 120.

### Erklärung des zweiten Absatzes im Texte b.

1. Allgemeine Gesichtspunkte. Nichts kann mehr verraten den gottbegeisterten Schüler des Weltapostels, wie der stete Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnadenkraft für die Vollendung der Seele. „Wir können nichts Gutes denken,“ ermahnt ja Paulus, „außer durch den Beistand der Gnade.“ „Wir können nicht einmal den Namen Jesus sprechen außer im heiligen Geiste,“ belehrt er wiederum die gläubigen. „Eine reine Gabe Gottes ist“ nach ihm „der Glaube.“ Und doch ist dieser Glaube das Leben des gerechten; denn „mein gerechter lebt aus dem Glauben.“ Der heilige Dionysius aber will alle Kenntnis, die uns einen soll in Gott, danken der einigenden Kraft Gottes und erblickt das erste Zeichen dieser Kraft im Gebete: „Deshalb rufen wir Jesum an.“ Er beschreibt in diesem Absätze zuerst, wie nur unter dem Einflusse der göttlichen Kraft die Natur sich öffnet, um ganz und gar von sich ab und auf den einen einigen Strahl des göttlichen Lichtes zu weisen, welches rein von sich aus mitten unter den stofflichen Umhüllungen auf sich selber weist.

Dionysius fängt an, dies zu zeigen, von Jesu, „der da ist das wahre, das dem Wesen nach seiende Licht des Vaters“ (*τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν, τὸ ἀγύσσιον*). In der That steht da das höchste und erste Vorbild der heiligen Einheit und Güte vor uns, zu dem hin wir geschaffen sind. Wie da die Einheit sich vollzieht und sich offenbart, so muß sie auch, je gemäß der Natur des Geschöpflichen, sich in diesem vollziehen und offenbar machen. Kann „das Licht des Vaters“ durch sein Einwirken irgendwie der Freiheit, der Selbständigkeit, der Einheit schaden? Kann es Quelle sein von Zwang, von Knechtschaft, von Zusammensetzung? Dies ist gar nicht möglich. Wir haben den deutlichsten Beweis vor uns.

Wer steht mehr unter dem Einflusse des Vaters wie der göttliche Sohn!? Wer empfängt mehr, wer empfängt voller vom Vater wie Er!? Alles hat Er vom Vater. Nichts hat Er von sich selbst. Er kann nichts als was der Vater kann. Aber eben deshalb weil Er ganz vom Vater ist und in keiner Weise vom Nichts stammt, hat Er mit dem Vater, in dem allein Er seinen Ursprung hat, gemein das volle eine, einfache göttliche Sein. Weit entfernt daß in dieser ersten ewigen Offenbarung des Vaters eine Zusammensetzung sich finde, ist sie vielmehr die Offenbarmachung der höchsten, unendlich erhabenen Einheit und Einfachheit, wo die Geschiedenheit der Personen gerade zur Folge hat die Einheit und Einzigkeit der Natur und des Seins;

denn der Vater hat im Sohne sozusagen den Ausdruck, Er hat das Bild vor Sich, daß von Ihm die eine einige, von Allem wesentlich getrennte göttliche Natur ausgeht; und der Sohn schaut Sich selbst ausgehend vom Vater in der einen, seienden, göttlichen Natur. Dies ist begründet darin daß die Natur Gottes die reinst und alle Thatsächlichkeit ist. Thatsächlichsein aber heißt Einzelfein; Einzelfein ist Wirklichsein; Wirklichsein ist an sich gleichbedeutend mit Güte, deren Wesenscharakter ist: Sich mittheilen. Der Vater sieht nicht im Sohne, daß Er zuerst ein Vermögen hatte, zu zeugen und daß Er auf Grund dieses Vermögens zeugte; vielmehr schaut Er zuerst auf Grund der einen göttlichen Natur den Gezeugten als mit Sich in allem thatsächlichen Sein wesentlich eins und auf Grund dessen schaut Er seine Kraft, d. h. diese selbe eine göttliche Natur als die Kraft zu zeugen den wesensgleichen Sohn. Und ähnlich schaut der Sohn Sich zuerst auf Grund des thatsächlichen Seins der einen göttlichen Natur als gezeugt und auf Grund dessen schaut Er in dieser selben einen göttlichen Natur die Kraft als eine bleibend gezeugt zu werden.

Dies drückt Dionysius aus, wenn er vom „göttlichen Lichte“ sagt, „es bleibe immer innerhalb seiner selbst in seiner steten Einerleiheit“ (*μένει τε ἑνὸν ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγυῖα*; ober: *οὐδὲ αὐτῇ πώποτε τῆς οἰκίας ἐνικῆς ἐνδότῆτος ἀπολείπεται*). Was versteht er unter der Vielvielfältigkeit dieses Lichtes (*ἀγαθοπραπίως πληθυνομένη καὶ προϊούσα*)? Wir können dieses im Menschen betrachten als der Welt im Kleinen, welche jene oben gekennzeichneten vier Hauptstufen in der Ähnlichkeit des Geschöpflichen mit Gott in sich enthält.

Die „einigende Kraft“, welche Alles zu Gott zurückführt, macht sich im Bereiche der Natur zuerst offenbar innerhalb der Vernunft; denn da wird eine Einheit aus dem allgemeinen Wesen des vorliegenden Gegenstandes und dem Vernunftvermögen. Sie offenbart sich in den Sinnen; denn da wird eine Einheit aus den einzelnen wirklichen Erscheinungen und dem betreffenden Sinne. Sie offenbart sich im rein körperlichen Leben; denn da wird eine Einheit aus der Nahrung u. dgl. mit der entsprechenden Kraft. Sie offenbart sich im Menschen als einem aus Teilen zusammengesetzten Einzelwesen, dem sowohl als einem Ganzen wie mit Rücksicht auf jedes einzelne Vermögen eine naturnotwendige Hineigung zukommt.

Durch diese vier Stufen hindurch führt die Natur zu einer gewissen Einheit und Einfachheit alle Geschöpfe, zumal die stofflichen, im Menschen. Zu welcher? Für den oberflächlich betrachtenden erscheint die Einheit größer und inniger auf der letztgenannten Stufe und von da ab minder auf jeder Stufe bis zur Vernunft. Denn ist nicht der Mensch als ein aus Teilen zusammengesetztes Ganze in seinen Teilen eine größere Einheit wie die Vernunft zusammen mit dem Dinge, dessen Wesen aufgefaßt in ihr ist? Ist nicht daselbe, wenn auch in minderm Grade der Fall mit der Nahrung und der inneren Nährkraft? Und der Sinn erstreckt sich doch immerhin auf die einzelnen Eigenschaften, soweit diese augen in der Wirklichkeit sich geltend machen, während die Vernunft nur kraft des allgemeinen Wesens erkennt; und somit erscheint auch hier das betreffende Ding als ein wirkliches näher gerückt mit Rücksicht auf die Sinne wie mit Rücksicht auf die Vernunft.

Es würde dies Alles seine Richtigkeit haben, wenn die einzelne Wirklichkeit, um die es sich in allen diesen Fällen handelt, zugleich den ausreichenden Grund, warum sie im einzelnen so ist und nicht anders, in sich

einschloße. Es ist dies im Deutschen eine bezeichnende Ausdrucksweise, wonach „Grund“ dasselbe ist wie Festigkeit, wie Quell von Dauer. Den „Grund“ legen zu etwas heißt ebensoviel wie das Seinige thun, damit etwas feste Dauer besitze. Die einzelne Wirklichkeit nun im Dinge, soweit die Zusammensetzung von dessen Theilen in Frage kommt oder soweit sie im Einbrude auf den sinnlichen Teil sich geltend gemacht, hat in diesem Sinne keine Dauer und keinen Bestand, hat nicht den sie festhaltenden Grund in sich; und damit auch nicht dafür die leitende Richtschnur. Dieser Grund, diese Richtschnur ist außen. Es wechselt gemäß diesem Grunde solches Einzelne, Wirkliche beständig; nunquam in eodem statu permanet.

Sonach zeigt solches Wirkliche an sich vielmehr die Ohnmacht, das Nichts des betreffenden Dinges an, wonach nämlich letzteres nichts in sich hat, um sich selber Wirklichkeit oder Einzelnexistenz zu geben oder die gegebene festzuhalten. Es ist dies weit mehr ein Nichtsein wie ein Sein. Von sich aus sind die Dinge deshalb weit mehr wirkliche, weil das eine nicht das andere ist als weil für das betreffende Wirklichsein als solches ein bestimmender ausreichender Grund im Dinge selbst wäre.

Die Vernunft aber faßt auf und wird demgemäß eins mit den Dingen, soweit diese den Grund ihres Seins in sich einschließen und dementsprechend etwas selbständig Fürsichbestehendes sind. Sie faßt nämlich auf die allgemeine Wesenheit, nach welcher das betreffende Ding auf einer gewissen festen Gattungsstufe steht, Mensch ist, Tier 2c. und in Folge dessen keinen bestimmten Namen trägt. Wo also das Selbständige, unter dem wechselnden Bestande der Wirklichkeit Feststehende im Dinge beginnt, wo die erste Spur und Folge des Urgrundes hervortritt; da beginnt auch die Nahrung der Vernunft als der Wurzel der Selbständigkeit und Freiheit im Thätigsein.

Offenbar nämlich kann von einer Selbständigkeit oder Freiheit im Thätigsein nicht gesprochen werden, wo ein notwendiges Element dieses Thätigseins das außen befindliche Wirkliche, die äußere Erscheinung ist. Denn selbständig oder frei thätig sein will heißen den maßgebenden Grund dieses Thätigseins in sich einschließen; während wo das Wirkliche oder Einzelne ein notwendiges Vorerfordernis ist dadurch selber es ausgeschlossen erscheint, daß der maßgebende Grund im Thätigsein eingeschlossen ist. Wir sehen dies alsbald, wenn wir das auf den Sinnen beruhende Thätigsein vergleichen mit demjenigen, was auf der Vernunft beruht.

Denn im körperlichen Sehen — und dasselbe gilt entsprechend für alle äußeren Sinne — ist zuerst, wie Thomas (1 q. 93. art. 6. ad IV.) schreibt, die äußere Gestalt des vorliegenden Gegenstandes, dann die Ähnlichkeit dieser Gestalt, wie sie dem Auge eingeprägt ist, und endlich der Wille, welcher das Sehen auf den betreffenden Gegenstand richtet. Es besteht also da vollständige Abhängigkeit der inneren Form, welche Vorbedingung für das Sehen ist, dem ganzen Wesen nach von der äußeren Wirklichkeit. Dasselbe muß gesagt werden von der Thätigkeit der inneren Sinne, die sich vereinigen in der Einbildungskraft. Da ist die von innen aus maßgebende Form die im sinnlichen Gedächtnisse behaltene Gestalt des äußerlichen Gegenstandes; sie tritt an die Stelle des äußeren Gegenstandes beim Sehen oder überhaupt bei den äußeren Sinnen. Dann besteht die Einprägung dieser Form in die Einbildungskraft; sie tritt an die Stelle des Lichtbildes im Auge. Und endlich findet sich da die Absicht des Willens, die Beides verbindet. Hier ist zwar die Form im Gedächtnisse nicht rein

außen, wie die Gestalt des sichtbaren Gegenstandes, sondern im Innern des sinnlichen Leibes und somit ist da die Verfügung freier, die innere Selbstständigkeit größer. Aber immerhin ist die letztere keine dem Wesen nach vollständige; denn 1. ist das sinnliche Gedächtnis nicht gleichbedeutend mit der Einbildungskraft und demgemäß für diese, die eigentlich das Wesen der Thätigkeit trägt, äußerlich und fremd; — und 2. ist die Gedächtnisform notwendig ihrem innersten Wesen nach verbunden mit der äußeren wirklichen Gestalt, sie stellt eben dar den Eindruck, den diese äußere Erscheinung in die Sinne hervorgebracht.

Ganz anders ist es mit dem vernünftigen Thätigsein. Während nämlich das körperliche Sehen seinen Ausgang hat von der sichtbaren Gestalt des außen befindlichen Körpers und zugleich vom Sinne des sehenden; die Thätigkeit der Einbildungskraft vom Äußerlichen und zugleich von der Form im sinnlichen Gedächtnisse; und während zudem die verbindende Absicht des Willens nicht von diesen beiden ausgeht, sondern vielmehr voraufgeht; — ist das Thätigsein der Vernunft dem Wesen nach ein durchaus einfaches und innerliches, und eben deshalb Quelle reiner Selbstständigkeit. Hier geht von dem mit Naturnotwendigkeit kraft der wirkenden Vernunft vom Einzelnen, Wirklichen losgelösten und so aufgefaßten allgemeinen Gattungswesen „Pferd“ z. B. allein und ohne weiteres das „Wort“ aus, der allgemeine Begriff „Pferd“ nämlich, den ich auf jedes einzelne Pferd anwenden kann und der im einzelnen Pferde von mir erkannt oder, wenn das besser gefällt, unter dessen Gesichtspunkte ich stets das einzelne wirkliche Pferd erkenne. Hier besteht wahre Losgelöstheit von allen einzelnen wirklichen Thaten wie „schwarz“ und „weiß“, „stark“ und „schwach“; denn der Begriff „Pferd“ ist ebenso wie jeder andere in seinem Bereiche anwendbar auf alles Einzelne in der betreffenden Gattung.

In der Vernunft des Menschen also beginnt „der Vater des Lichtes“, „der in sich stetig der nämliche bleibende Lichtstrahl“, „zu sammeln“ das All und dessen Mannigfaltigkeit zurückzuführen zur „reinsten Einfachheit“ und zur freiesten Selbstständigkeit, zu Sich selber nämlich. Denn der Begriff eines Gattungswesens bleibt als „Wort der Vernunft“ immer der eine nämliche, auf wie viele Einzelheiten in seinem Bereiche er auch angewendet werde und bildet so die entsprechendste Brücke für das Einwirken Gottes. Es besteht da in der Vernunft ein wahres Bild der Allgemeinheit, der vom Wirklichen, insoweit nämlich das Eine nicht das Andere ist, also eigentlich vom Nichts dem Wesen nach losgelösten rein thatsächlichen Allgemeinheit.

Denn, bemerken wir wohl, sowohl das in die Vernunft versenkte allgemeine Wesen, die Idee, als auch das von solcher Vernunft ausgehende „Wort“ oder der geformte Begriff, ist an sich und von vornherein oder von der Vernunft aus durchaus nicht im Bereiche des geschöpflich Wirklichen, sondern ist immer nur im Bereiche und auf der Linie des Vermögens. Der allgemeine Begriff besagt nur Anwendbarkeit, Bestimmbarkeit und schließt keine einzelne Wirklichkeit wie Umfang, Ort zc. in sich ein; und das Wesen im Dinge ist nur das innere, im Dinge selbst befindliche Vermögen, auf einer bestimmten Seinsstufe Wirklichkeit zu haben.

Also nur unter dem Einwirken der Urvernunft, die nicht Vermögen ist, sondern wo innerhalb der einigen reinsten Thatsächlichkeit das Wort vom Vater, das Licht vom Lichte ausgeht, kann das Bild Gottes innerhalb des Vermögens der geschöpflichen Vernunft zu einem thatsächlichen werden. Nur

wenn der eine, stets er selbst bleibende, rein innerliche Strahl, nach dem Ausdrucke des Dionysius, zurückführt die Vielfältigkeit zur Einheit; dann erst gewinnt die Selbständigkeit, welche von der Vernunft ausströmt, den Charakter der thatsächlichen Wirklichkeit. Dies ist aber nicht mehr die Wirklichkeit, wie sie den äußeren Dingen anhaftet, die da stetig wechselt und vielmehr Nichtsein wie Sein, oder besser Nicht-das-Anderesein ist; sondern es ist die wahre Wirklichkeit, wie sie ihren ausreichenden Grund im „Vater des Lichtes“ hat, auf den sie weist.

Sonach steht die Vernunft nach allen Seiten hin als die unmittelbarste Vermittlung der allumfassenden Kraft „des Vaters“ da. In ihr löst sich von unten her gemäß der Natur das rein stoffliche, pflanzliche und sinnliche Sein in reines Vermögen auf, indem es in die Vernunft niederlegt, was an festem Grunde und somit an etwaiger Selbständigkeit in ihm sein mag. In der Vernunft stehen alle äußeren Erscheinungen mit ihrem tiefsten Fundamente da, kraft dessen sie überhaupt etwas sind; sie stehen da, losgelöst von aller Wirklichkeit, als ohne Ende weiter bestimmbar.

Die Vernunft sagt im Namen aller dieser Wesen, daß vor Gott Alles nur Vornehmen, Möglichkeit und daß nichts abschließendes Ende, Vollendung sei. Vor der Vernunft erscheint die äußere Wirklichkeit als keine Stütze, keinen Grund besitzend in den Dingen und somit von dieser Seite her als wahres Nichts. Deshalb ist die Vernunft auch in keiner Weise und unter keiner Beziehung niedriger wie die Sinne und die übrigen erwähnten Stufen im Sein; vielmehr steht sie deshalb am höchsten, weil sie von der Wirklichkeit, soweit diese von den Dingen herkommt, also vom Nichts abzieht. Sie ist darum die Quelle der Wahrheit, der Freiheit und Selbständigkeit; d. h. sie bietet die Möglichkeit dazu.

Höher aber steigt das Vielfältige, nämlich die Natur, nicht auf, als daß sie in der Vernunft von verschiedenen Seiten her sich als reinste Möglichkeit, weiter bestimmt zu werden, zeigt. Denn das Wirkliche, was allein etwaiges Ende oder Bestimmung gewähren könnte, steht vor der Vernunft in seinem Ursprunge aus dem Nichts da. Die wahre thatsächliche Einheit und Wirklichkeit steigt von oben nieder: „Der einfache Strahl, das Licht vom Vater, was wahrhaft, d. h. seinem Wesen nach, Sein hat und Wahrheit, . . . macht die thatsächliche Einheit durch seine Verbindung und giebt die wahre Einfachheit.“ Wozu dient aber dann der Stoff und das ihm entsprechende Wirkliche? „Er bildet die unserer Natur entsprechende Hülle, unter welcher der einige göttliche Strahl uns leuchtet und vermittelt deren wir nach oben geleitet werden.“

Hier ist scharf abgegrenzt der Raum gegeben für das Thätigsein der heiligen Engel oder überhaupt der Geisterwelt. Die Wesenheiten der Dinge in der Vernunft sind als allgemeine Vermögen für das thatsächliche Sein von Gott, dem allgemeinen Seinsgrunde. Das Wirklichsein, das ja in keiner von solchen begrenzten Wesenheiten seinen bestimmenden Grund haben kann, ist von Gott. Der Anfang und die Vollendung, das Alpha und Omega, ist Gott. Aber auf dem Wege von diesem Anfange zum Ende stehen die heiligen Engel als Helfer da. Sie wirken auf den Stoff ein, daß er, nach Dionysius, eine „heilige Hülle“ des „reinen Lichtes“ sei (*τῆ ποικίλια τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων*). Sie halten den Stoff oder die äußere Wirklichkeit gleichsam offen, daß auf der einen Seite vor der Vernunft erscheine, wie dieses Wirkliche keinen letzten Grund hat im Geschöpflichen und daß auf der anderen Seite diese Erscheinungen selber auf

die höchste Einheit, die wahre Wirklichkeit, τὴν θεαρχικὴν ἀκρίβειαν weisen. Sie machen so gleichsam vorbereitend den Platz frei für das Eintreten des reinen Lichtes. Diesen Spielraum nun der Himmelshierarchie führt der Areopagite des weiteren aus im dritten Absätze des ersten Kapitels.

2. Bevor wir aber da weiter folgen, geben wir die eingehendere Wort-erklärung des zweiten Absatzes.

Dionysius spricht hier, wie der heilige Maximus in den Scholien bemerkt, von der Gottheit Jesu. Dies geht hervor daraus, daß er Ihn „das väterliche Licht“ nennt. Er fügt zum Unterschiede von den Kreaturen hinzu τὸ ὄν, τὸ ἀληθινόν. Denn in den Kreaturen besteht das nicht für sich, es ist nicht wahrhaft, was dieselben in ihnen vollendet und was hier unter dem Ausdrucke „Licht“ zusammengefaßt wird. Die Weisheit, die Tugenden u. dgl., welche den Menschen z. B. seiner Endbestimmung zuführen und danach vollenden, sind nicht etwas Fürsichbestehendes, haben keine Subsistenz; sondern bilden Eigenschaften und Zustände, die zu einer Subsistenz hinzutreten. Die Subsistenz oder Substanz bei den Kreaturen ist nur ein Anfang, ein Princip des kreatürlichen Seins; die Eigenschaften und Zustände bilden die Vollendung. In Gott aber ist die Substanz selber Vollendung; Er ist seinem ganzen Wesen nach Vollendung und Wirklichkeit; in Ihm subsistiert die Vollendung, so daß nichts in etwa vollendet oder wirklich sein kann außer durch Teilnahme an Ihm, durch seinen wirkenden Einfluß. Deshalb wird der Sohn, der vom Vater wesen-seins ausgeht, hier genannt τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν τὸ ἀληθινόν.

Im selben Sinne nennt Damascenus (in carminibus) dieses Selbe „Licht vom Lichte“: „Das unveränderliche Licht, das Wort des Lichtes des Vaters;“ und Gregor von Nazianz sagt: „Im Lichte des Herrn schaue das Licht; im Geiste Gottes umfasse den Sohn, ein dreifaches, unteilbares Licht.“

Von diesem Lichte strömt zu uns alles Licht und zumal die heilige Schrift, von der es heißt (Ps. 118, 105.): „Eine Leuchte meinen Füßen ist Dein Wort; und Licht meinen Pfaden.“ Und Petrus ermahnt (II. 1, 19.): „Darauf gebet wohl acht wie auf eine Leuchte, die an dunklem Orte Licht ausströmt, bis der Lichtengel aufsteht in eueren Herzen und der Tag beginnt zu leuchten.“

„Das Licht des Vaters . . . erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt.“ Denn, sagt Cyrillus, jedem Menschen ist verliehen worden das Licht der Vernunft. Von Ihm kommt zudem das Licht des Glaubens und der Gnade, durch welches „wir Zutritt erhalten zum Vater, dem Ursprunge alles Lichtes.“ Von diesem Lichte getragen, werden wir Kraft erhalten, um auf die uns durch die Schrift gewordene Offenbarung den Blick zu richten und werden schauen, wie uns die Schrift durch ihre Symbole nach oben führt zur Betrachtung der heiligen Engelgewalten. Denn, wie Chrysostomus sagt (hom. 26. in Joh.), „Iann Alles, was sinnlich wahrnehmbar ist, uns keineswegs erklären die Substanz der Engel.“ Wenn also die Schrift uns die Engel vorstellt unter sinnlich wahrnehmbaren Figuren, so genügt das bloße nackte Wort der Schrift noch nicht, um uns zu den Engeln emporzuführen. Es ist, um den entsprechenden Sinn der Schrift zu erfassen, notwendig die Erleuchtung vom ewigen Lichte her.

Deshalb fügt der Areopagite sogleich hinzu: „Und die Erleuchtung vom Ursprunge her und von dem, was vor allem Ursprunge voraus ist“ (καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ Πατρὸς φωτισμοῦ). Und dieses ewige Licht erleuchtet uns nur deshalb, damit wir der Erkenntnis,

die es uns rüchftlich der feligen Geifter verliehen, uns bedienen; um wieder zu Ihm ſelbſt, dem weſentlich einfachen Strahle, mit mehr Innigkeit und Ergebenheit zurückzulehren. Denn ſo hat die Vorſehung es eingerichtet, daß die niedrigeren Kreaturen unterſtüzt und nach oben geführt werden durch die höheren, eine jede gemäß ihrer Natur. Wie alſo die Seele gleichſam bekleidet iſt mit dem Leibe, der von der Wirkung auf den Grund ſchließende Verſtand mit der Einbildungskraft, und die reine anſchauende Vernunft mit dem eben erwähnten Verſtande; ſo werden wir auch in derſelben Weiſe, durch Bilder in der Sinnenwelt von dem Vater des Lichtes vermittelt der Engel emporgeführt und deshalb umhüllen dieſe letzteren die göttliche nackte Wahrheit, die ſie ſchauen, gleichſam mit dem Stoffe. So umkleidet die Einbildungskraft kraft der Natur des Menſchen die rein vernünftigen, durch Anſchauung oder Schließen gewonnenen Begriffe mit Beiſpielen, die aus dem Sinnenleben genommen ſind; und ſo iſt unſere naturgemäße Kenntnis keine nackte, ſondern wie mit Kleidern verhüllte. Wie nun die Weiſen das rein Vernünftige mit Sinnlichem umkleiden, damit ſie es klar machen; ſo wollte Gott, unſerer Natur angemessen, das Göttliche uns zugänglich machen durch rein vernünftige heilige Geiſter und dieſe umkleiden es mit Hüllen, die den Sinnen zugänglich ſind.

In dieſem Sinne führt als Beiſpiel Plato einen Menſchen an, der von Kindheit an in einer finſteren Höhle auferzogen worden iſt. Einen ſolchen müſſe man nicht plötzlich an das Tageslicht führen, wenn heller Mittag iſt; — ſondern man zeige ihm zuerſt den Wiederschein einer Laterne im Waſſer; dann führe man ihn hinaus in eine heitere mondhelle Nacht; und endlich laſſe man ihn das helle Tageslicht ſchauen.

Abriſſens bemerke man wohl, wie Dionyſius nicht ſagt, Gott hätte durch die Schrift uns über die Exiſtenz der Engelwelt belehrt; zu dieſer führt uns die reine natürliche Vernunft. Gott offenbart uns vielmehr durch die Schrift in etwa die innere Subſtanz der Engelwelt, inwieweit nämlich kraft ihrer Subſtanz die Engel je nach ihren Abſtufungen einwirken auf den Stoff, daß dieſer uns vielmehr helfe, anſtatt uns zu hindern, zu Gott den Blick zu lehren. Dieſes erläutert nun Dionyſius weiter im dritten Abſchnitte.

## Nr. 121.

### Erklärung des dritten Abſatzes c.

1. Worterklärung. Deshalb alſo, weil der Urfprung alles Lichtes wollte, daß unſere Heilsordnung, wodurch wir die Zweckvollendung erreichen (*τελεαρχία*), gemäß ſei der bei den heiligen Engeln; deshalb hat er die heiligen Rangordnungen der Engel bildlich ausgedrückt im Stoffe, ſei es durch Figuren, wie Flügel, Gürtel u., ſei es durch Worte, welche die Engel ausſprechen. Und dadurch ſollen wir nun zu ihnen ſelbſt und durch ſie zu Gott emporſteigen. Denn, ſo Gregor von Nazianz (II. de Theologia), es iſt unmöglich, daß jemand ſeinem Schatten voraus ſei, ſo viel nämlich er voranſchreitet, ſo viel iſt ihm voraus ſein Schatten; ebenſo kann der Fiſch nicht außerhalb des Waſſers ſchwimmen; und ganz aus demſelben Grunde kann es nicht geſchehen, daß wer von Natur im Körper iſt Unkörperliches verſtehe ohne Mithilfe des Körpers.

Deshalb „iſt das Wort Fleiſch geworden,“ damit es durch die ange-

nommene heilige Menschheit uns angemessener vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erhebe, wie Gregor der Große in der Messprästation von Weihnachten sagt, und daß so das tiefste Fundament unserer Heilsordnung inmitten der sichtbaren Welt, mitten im Stoffe selber, gelegt würde, auf dem dann die heiligen Engel als dienende Kräfte weiter bauen und uns helfen könnten. „Aus den Schönheiten“ also, welche die Kirche uns im hierarchischen Dienste des menschengewordenen Gottes bietet und durch die sie uns anleitet, wie wir die Schönheiten der Natur benützen sollen, „sollen wir denkend emporsteigen zu den inneren Schönheiten der göttlichen Geheimnisse;“ der Duft des Weihrauches soll uns emporführen zur Bewunderung des Duftes, den das Gebet, die Tugend vor Gott hat; die Worte, die unser Ohr aufnimmt, sollen uns zeigen die Lehren, von welchen selbst die heiligen Geister gereinigt, erleuchtet, vollendet werden; das Licht auf Erden sei ein Zeichen für den Glanz des himmlischen Lichtes. Die heilige Eucharistie aber, als die höchste Spitze aller heiligen Symbole, wodurch wir Jesu selber theilhaftig werden, soll uns führen ganz entsprechend unserer Natur, zu der Spitze der Vollendung, nämlich zur reinsten Betrachtung des Göttlichen und zur Nachahmung des rein Geistigen. Denn so weit geht die Leitung durch sinnlich wahrnehmbare Symbole als durch Hülsen rein geistiger Vollendung voran, daß sie endet in der vollendeten Gottähnlichkeit (*θεωσεως*), in welcher der Herr, unser Erlöser, Gott selbst, unsere Nahrung wird.

2. Allgemeine Gesichtspunkte. Wir haben oben damit geendet auseinanderzusetzen, wie von seiten der sichtbaren Natur und ihrer Kräfte alle Thätigkeit in der Vernunft abschließt, insoweit da Alles sich in seiner Grundeigenschaft, der endlosen Bestimmbarkeit mit Rücksicht auf die endgültige Vollendung oder den letzten Zweck, zeigt. Weit entfernt daß die Vernunft in der Natur ihre abschließende Vollendung, ihren letzten Endzweck finden könnte, hat alle Thätigkeit der Natur in Bezug auf sie nur den einen einzigen Zweck, die innere Vollendungsfähigkeit und somit die weitere Bestimmbarkeit der Vernunft ohne Ende recht offenbar zu machen und zugleich zu verdeutlichen, wie in keiner Weise die dafür bestimmende Kraft von ihr kommen kann. Denn solche Kraft, die ein endlos allgemeines Wesen endgültig bethätigen, positiv mit dem letzten Endzwecke verbinden und zu diesem es hinbewegen soll, muß natürlich einem Einzelwesen angehören, das da ganz und gar, der reinsten Thatsächlichkeit nach unendlich ist und somit keinerlei Möglichkeit mehr in sich schließt. Ein solches Einzelwesen aber ist über alle Natur erhaben und vielmehr Quelle aller Geschöpflichkeit; die deshalb dem Vermögen nach unendlich, also endlos ist, weil ihr erster Urgrund der Thatsächlichkeit nach unendlich ist.

Das drückt Dionysius aus, indem er hier beginnt, darauf hinzuweisen, wie „die Nachahmung der heiligen Rangordnungen mit Bezug auf die zum letzten Endzwecke, welcher zugleich der erste Urgrund ist, hinleitende Heilsordnung (*ἡ τελευταρχία ἱεροθεσία*, man bemerke die Zusammensetzung *τελευταρχία*, der erste Anfang oder Anstoß, und der letzte Endzweck, soweit es auf die Heilsordnung *ἱεροθεσία* ankommt) auf einem übernatürlichen (*ὑπερκοσμίου μυσήσεως*), dem Menschen verliehenen Zustande beruht. *Ἀξιώσασα* sagt davon der heilige Autor. Gott hat gewürdigt, d. h. Er hat würdig gemacht den Menschen, ihn mit einer eigenen Kraft ausgestattet, vermöge deren der Mensch es verdienen konnte, einer heiligen Rangordnung anzugehören, welcher die gleiche Zweckvollendung entspricht, wie den heiligen Engelhierarchien und so diesen nachzuahmen.

Um dies noch mehr zu erläutern und eingehender darzuthun, wie Gott dem Menschen aus reiner Güte solch übernatürliche Kraft gab, auf Grund deren nun der Mensch selber wert sein, verdienen sollte die Zweckvollendung, zeigen wir zuerst, welcher Art die Unvollkommenheiten sind, welche dem natürlichen Ebenbilde Gottes im Menschen, kraft dessen er die sichtbare Natur mit sich vereint, innewohnen; nachdem wir in der vorigen Nummer die Vollkommenheiten desselben im Vergleiche zu den anderen geschöpflichen Seinstufen hervorgehoben.

Da finden wir zuvörderst  $\alpha$ ) daß von der inneren Vernunft, insoweit die Idee d. h. eine außen befindliche Wesenheit in ihr sich niedergelassen, kraft der Natur nur das „Wort“ ausgeht, nämlich der allgemeine Begriff als das, was in dem entsprechenden, äußeren Dinge direkt und an und für sich Gegenstand der vernünftigen Kenntnis als einer vernünftigen ist. Das Wesen als Gegenstand und Grenze (terminus) der vernünftigen Kenntnis geht da aus von dem nämlichen Wesen als Princip, nämlich als befruchtend und bethätigend das Vernunftvermögen. Darin allein ist die Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur. Die Liebe aber geht nicht von diesem nämlichen Princip aus, sondern von einem anderen, dem Willen, und kann somit getrennt sein vom „Worte“; ich brauche der Natur nach nicht zu lieben was ich vernünftigerweise erkenne. Darin ist Unähnlichkeit mit der göttlichen Natur: ein Mangel an Einheit, denn ein anderes ist das Vermögen der Vernunft und ein anderes das Vermögen des Willens; ein Mangel an Innerlichkeit, denn von außen kommt dem Vernunftvermögen das den Anstoß gebende Princip zur Thätigkeit, die ja doch in jedem Falle von der Hineigung oder der Liebe unmittelbar ausgehen muß und nicht von der bloßen Erkenntnisform, schon weil die Thätigkeit naturgemäß auf ein wirkliches, einzelnes Gut als auf etwas zu Erreichendes gerichtet ist, die einfache Erkenntnisform aber auf etwas Allgemeines geht. Diese Unvollkommenheit beruht auf dieser zweiten:

$\beta$ ) Der Abschluß oder terminus der vernünftigen Thätigkeit ist beim Menschen nicht innerhalb der Vernunft. Das allgemeine Wesen oder die Idee bringt ihn nicht mit sich; und danach ist wieder die geschöpfliche unähnlich der des Schöpfers. Dies hat den gleichen tieferen Grund wie die erstgenannte Unähnlichkeit oder Unvollkommenheit.

Denn erkannt kann nur werden, was thatsächliches Sein hat; das allgemeine Wesen aber ist nur Vermögen für das Sein und somit giebt die drementsprechende Idee in der Vernunft dem Begriffe nur das Vermögen, erkannt zu werden. Erst wenn das allgemeine Wesen genügend in der einzelnen Wirklichkeit durchscheint als bestimmend und für sie maßgebend, in der Wirklichkeit also, die ja nicht vom Wesen als seinem ausreichenden Grunde abhängt; — erst dann wird das Allgemeine selber thatsächlich erkannt als bestimmende Richtschnur des einzelnen Wirklichen, was aber stets außen bleibt und nur in seinem Grunde, in dem innerhalb der Vernunft befindlichen Wesen oder in der demgemäßen Idee, eins wird mit der Vernunft.

„Der Vater des Lichtes“ jedoch ist reine, einzelne Thatsächlichkeit und dabei vollste Allgemeinheit. In Ihm ist volle Identität vom Allgemeinen und Einzelnen. Er ist einzelne Thatsächlichkeit, weil Er alles Sein ist; und Er ist alles Wirklichsein, weil sein Wesen Einzelsein ist. In Ihm, innerhalb seiner einen reinen Seinstülle geht deshalb nicht nur das „Wort“ aus, sondern auch in innigster Einheit mit Rücksicht auf Sein und Wesen

die „Liebe“. Im „Vater“ und „Sohn“ oder im „Worte“ ist die Liebe als ausgehend; denn Vater und Sohn sind die reinste, einzelnste That-sächlichkeit und das einigste Fürsichbestehen. Im „heiligen Geiste“ ist die Liebe als verbindend Vater und Sohn, das Licht vom Lichte mit dem Ursprunge des Lichtes, das „Wort“ mit dem Zeugenden oder Sprechenden und sonach gewissermaßen als zurückführend das eine göttliche Sein zum Ursprunge, es zeigend und offenbarend als das rein einige. Der ganze Gegenstand des Liebens und Erkennens also ist, weil in Gott die Vernunft als keinerlei Vermögen besteht, innerhalb des göttlichen Seins oder das göttliche Sein eben selber. Daraus ergibt sich die dritte natürliche Unvollkommenheit oder Unähnlichkeit mit Gott in der menschlichen Vernunft.

γ) Da der Wille oder allgemeiner das Begehrvermögen der Anstoß gebende Teil für das Erkennen der Vernunft ist; richtet sich doch dieses Erkennen immer auf etwas Einzelnes und ist das Einzelne, Wirkliche direkt Gegenstand des Willens und erst auf Anlaß dessen das Allgemeine thatsächlich erkannt von der Vernunft; — so ist der bewegende Grund für das Erkennen immer außerhalb der Vernunft.

Hier liegt der Grundunterschied zwischen den Engeln und dem Menschen im Bereiche der Natur, der da mit Bezug auf den letzten heiligen Endzweck, wie Dionysius sagte, fortfällt gegenüber der übernatürlichen Kraft, welche beide: Engel und Menschen, eint und zum einen Zwecke lenkt. Der Mensch kann wohl kraft seines Begehrvermögens alles Einzelne begehren; aber thatsächlich ist er von Natur und somit notwendig immer auf etwas Besonderes, Beschränktes gerichtet. Denn daß er Einzelnes überhaupt begehrt, kommt bei ihm von dem sinnlichen Teile; daß er es unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen begehrt, vom vernünftigen Willen. Der sinnliche Teil aber ist von Natur immer auf etwas Beschränktes, auf ein Einzelgut, wie das Auge nur auf die Farbe, das Ohr nur auf den Ton u. gerichtet; und jeder Mensch hat danach von seiner sinnlichen Natur aus ein sogenanntes Talent: Maler-, Musiker- oder dergleichen -talent, sowie er von Natur eine bestimmte Hauptneigung hat. Der Engel aber hat in seiner Natur nicht die Hinneigung zu etwas Beschränktem, denn er besitzt keinen sinnlichen Teil. Er richtet sich von Natur kraft des Schöpfers auf alles Sichtbare gleichermäßen; und neigt er zu etwas Einzelem, so kommt dies entweder von der einwirkenden Kraft Gottes, die dann die Verbindung mit dem Allgemeinen d. h. mit Gott herstellt oder von der Bosheit des Willens allein, der insoweit abfällt von Gott.

Beim Menschen ist demnach die Sünde nie aus reiner Bosheit; es ist immer, bei dem natürlichen Vorwalten einer bestimmten Richtung auf das Beschränkte inmitten der Natur selber, in etwa Schwäche damit verbunden. Der Wille hat nämlich die Aufgabe, auf Grund der natürlichen Neigung oder des natürlichen Talentes im Menschen die Beziehung zum Allgemeinen, also zu Gott, herzustellen und so zu hindern, daß die Beschränktheit nicht als endgültig maßgebende Bestimmung eintrete.

Kann der Wille dies auf Grund seiner selbst? Nein; denn er ist wesentlich nur ein allgemeines, indifferentes Vermögen, nämlich direkt auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, gerichtet und schließt sonach von sich aus keinerlei Beziehung auf ein besonderes, einzelnes Gut in sich ein. Oder kann dies der Wille auf Grund des Begehrens im sinnlichen Teile? Noch weniger. Denn eben dieses Begehren ist von Natur auf einen beschränkten Kreis Güter gerichtet. Nur also wenn Gott als

reinste Thatsächlichkeit, die alles Sein einschließt, den Willen bewegt, kann dieser dem thatsächlichen Akte nach loslösen das Beschränkte im natürlichen Gegenstande des sinnlichen Begehrens und so dieses letztere verbinden mit dem reinsten Urgrunde, der das natürliche Begehren im sinnlichen Teile selber verursacht hat und sonach allein es auf Sich als auf den reinsten Urgrund und letzten Endzweck richten kann.

Hier hat nun Gott den Platz sich ausgewählt, um das Fundament zu legen für die übernatürliche Kraft, die dem Menschen zu eigen werden soll. Vor diesem Fundamente verschwindet das einzelne sinnliche Gut oder vielmehr es verliert, gleichsam in sichtbarer Weise, seinen Charakter als endgültig befriedigendes Gut und dient nur als Stufenleiter zur Verbindung mit Gott als dem letzten Endzweck. „Das Wort ist Fleisch geworden;“ Gott selber hat sich gewürdigt, dieses Fundament zu werden. In Ihm dient die sichtbare Schönheit nur, um die unsichtbare zu bewundern; die sinnlich wahrnehmbare Anziehungskraft der Geschöpfe nur, um der Liebe Gottes sich zuzuwenden. Im Tode hat Christus, der menschengewordene Gott, die Welt erlöst. So wenig hat Er von der sichtbaren Welt gebraucht, um sie zu erlösen. Unter den geringen Gestalten von ein wenig Brot und ein wenig Wein „nehmen wir Teil an Jesu in der Eucharistie.“ So wenig Wert hat die ganze sichtbare Welt mit ihren Gütern, daß ein wenig Brot von ihr unter Gottes Wort „der ganzen Welt das Leben zu verleihen vermag.“ Ohnmächtig liegt die sichtbare Kreatur da vor Jesu mit Allem, was sie an Gutem einschließt, für sich betrachtet. Mächtig über alle Maßen ist sie, wenn Jesu Wille sie berührt und sie benützt, um ihr die Symbole des Unsichtbaren, rein Vernünftigen einzuprägen.

Das ewige Wort, „das väterliche Licht“, „das Licht vom Lichte“ ist der Ausgangspunkt der Natur und die unsichtbare Kraft, die sie zum Allgut zurückbringt; „durch das ewige Wort haben wir Zutritt zum göttlichen, einigen Lichtstrahle.“ Das fleischgewordene Wort hat seine Kraft in den Stoff selber eingepreßt, damit so der Stoff selber mit der ihm verliehenen Kraft aufsteige zum Vater. Die heiligen Engelschöre stehen unterstützend und begleitend zwischen „dem Worte, das Fleisch geworden“ und dem Worte, zu dem der Vater sagt: „Heute habe ich Dich gezeugt.“ Sie stützen und begleiten auf Grund der Figuren und Bilder, welche die *τελειάρχις ιερόθεσια*, die Spitze aller heiligen Zweckordnung, dem Stoffe zu unserem Besten aufprägte.

Dies der Inhalt und Gedankengang des ersten Kapitels.

## Nr. 122.

### Anwendung auf die allgemeinen Tugendprincipien.

Es handelt sich hier zuvörderst um die Grundlage aller Tugenden und somit um die Grundlage der christlichen Moral; nämlich um jene Grundlage, von der Paulus sagt: „Mein gerechter lebt aus dem Glauben.“ Stellen wir zuerst fest, wie beschaffen und wie unendlich weit diese Grundlage sein muß, um zu genügen. Sie muß 1. so beschaffen sein, daß sie den Unvollkommenheiten gegenüberzutreten vermag, welche dem Thätigsein der Vernunft von Natur anhaften; und 2. muß sie so weit sein wie der letzte Endzweck, zu dem die Tugenden führen sollen, es erheißt sei es

daß a) derselbe in sich selbst betrachtet wird oder b) mit Rücksicht auf die Mittel, vermöge deren er erreicht werden kann.

Die Beschaffenheit der Grundlage des Glaubens.

Wir werden diese Beschaffenheit am besten uns klar machen, wenn wir den Sitz oder das Subjekt in Erwägung ziehen, von dem der Glaube getragen werden soll. Die Unvollkommenheiten im natürlichen Thätigsein der Vernunft bestanden darin, daß die Liebe nicht von der Vernunft ausgeht, also nicht von ein und demselben Princip wie das Erkennen; — sodann darin, daß der Abschluß der vernünftigen Thätigkeit selber, ihr terminus, das Einzelne nämlich, nicht innerhalb ihrer selbst ist, sondern außen; also nicht in ihrer Gewalt steht; — und endlich darin, daß sie den Beweggrund zur Thätigkeit nicht in sich einschließt, sondern selben von außen, vom Willen her erwartet, dieser aber ist als auf seine Grundlage beim thatfächlichen Wollen auf die natürliche Richtung des Begehrvermögens angewiesen, so daß der betreffende Beweggrund oder Anstoß zur Thätigkeit so recht eigentlich für die Vernunft ein äußerlicher ist.

Danach bestimmt sich die Beschaffenheit des Glaubens als der allgemeinen Grundlage für jede vernünftig freie Thätigkeit. Er einigt untrennbar Vernunft und Wille; sodann macht er im Innern der Vernunft derselben ihren Gegenstand gegenwärtig, er verinnert also diesen; und schließlich stellt er voll in die Gewalt der Vernunft und des Willens den Anstoß zu deren Thätigkeit. Er macht somit den Menschen zu einem wahrhaft freien, innerlichen, selbständigen und befähigt ihn demgemäß, seine schließliche Vollenbung zu besitzen und zuvörderst, selbstthätig danach zu streben. Erläutern wir dies.

a) Warum kann im Bereiche der bloßen Natur von der Vernunft, an und für sich betrachtet, nur das „Wort“, nicht aber die Liebe oder die Neigung zu einem wirklichen, einzelnen Gute ausgehen? Weil die Vernunft immerdar, soweit sie als Vermögen geformt oder befruchtet ist, im Bereiche des Allgemeinen bleibt, im Bereiche des noch weiter Anwendbaren oder Bestimmbaren. Mag immerhin die Vernunft in sich die allgemeine Idee haben; sie erkennt damit thatfächlich noch nichts Einzelnes, bis sie von anderswoher auf das Einzelne gerichtet wird. Es geschieht dies, wie bei allen Vermögen oder Kräften eines Dinges, auf Grund der Natur; also hier auf Grund der natürlichen Hinneigung im sinnlichen Teile, da der Wille nicht von sich selbst auf Einzelnes gerichtet, sondern indifferent ist und erst auf Grund der Vernunft vom Wirklichen loszuschälen vermag die Schranken. Solche Güter nun, auf welche die natürliche Neigung des sinnlichen Teiles geht, sind immer beschränkt ihrer Natur nach. Sie können also niemals im Innern der Vernunft sich finden, deren Natur das Allgemeine, Unbeschränkte ist. Der Anstoß demnach, den etwa der Wille auf Grund solchen Gutes der Vernunft giebt, ist dieser letzteren niemals innerlich; und entsteht daraus allein ein menschlicher Akt, so wird derselbe mit dem striktesten Rechte ein „unvernünftiger, vernunftloser, d. h. jener vernünftigen Richtschnur ermangelnder“ genannt, die er kraft der Natur haben sollte. Denn eben eine Kraft der Natur im Menschen ist die Vernunft; und sonach weist eben die Natur im Menschen diesen an, nicht im Beschränkten den ersten Anstoß zum Thätigsein und deshalb auch nicht den letzten Endzweck zu suchen. Folgt trotzdem die Thätigkeit diesem Anstoße von seiten der beschränkten Güter als dem ersten und hält sie daran fest wie am Endzwecke; so ist dies ebensogut Unvernunft wie Unnatur.

Die Natur selbst zeigt, ihr selber unbewußt zwar, aber auf der höchsten Spitze ihrer Entwicklung, mit aller Macht auf den Glauben als dem Bande, welches allein Vernunft und Wille einigen und den Anstoß vom Willen aus wahrhaft zu einem für die Vernunft innerlichen machen kann. Denn der Glaube ist eine über die Natur erhabene, einigende Kraft (*ὑπερκόσμιος, ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν ἔνωσιν*). Er kommt unmittelbar vom rein Thatsächlichen, das in seiner Allgemeinheit Einzelsein, dessen allgemeines Wesen thatsächliche Wirklichkeit ist; und wird von da aus der Wille in Bewegung gesetzt, so kommt der Anstoß vom Allgute und ist somit für die Vernunft etwas Innerliches, weil, der Natur der Vernunft angemessen, etwas Allumfassendes. Zum Wesen des Glaubens gehört also, daß der erste Anstoß zum Akte des Glaubens vom Willen ausgehe und innerhalb der Vernunft bleibe. Es ist dies nicht Liebe. Aber dieser Anstoß schließt in sich ein die Richtung auf ein ganz bestimmtes Einzelgut, nämlich auf das für sich bestehende Allgut und deshalb ist der Glaubensakt immer etwas Übernatürliches, da von Natur die Vernunft niemals die Richtung auf ein Einzelnes einschließt, sondern nur das endlos Allgemeine.

Folgt nun die Thätigkeit der Vernunft dieser Richtung, so geht aus ihr, weil der Anstoß vom Willen her ihr innerlich ist, die Liebe im Willen aus; und damit ist die Trennung des Willens von der Vernunft, wie sie von Natur gegeben war, für das zweckgemäße Wirken überwunden und macht der Einheit Platz. Folgt die Vernunft nicht diesem Anstoße in ihrer weiteren Thätigkeit — und sie kann dies, so lange sie der Natur angehört und somit von Natur an keinerlei einzelnes Gut gebunden ist —; so fällt sie ab von der in ihr selbst befindlichen Richtschnur und steht danach im Gegensatze zu sich selber. Im ersten Falle, wo die Liebe von ihr ausgeht und sie in der Weise eines festen, dauernden Zustandes mit dem Allgute und der Zweckvollendung verbindet, ist es der „geformte Glaube“, *fides formata*, der da nämlich seine bestimmende Form erhalten durch die Beziehung zum vollendenden Endzweck. Im zweiten Falle bleibt der Glaube seinem inneren Wesen nach. Aber er ermangelt der ihm gebührenden Form; die Liebe geht nicht von ihm aus; es ist *fides informis*. So bleiben die Steine etwa Steine, wenn sie auch nicht durch die Form des Hauses vollendet sind. Inwiefern bleibt nun der Glaube wirklich Glaube? Dies wird beantwortet durch die Entfernung der an zweiter Stelle genannten Unvollkommenheit der natürlichen Vernunft.

β) Der Glaube macht, daß der Gegenstand der Vernunft, soweit er den einzelnen thatsächlichen Vernunftakt abschließt, also ihr terminus ist, innerhalb der Vernunft sich findet. Wir wissen ja, daß bei der Vernunft wie auch bei den Sinnen unterschieden wird das Einzelbeing, welches genannt wird, wie z. B. dieser Stein da, vom (formalen) Gesichtspunkte, unter dem es erlannt wird; wie der einzelne Stein von der Vernunft nicht aufgefaßt wird, insoweit er klein, groß, farbig, farblos zc. ist, sondern insoweit er die allgemeine Wesensform „Stein“ in sich einschließt und damit eine ganz bestimmte Gattungsstufe einnimmt. Es wird da unterschieden das *medium quod* vom *medium quo*, der thatsächliche Erkenntnisakt von der ihn innerlich formenden allgemeinen Idee.

Im Bereiche des Natürlichen ist nun der Gegenstand das einzelne Wirklichsein, der einzelne Stein z. B., wie dieses Wirklichsein dem Stoffe angehört und somit ein Nicht-das-Anderesein vielmehr ist wie Sein. Denn es gehört dem Stoffe nicht an als eigen, da im Wesen des

Stoffes dafür kein Grund sich findet. Gerade der Gesichtspunkt, unter dem die natürliche Vernunft erkennt, oder die formale Idee zeigt dies; denn die Erkenntnisform, nach deren Maßgabe erkannt wird, schließt solches Wirklichsein ganz positiv aus; es würde ja dann z. B. wie das Schwarze von Natur das Weiße im wirklichen Sein ausschließt, dies auch in der Vernunft der Fall sein müssen und so mit dem Schwarzen nicht zugleich das Weiße verstanden werden können; was ganz ebenso von allen Gegensätzen gilt. Und sonach bleibt der terminus des direkten natürlichen Vernunfterkennens immer und durchaus außerhalb der Vernunft.

Der Glaube aber macht, insofern er innerhalb der Vernunft waltet, gottähnlicher; er verinnert mehr und mehr den bekannten Einzelgegenstand. Denn der (formale) Gesichtspunkt, unter dem erkannt wird, ist bei ihm die ewige Wahrheit, nämlich das göttliche Wesen, insofern gerade es einzelne Tatsächlichkeit ist. Es kann also als gekannter Gegenstand nur bestehen das Wirkliche, insofern es wahrhaft wirklich, d. h. im Willen Gottes begründet ist. Gott im Innern der Vernunft als Wahrheit ist die Form, unter welcher der Glaube erkennt. Gott als waltend und leitend alles Einzelne kraft seiner reinsten Tatsächlichkeit, ist der Gegenstand, welchen der Glaube vorstellt im Innern der Vernunft selbst. Was wir materielle Glaubenswahrheiten nennen und als Gegenstand des Glaubens bezeichnen, sind gerade jene Sätze, welche uns vorstellen und darüber erleuchten, wie Gott Alles unter seiner Vorsehung im einzelnen zusammenhält. Deshalb sagt Paulus: „Der zu Gott tritt, muß glauben, daß Gott ist;“ das ist der formale Gesichtspunkt des Glaubens, der Grund, weshalb wir glauben — „und daß Er denen, die Ihn suchen, Belohner ist;“ das ist der Gegenstand des Glaubens in uns.

Ist unsere Vernunft geformt von der Erkenntnisform „Gold“, so weiß sie überall das Gold zu erkennen; hat sie als leitenden Gesichtspunkt die Idee, welche dem Wesen „Löwe“ entspricht, so beherrscht sie damit alle Einzelheiten des Löwen. Das sind jedoch immer enge beschränkte Gesichtspunkte; und sie bleiben enge und beschränkt, so lange der Bereich der Natur betrachtet wird. Der Glaube überschreitet die Natur. Er ist der Beginn jenes Strahles, von dem oben Dionysius gesprochen. Er eint alle Natur mit dem Menschen, im Menschen die Sinne mit dem Willen, den Willen mit der Vernunft. Weit macht er die Schöpfung; denn Alles zeigt er unter dem formal leitenden Gesichtspunkte der reinsten Wahrheit, die zugleich dem Wesen nach Wirklichkeit ist und das feste, dauernde Urprincip, der zuverlässige, nicht wechselnde einig Grund alles Wirklichen.

„Der Glaube ist,“ so Paulus (Hebr. 11.), „die Substanz der zu hoffenden Dinge, der Beweis dessen, was nicht erscheint.“ Denn in ihm fängt an die ganze Natur Festigkeit zu erhalten; nicht nur im inneren Wesen, also im Vermögen für das Sein, sondern auch in ihrer Wirklichkeit. Gott wird im Glauben hier geschaut als die Substanz für Alles das, was wir hoffen. Denn von Ihm fließt Festigkeit; in Ihm haben die Dinge Festigkeit; auf Ihn zeigen sie unverrückbar in all ihrem Wechsel als auf den Grund aller Herrlichkeit, die wir hoffen.

γ) Der Glaube macht uns zudem selbständig mit Rücksicht auf den Beweggrund zum Handeln. Denn er wird uns, wie Dionysius oben bemerkte, gegeben gemäß der Beschaffenheit unserer Natur; unter der Hülle des Sichtbaren ist er verborgen. Das fleischgewordene Wort ist „der Urheber des Glaubens“. Und die sichtbare Kirche setzt das Werk des

fleischgewordenen Wortes fort, indem sie uns im Worte der Predigt und der Lehre sowie in den sichtbaren Sakramenten den Glauben überliefert und unserer Natur entsprechend vorlegt. Damit hebt der Glaube die dritte Unvollkommenheit auf, in welche die Vernunft am Ende all ihrer Thätigkeit mündet. Sie hat den Beweggrund, den ersten Anstoß zum tatsächlichen Erkennen, also zu ihrem Thätigsein, nicht innerhalb ihrer selbst. Derselbe liegt in der Natur des sinnlichen Teiles, mit dem die Vernunft in natürlicher Verbindung steht. Da liegt die positive Grundlage für alle einzelne Thätigkeit im Menschen: im Talente für etwas Besonderes, in der Hauptneigung zu etwas Besonderem.

„Durch seinen (sichtbaren) Tod ist Jesus der Vollender aller Kreatur geworden.“ Auf dem Tode baut sich sein Hohepriestertum auf, kraft dessen Jesus die sichtbare Welt mit dem Ewigen verbindet und dadurch vollendet. „Du bist der Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech.“ „Und weil Er in Ewigkeit bleibt, hat Er empfangen ein ewig andauerndes Priestertum.“ Der „Urheber unseres Glaubens“ nimmt nichts fort von unserer Natur; aber er macht dieselbe in seinem Tode selbständig. Die Neigung der Natur bleibt, aber sie wird innerlich; sie verliert ihr unvernünftiges Vorkalten. Sie wird verbunden durch den Tod Jesu mit der göttlichen ewigen Vernunft und diese unterwirft sie in uns der Stimme des Glaubens, auf daß so Alles, Sichtbares und Unsichtbares, indem es seine Dhnmacht vor dem „Vater des Lichtes“ bekennet, von Ihm neues, höheres, einiges Leben erhalte und sich zuwende der Spitze aller Wirklichkeit, dem Urquell alles Seins und ein wahres Bild, auch im Thätigsein und nicht bloß im Vermögen, darstelle der lebenspendenden Dreieinigkeit.

Es erscheint daraus bereits, wie der Glaube gerade so weit ist wie der letzte Endzweck und somit notwendig auf denselben gerichtet ist.

## Nr. 123.

### Der Glaube und der letzte Endzweck.

a) Der letzte Endzweck an sich betrachtet. Der Areopagite hatte im Beginne des ersten Kapitels zu den Worten des Apostel Jakobus, die sich auch in dessen katholischem Briefe finden, hinzugefügt: „Zudem aber führt der Vater des Lichtes das von Ihm ausgehende mannigfache Gute wieder zurück zum Einen und wendet es zu jener Einfachheit, die zu Gott (gottähnlich) macht — θεοποιὸν ἀπλότητα.“

Damit enthält der Gründer der wissenschaftlichen Theologie das Grund- und Hauptprincip für die christliche Moral oder besser für die Tugendlehre überhaupt; denn es giebt keine andere Moral, und kann keine andere geben wie die christliche, da es nur einen einzigen letzten Endzweck für die Vernunft geben kann: die selige Anschauung. Die alten Philosophen vor Christo waren weit vorgebrungen in der geordneten Aufstellung allgemeiner abstrakter Moralprincipien und in der Unterordnung der menschlichen Tugenden unter dieselben. Wir haben gesehen in der zweiten Abtheilung des zweiten Teiles, wie Thomas überall den Aristoteles, Plato, Cicero und andere als maßgebende Autoren anführt. Es ist dies die von der Natur zugänglich gemachte Seite der Moral. Diese Seite zeigt mit Hilfe solcher abstrakten, grundlegenden Principien, wie durchaus offen die Natur ist, um

zu dienen dem letzten Endzweck des Menschen. Es werden da die verschiedenen Tugenden erwogen, insofern die Natur sich bereit zeigt, vermittelst derselben der Richtschnur der Vernunft zu folgen. Die vielfache Mannigfaltigkeit (nach Dionysius) in den äußeren Kreaturen, in den inneren Kräften und Zuständen tritt unter diesen Principien zusammen, um ein einziges großes, endloses Vermögen zu bilden, das da thätig sei unter der bestimmenden Kraft des Endzweckes, der Endvollendung.

Bleibt die Moral bei solchen allgemeinen abstrakten Principien stehen, so ist sie keine christliche. Es fehlt ihr das, was der Moral der alten Philosophen mangelte: die wirksame Kraft, Tugenden zu üben. Die Tugenden münden da ins Endlose; wie wir uns ja erinnern, daß Aristoteles offen festgesetzt hat, man kenne die innere Natur unseres letzten Endzweckes nicht, „vielleicht sei derselbe die Betrachtung der Wahrheit.“

Wir dürfen in der Moral nicht stehen bleiben bei allgemeinen Principien und dann sagen: „Nun, Mensch, es ist rein dir überlassen, im einzelnen diese Principien anzuwenden;“ oder vielleicht zum Überflusse einige Fingerzeige geben für die Lösung einzelner Fälle. Wir dürfen nicht das specifisch Christliche wie eine äußerliche Zuthat erscheinen lassen, indem wir einige Sätze in die Moral hineinschreiben über den heiligen Glauben, die Hoffnung, die Liebe, was keinen innerlichen Zusammenhang hat mit dem Übrigen und ebensogut, ja mit Rücksicht auf das Verständnis des Ganzen besser, fortbleiben konnte. Deshalb hat Gott die Vielheit der Kreaturen von Sich ausgehen lassen, damit Er sie in seiner eigenen Einfachheit vollende; genauer, damit Er offenbare, wie Er, der Vater, Alles in Sich, in der reinen Wirklichkeit zusammenhalte (*ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῶν Πατρὸς ἐνότητα*).

Es ist ein in die Moral von der Dogmatik übergegangener Grundfehler, wenn man die Natur neben die Gnade, einen übernatürlichen Zweck neben den natürlichen stellt. Man verwirrt dann Beides, anstatt die Natur zu bethätigen durch die Gnade und ihre einzige endgültige Vollendung zu sehen im übernatürlichen letzten Endziele. Nur in der Einheit allein kann die Natur der Vernunft und durch die Vernunft alle Natur die Vollendung finden, hebt mit Recht der Areopagite hervor: in der Einheit, welche Alles umfaßt, weil sie von Allem die Wirklichkeit in sich enthält, wie das Feuer für alles Gewärmte die Wärme in sich enthält. In der That! Nur ein Gut kann für die Natur Vollendung sein; und der Wesenscharakter eines Gutes ist, etwas Einzelnes, Thatständliches zu sein. Nicht was selber nur vermögend ist, kann die Vollendung geben; bedarf es doch deren für sich selbst. Da aber die Vernunft es mit sich bringt von Natur aus, auf Alles sich dem Vermögen nach zu erstrecken, ein allgemeines Vermögen zu sein, welches dem inneren Wesen der Dinge zugewandt ist, so kann ihre Vollendung nur da sein, wo Thatständlichkeit dem inneren Wesen nach ist.

Die alten Philosophen konnten eine solche Einsfülle nicht auffassen, wie Thomas des öfteren hervorhebt; und deshalb kannten sie weder eine Schöpfung aus Nichts noch die Natur des letzten Endzweckes. Uns aber hat sich diese reinste Thatständlichkeit wie sie drei Personen abgrenzen von allem bloßen Vermögen, dem Wesen des Geschöpflichen, geoffenbart; und deshalb tritt für uns an die Spitze der Moral das thatsächlich vollendende Princip. Dieses vervollständigt die allgemeinen Grundprincipien, die von der Natur geboten werden, wie die Bethätigung das Vermögen, der Bildhauer den Marmor vervollständigt und wie das Licht die Gegenstände zu thatsächlich

sichtbaren macht. Es giebt die Kraft, Tugenden wirklich zu üben; und ist nach dieser Seite das Grundprincip der Moral: ein Grundprincip, nach welchem die Natur, sich unbewußt in ihrer reinen Bestimmbarkeit, von der Vernunft aus die Arme ausstreckt, welches sie aber nicht finden kann — *expandi manus meas ad te, anima mea sicut terra sine aqua tibi*; — ein Grundprincip, welches wohl der Natur entspricht und allein für sie die Möglichkeit begründet, endgültig vollendet zu werden, welches aber, eben als solche Kraft für alle Vollendung, gar nicht von der Natur kommen kann. Vielmehr muß es als rein bestimmend und zwar als alle Möglichkeit bestimmend von einem Einzelnen herkommen, der reine, ganz wesentlich, Kraft und damit als Einzelnr das Allgüt ist.

Wird diese Kraft also in Beziehung gebracht zur Vollendung der Natur, so möchte man sie „natürlich“ nennen wie nichts Anderes; denn wie die ganze Natur bis in ihre tiefsten Tiefen hinein nach endgültiger Vollendung verlangt, nach endlosem Guten, nach allem Guten (*bonum commune*); so tritt diese vollendende Kraft tiefer ein in die Natur wie alle anderen Kräfte oder Zustände, Alles belebend, bestimmend, aufrichtend zum letzten Zwecke hin. Wird aber diese selbe Kraft in Beziehung gesetzt zu dem, der sie verleiht, so ist sie hoch über alles Können der Natur hinaus, allein abhängig von dem einigen Einzigen, der thatsächlich das vollendende Allgüt ist; und wird so mit vollem Rechte als übernatürlich gekennzeichnet.

Das erste Unterpfand im Menschen selbst nun für die reine Wirksamkeit der Gnadenkraft ist der Glaube. Wie deshalb die natürliche Vernunft die Richtschnur ist für die Substanz des Menschen im Bereiche der Natur; so wird mit Recht der Glaube, der die Vernunft mit Rücksicht auf den letzten Endzweck erleuchtet, als Substanz, als Grundlage bezeichnet für das übernatürliche Leben. In ihm beginnt die auf den Zweck gerichtete Thätigkeit des Menschen. Und wie die Natur zeigt auf das *bonum commune*, nämlich dem Willen es mitteilt, daß dieser notwendig oder von Natur aus das in den Dingen erstrebe, was ihm die Vernunft als den Charakter des Guten tragend (ob dies ein Schein- oder ein wahres Gut sei, darauf kommt es hier nicht an) vorlegt; — so zeigt die Vernunft unter dem Lichte des Glaubens auf jenes einzelne Gut, wo alles Gute dem Wesen nach, in reinsten Thatsächlichkeit, sich findet; und unter diesem Lichte, von diesem Lichte geführt, kann der Wille nicht fehlgehen. Er kann sich, weil die Natur ihm bleibt, diesem Lichte entziehen; aber ihm folgen und nicht den letzten Zweck erreichen, — das kann er nicht. Der Glaube legt es zuerst in die Gewalt des Willens, daß dieser nunmehr kraft eigener Thätigkeit die Vollendung für den ganzen Menschen erreichen kann; er macht den Willen zum Herrn und Meister über den letzten Endzweck, nicht freilich daß dieser bestimmte Endzweck es sei oder nicht — das ist von vornherein bestimmt, daß der Mensch in nichts ruhen kann wie in seinem Gott, — aber daß er die Mittel erwählen kann oder nicht, welche zum Besitze des erwähnten Zweckes führen.

Und diese Mittel sind so weit wie die sichtbare Schöpfung, so weit wie die Engelwelt, so weit wie die zweite Person in der Gottheit, die da Fleisch angenommen, so weit wie die Gnade als Teilnahme an der Natur Gottes. Der Glaube erweitert den Blick des Geistes dermaßen, daß Alles, was von Natur nur Hinderniß sein konnte, unter dem Glaubenslichte ein machtvolles Werkzeug wird zur Vollendung hin. „Weber Tod noch Leben,“

kräft der Apostel aus (Röm. 8.), „weder Engel noch Fürstentümer noch Kräfte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Stärke noch Höhe noch Tiefe, keine Kreatur kann uns trennen von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserem Herrn.“ Und noch kürzer und schlagender: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“

Der Glaube ist das tiefste und weit voran an der Spitze stehende Grundprincip der christlichen Moral, will sagen aller Thätigkeit, die zum Zwecke führt. Denn er ist der Anfang jener Kraft, welche alle sonstigen Tugenden in uns erst bethätigt und zu wahrhaftigen, der Endvollendung zugewandten Tugenden macht. Der Glaube vollendet die Vernunft; die Hoffnung und Liebe, die von ihm ausfließen, den Willen. Da ist in uns die positive Möglichkeit gegeben, nun nach allen Seiten, nach den verschiedensten Tugenden hin, zweckgemäß d. h. in verdienstlicher Weise thätig zu sein. Der Mensch behält seine sichtbare Natur, er kann abfallen vom Lichte des Glaubens; denn unter der Hülle des Sichtbaren leuchtet der Glaube. Der Mensch kann an dieser Hülle sich ärgern, er kann andere Einzelgüter für seinen Endzweck nehmen. Fällt er aber vom Lichte des Glaubens ab, so zerstört er damit das Fundament und den reich fließenden Grundquell aller Tugenden, soweit diese dem letzten Endzwecke dienen: „Ohne den Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen,“ ruft deshalb Paulus aus.

b) Aus diesem vornehmsten Princip der Moral, welches unmittelbar vom letzten Endzwecke sich ableitet als der Richtschnur für alle Thätigkeit, ergeben sich von selbst die Beziehungen zu den Mitteln, mit denen der Endzweck erreicht werden soll. Der Glaube ist die Versöhnung zwischen Gesetz und Freiheit. Er verleiht den Handlungen, die von ihm ausgehen und soweit sie von ihm ausgehen, Freiheit von allen Schranken. Denn er offenbart die bestimmende Kraft jenes Gutes, welches in seinem Wesen selber den Grund davon enthält, daß es völlig schrankenlos ist; und will eben deshalb den Menschen von Schranken befreien, weil nur so, nur wenn der Geist nicht beengt ist, dieses Gut geschaut und somit die Endvollendung erreicht werden kann.

Mit diesem Grundprincip also tritt in den ersten Beginn bereits aller menschlichen Tugendthätigkeit ein die wahre Freiheit; d. h. der Mensch schließt in sich ein, nicht mehr einen irgend welchen noch weiter bestimmbaran Grund für seine Thätigkeit sondern den ersten, endgültig maßgebenden Grund, kraft dessen er selber sich bestimmt zum zweckgemäßen Handeln. Und besteht das Gute in der rein natürlichen Thätigkeit des Menschen darin, daß diese nicht an ein vergängliches Gut im einzelnen Falle wie an einem letzten Zwecke sich entscheidend anschließt, sondern möglich bleibt, weiter bestimmt zu werden; — so besteht das Gute für die dem Glauben folgende Thätigkeit darin, daß diese an den letzten wahren Endzweck sich thatsächlich anschließt und somit, gerade durch die Verbindung mit der Freiheit und Selbständigkeit dem Wesen nach, nun selber wahrhaft frei und selbständig nach außen hin, in reinsten Innerlichkeit dasteht.

Danach verleihen auch die Gesetze überhaupt in der Moral in demselben Maße Freiheit und Selbständigkeit als sie unmittelbarer oder mittelbarer aus dem ersten Gesetze, dem des Glaubens, fließen und mit demselben mehr oder minder gleichbedeutend sind. Diese Herrlichkeit des Glaubens betrachtete der Psalmist, da er ausrief: „Herrlichen hast Du meine Fesseln: Dir will ich opfern ein Opfer des Lobes.“ Das sind Opfer,

welche der Geist in aller Freude bringt, wenn er vom Lichte des Glaubens durchglüht ist; Opfer, von denen der Apostel sagt: „Einen freudigen Geber hat Gott lieb;“ Opfer, die Leib und Leben kosten können, in denen aber der Geist jubelt nach dem Beispiele des königlichen Propheten (Ps. 118.): „Schwäche überkam mich und hielt mich fest: für die Sünder, die Dein Gesetz verlassen. Ein Freudengesang sind mir geworden Deine Rechtfertigungen: und Dein Gesetz habe ich beobachtet.“

Soll die christliche Tugendlehre anstatt Angst und Furcht sichere Freude und selbständige Freiheit im Herzen verbreiten; o, dann wägen wir nicht ängstlich ab, wo unsere Freiheit beginnt und die Gottes endet; dann seien wir nicht so bemüht, sorgsam die Grenzen zu behüten zwischen dem Gesetze Gottes und der menschlichen Freiheit. Werfen wir diese Sorge von uns; sie ist völlig unnütz. Zwischen menschlichem Gesetze und der menschlichen Freiheit kann ein Gegensatz existieren. Aber das Gesetz Gottes ist wesentlich die Quelle der Freiheit; und je mehr es einfließt in das Herz, desto freier und freudiger wird dieses. Trauen wir dem gottbegeisterten Psalmisten, der es erfahren hat, wie eben die Sünde Knechtschaft, Fessel ist, weil sie vom Gesetze Gottes abweicht, und der deshalb, nachdem er diese Kenntnis so schwer erlauft, sich ganz dem Lichte Gottes überließ und aus ihm reinste Freude und Freiheit schöpfte. Denn das ist eigen dem Gesetze des Glaubens, daß es nicht bloß eine abstrakte Freiheit verleiht, sondern Kraft, unendliche Kraft, um nicht nur den Weg des Gesetzes Gottes zu gehen, sondern ihn unter Jubeln und Singen zu gehen; um sich zu sehnen nach immer neuer Offenbarung des göttlichen Willens. Diese Sehnsucht ließ dem heiligen Sänger nicht Ruhe in der Nacht; so sehr hatte sie sich seinem Geiste bemächtigt: „Mitten in der Nacht habe ich Deines Namens gedacht: am Orte meiner Pilgerschaft, o Herr: und ich habe behütet Dein Gesetz.“

Schauen wir nun, wie die unbefleckte Empfängnis Maria an dieses Gesetz fesselte und Friede und Freude deshalb in ihrem Herzen verbreitete.

#### Nr. 124.

### Die unbefleckte Empfängnis und die Grundlage für das menschliche Wirken.

„Siehe uns, o unbefleckte Jungfrau, hinter Dir werden wir laufen nach dem Wohlgeruche Deiner heiligen Salbungen.“

Jetzt leuchtet uns mehr ein das Geheimnis, welches die Verbindung bildet zwischen diesem Ziehen im Anfange und zwischen dem Laufen nachher. Die Kraft des lebendigen Glaubens wird uns da in Maria geschildert. Je näher wir ihr nahesteht, desto fleckenloser werden wir sein; und einen desto höheren Grad wird in uns die Kraft einnehmen, welche uns gewährt, daß wir in Freuden laufen auf dem Wege der Tugenden.

„Durch den Glauben hat Er die Herzen gereinigt,“ rief Petrus aus, als er im Apostelkonzil die Gleichstellung der aus den Juden und der aus den Heiden zum Christentume belehrten dogmatisch erklärte. Maria war vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die Unbefleckte, weil die Tugend des Glaubens vom ersten Augenblicke an sie ganz und durchaus beherrschte. Das Wort des Herrn allein war ihr Leitstern. Deshalb war auch dieses

Wort wie unwillkürlich auf ihren Lippen als sie das Schicksal des Erdkreises entschied: „Ich bin eine Magd des Herrn; es geschehe mir nach Deinem Worte.“ Damit hatte Maria, die Unbefleckte, die Welt unter den Glauben gebeugt oder vielmehr auf das Fundament des Glaubens gehoben. Der Glaube hatte in der unbefleckten Empfängnis ihr Herz beherrscht, daß dieses ganz und gar gereinigt ward; — der Glaube hat ihr die Demut mitgeteilt, in der sie dem Worte des Herrn, wie der Engel es ausgesprochen, sich unterwarf. „Die Magd des Herrn“ ward Mutter desjenigen, „der da Knechtsgestalt annahm und uns in Allem gleich ward, die Sünde angenommen.“

Von ihrer unbefleckten Reinheit sagt Epiphanius (haer. 78.) das berühmte Wort: „Wer hat jemals oder in welchem Jahrhunderte hat jemand gewagt, den Namen Marias auszusprechen und, danach gefragt, nicht sogleich hinzugefügt den Namen: Jungfrau! Nicht Anderes scheint der Name Maria zu bedeuten wie der Name Jungfrau. Da besteht keine Änderung, sondern unbefleckt ist sie verblieben.“ Und wie diese Reinheit auch von der Muttergotteswürde nicht getrübt worden ist, brücht das Konzil von Ephesus aus: „Weber verdirbt das Wort unseres Geistes, wenn es geboren wird, die Vernunft, noch hat Gott, das ewige Wort, da Er seine menschliche Substanz nach freier Wahl aus Maria der Jungfrau nahm, verborgen die reinste Jungfräulichkeit“ (Neque nostrum verbum cum paritur corrumpit mentem; neque Deus Verbum substantialem eligens perimit Virginitatem).

Der Glaube hatte in so hohem Grade das Herz der Jungfrau von Anfang an durchdrungen und an Gott geheftet, daß Elisabeth ihre heilige Base selig preisen konnte ob ihres Glaubens: „Selig bist Du, weil Du geglaubt hast.“ Was will denn der Mensch mehr wie selig sein. Alle Ruhe, alle Freude, alles Glück ist eingeschlossen in diesem Worte: Seligkeit. „Beatitudo“ nennt die lateinische Sprache die Seligkeit, nämlich weil sie macht, daß man es gut, unbeschränktermaßen gut hat; daß nach allen Seiten Wohl und Glück im Herzen überfließen. „Seligkeit“ sagt die deutsche Sprache; weil da die Seele ihr volles, unbeschreiblich reiches Leben findet, wie sie giebt das Leben selbst dem Leibe. Aus dem Glauben quillt keine Mühe; Seligkeit vielmehr, heller Jubelgesang quillt aus ihm; denn er ist der ewig freud erfüllte Lichtstrahl selber, dessen Glanz zu uns gelangt, um uns zu einen, zu befreien, zu verinnern.

„Meine Seele hat gehaftet am Boden.“ Das ist die Last; daher kommt die Mühe und Pein, daß wir nämlich am Boden haften auf Grund der Erbsünde und auf Grund der eigenen Sünden. Wir haben die Gaben Gottes verkehrt und nun peinigen sie uns vielmehr als daß sie uns trösten. Die Vernunft formt sich zu Gewissensbissen; der Wille wird desto härter, je stärker sein natürlicher Hang zum Guten ist, je mehr er hungert nach Gut. Das Auge wird ein Einfahrtsthor für Versuchungen, die Einbildungskraft ein Schauplatz, wo ungezähmte Sinnenbilder sich tummeln, die das Gedächtnis festhält; alle Sinne werden ebenso viele Kräfte, welche das innere Feuer immer wieder entzünden, sobald es zu erlöschen droht.

Welche Kraft des Glaubens! In Maria ward diese ganze, in Adam zur Sünde, zum Zwiespalt im Innern, zur Knechtschaft nach außen hingeneigte Natur trotz dieser Last niemals von Gott getrennt. Vielmehr entfaltete da die Tugend des Glaubens eine desto umfassendere Wirksamkeit, glänzte um so leuchtender, je größer die Last war, die überwunden werden mußte. Welchen Trost haben wir doch in Maria bei diesem ersten Grund-

princip des christlichen verdienstvollen Lebens. Hat in Maria der Glaube solchen Triumph gefeiert und so seine Kraft offenbart über die ganze tief gebeugte Natur, daß diese im Augenblicke aufgerichtet ward zu Gott; — er that dies in Maria nur zu unseren Gunsten, daß wir nämlich teilnehmen an diesem Siege, daß wir aus dem Vertrauen zu Maria Sieg und Heil schöpfen, daß wir unsere Seligkeit, unseren Frieden, unsere Freiheit finden im Glauben, nicht fürchten sondern frohlocken, nicht zitternd zu Boden schauen sondern frei den Blick in die Höhe erheben, in Maria unsere Fesseln abschütteln; denn sie führt uns zum wahren Befreier der Seelen, zu ihrem Sohne unserem Herrn Jesus Christus. Sie zeigt uns so genau den Weg! Der Psalmist hatte schon diesen Weg geschaut. Gebeugt zu Boden von der Last der Knechtschaft, welche die Sünden aufgelegt, hatte er ausgerufen: „Am Boden hastet meine Seele.“ Und wie soll sie vom Boden, an dem sie klebt, aufstehen und den Weg finden, um die Ketten der Knechtschaft, die Last des Sündenelends abzuschütteln? Am Boden selbst sieht diese erleuchtete Seele den gesuchten Weg. „Führe mich hinauf den ewigen Weg,“ hatte er ein andermal gefleht. Schämen wir uns nicht in unser Elend tief hinabzusteigen. Wenden wir uns nicht ab vom Tode. Christus, „der Urheber des Glaubens“ hat ihn geheiligt. Wenden wir uns nicht verzweifelnd ab von dem Giste, das die Geburt in unsere Seele senkt von Adam her. So groß selbst diese Last sein mag, so tief sie demütigen und den Blick zu Boden ziehen mag von der Natur aus; — der Glaube hat aber sie triumphiert in Maria. Der Glaube leuchtet hindurch und läßt nur um so inniger stehen: „Belebe mich nach Deinem Worte.“

Dieses, das „väterliche Wort“, wie Dionysius es nennt, hat reiches übernatürliches Leben gegeben der Jungfrau im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis. Und nichts konnte mehr die unbeschränkte Nacht bezeugen, welche dieses Wort in Maria ausübte, wie der Ausruf, den sie nach den befehlendsten und herrlichsten Versicherungen von Seiten des Engels that: „Mir geschehe nach seinem Worte.“ Wovon das Herz voll ist, von dem läuft der Mund über. So reiche Freude hatte Maria am Worte des Glaubens gefunden, so viel Seligkeit und Leben aus ihm geschöpft, daß sie in keiner anderen Weise den Vorschlag des Engels anzunehmen mußte als im Anschlusse und im Vertrauen auf dieses Wort.

Lebe nur, o Christ, nach diesem Worte des Glaubens und du wirst nicht betrübt, sondern erfreut werden. Versuche es nur einmal wirklich, in deinen Versuchungen, in deinen Trübsalen, in allen deinen Beängstigungen dein Leben zu suchen in diesem Worte; und du wirst bald erkennen, was von dir kommt und was du von Gott zu erwarten hast: „Meine Wege habe ich ausgesprochen und Du hast mich erhört: lehre mir Deine Rechtfertigungen.“ Das Gebet folgt zu allererst dem Worte des Glaubens; denn der Mensch erkennt im Glauben die Wege seiner Ohnmacht, die Wege seiner Bosheit, die Wege seiner Unkenntnis. „Wie Schuppen fiel es von den Augen des Saulus,“ als dieses Wort in seinem Innern aufleuchtete; heitere Helle verbreitete sich in diesem vom Unglauben umnachteten Herzen und es gingen fort die Geister der Finsternis. Die Vernunft wird zu allererst erleuchtet durch den Glauben. Deshalb fährt der heilige Sänger fort:

„Den Weg Deiner Rechtfertigungen zeige mir: und ich werde mich üben in dem Wunderbaren, was von Dir ausgeht.“ Nicht ist das ein trodenes, unfruchtbares Licht, mit dem der Glaube die Vernunft

durchleuchtet; Thätigkeit, auf den Zweck gerichtete Thätigkeit geht von ihm aus. Der Mensch sammelt in diesem Lichte die im Nichts zerstreuten Kreaturen und bringt sie in heiliger Einheit Gott, dem Urquell alles Lichtes, dar. Wie mag Maria sich „geübt haben in den Wunderthaten Gottes,“ in dem an ihr selbst vollzogenen Wunderbaren. Alles, was Herrliches in ihr war, schrieb sie ja Gott zu; für Alles dankte sie Gott; sie war vor ihren eigenen Augen „die Magd, welche sieht auf den Wink des Herrn;“ das Wort des Herrn war für sie immer die allein leitende Richtschnur. Eine solche, im Glauben geübte Seele stirbt ab den Einflüssen des Irdischen; wie eine schlafende berührt sie der Glanz des Goldes, der Rausch von Festlichkeiten, das Wort der Schmeichelei oder des Reibes, Verachtung und Ehre: „In Schlaf gesunken ist meine Seele vor Ekel des Herrn; befestige mich in Deinen Worten.“ Nur Eines will sie, nur nach Einem sehnt sie sich, daß „sie wohne in den Vorhöfen des Höchsten“, daß die Hütten Gottes ihre Zufluchtsstätten seien. Furcht hat sie nur vor einer einzigen Gefahr, daß der Herr sie verlasse und sie wieder zurückfinke in das Elend der Sünde: „Den Weg der Ungerechtigkeit halte fern von mir: und von Deinem Geleze aus erbarme Dich meiner.“

Und eben weil sie nur davor Furcht hat, eben weil Gott allein ihre Sehnsucht ist; deshalb ist sie sicher, daß sie nicht zurückfällt in Sünden. Das Erbarmen Gottes, also die Quelle alles Guten fließt ja aus dem Worte des Ewigen, aus dem Geleze der unverrückbaren Weisheit. Eine heilige Selbstständigkeit breitet sich aus in dieser Seele; nie gefühlte Sicherheit durchglüht sie, daß Gott ihr Gut sei und Gott allein ihre Ruhe; die Last fängt an zu schwinden, frei fängt die Seele an, den Weg des göttlichen Gelezes zu wandeln: „Den Weg der Wahrheit habe ich frei erwählt: Deine Ratschlüsse habe ich nicht vergeffen.“ Und anstatt am Boden zu kleben, gebeugt durch die unsagbare Last des Sündenelends, richtet sie sich auf und hängt den Zeugnissen Gottes an. Jene Kraft zieht sie an sich und vereinigt sie mit Gott, von der Dionysius sagt: „Von ihr geht aus jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk . . . und sie zudem führt wieder zurück mit unwiderstehlicher Festigkeit, immer sie selbst im Innern bleibend, zu der höchsten Einheit und Einfachheit das voneinander Getrennte und Geschiedene.“ „Angehangen habe ich Deinen Zeugnissen, o Herr: beschäme mich nicht.“ Welch ungeheuer langen und schwierigen Weg der Glaube zu führen vermag! Vom Hasten am Boden führt er lebenspendend, zum Gebete anregend, erleuchtend, bethätigend, befreiend, behütend, bewahrend bis zum Hasten an den Zeugnissen Gottes; von den Tiefen der Erde zu den Höhen des Himmels; vom Elende der Knechtschaft bis zur Freiheit der Kinder Gottes.

Nicht wandelt nun die Seele mehr; die Last ist von ihr genommen; die Kraft in ihr, die sie neu gewonnen, ist eine unendlich starke; wie von Adlersflügeln getragen eilt sie voran:

„Den Weg Deiner Gebote bin ich gelaufen: da Du mein Herz erweitert hast.“

Nicht zieht da mehr die Unbefledte. Nein; sie hat uns Kraft erfleht vom Herrn, heilige Glaubenskraft, daß wir nicht bloß sagen können: „Siehe uns, o Unbefledte;“ — sondern hinzufügen:

„Wir werden laufen nach dem Wohlwuste Deiner heiligen Salbungen.“

## Zweites Kapitel.

Nachdem der Areopagite im ersten Kapitel das breiteste Fundament gelegt hat, auf welchem vom Sichtbaren hinaufgestiegen werden kann zum Unsichtbaren, geht er nun auf die specielle Art und Weise ein, in welcher der Stoff dazu dient, zur Kenntniss der rein geistigen Gewalten zu gelangen.

Nr. 125.

Text des heiligen Dionysius.

a) Wie ich nun glaube, ist es an erster Stelle notwendig auseinanderzusetzen, was wir denn von dem Zwecke halten, den jede dieser heiligen Rangordnungen oder Hierarchien hat und welchen Nutzen eine jede denen gewährt, die an ihr teilnehmen. Sodann wollen wir diese himmlischen Hierarchien preisen danach wie die heiligen Schriften sie uns offenbar machen. Endlich wollen wir erläutern, unter welchen heiligen Formen und Figuren die von Gott eingegebenen Offenbarungen umschreiben die himmlischen Ehre; und wie beschaffen die Einfachheit ist, zu welcher wir durch die Vielheit solcher Gestaltungen hindurch gelangen müssen.

Denn wir müssen uns davor hüten, daß wir nicht etwa gleich der Menge der gotteslästerlichen Meinung seien, jene himmlischen und gottähnlichen Vernunftkräfte hätten viele Füße (Ezech. 1, 7.) oder mehrere Antlitze (Ezech. 1, 6.) oder sie seien gebildet wie stumpfsinnige Ochsen oder gemäß der große Wildheit atmenben Gestalt von Löwen (Ezech. 1, 1.); oder sie hätten krumme Schnäbel wie die Adler, oder sie breiteten ihre Flügel aus und seien mit Federn umkleidet (Ezech. 1, 6.) wie überhaupt die Vögel. Nehmen wir ebenso die Engel nicht für flammende Räder (Dan. 7, 9.) über dem Firmamente oder etwa für materielle Throne (Dan. 7, 9.), die dem allmächtigen Herrscher dazu dienen, daß er sich darauf niederlasse. Bilden wir uns nicht ein, die Engel seien vielfarbige Rosse (Zach. 1, 8.) oder mit goldenen Lanzen bewaffnete Heerführer (2. Makkab. 3.; Josue 5.) oder im allgemeinen etwas von dem, was die Schriften in der heiligen Absicht geformt und zusammengestellt haben, damit sie uns durch die Mannigfaltigkeit der offenbarenden Bilder und Figuren über die Engel belehrten. Denn ganz offenbar bediente sich die heilige Wissenschaft solcher wohlgemeinten poetischen Zusammenstellungen, trotzdem die Engel keinerlei Figur und sinnlich wahrnehmbare Form haben, mit Rücksicht auf uns. Auf die Art und Weise, wie wir von Natur gewohnt sind zu verstehen, gab die heilige Schrift acht und sorgte vor, daß unsere Vernunft, wie es ihrer natürlichen Beschaffenheit eigen und angemessen war, nach dem, was schon gesagt worden, zum Verständnisse des Höheren emporstiege. Deshalb finden sich in der Schrift solche, dem rein vernünftigen Verständnisse dienende Figuren.

b) Scheint nun also aus diesem Grunde es jemandem angemessen, daß Wesen, die an sich durchaus einfach sind und deshalb uns unbekannt

und unsichtbar, unserer Kenntnis zugänglich gemacht werden durch entsprechende Zusammensetzungen in der heiligen Schrift, so soll er doch wissen, daß solche bildliche Darstellungen der himmlischen Vernunftkräfte, wie sie in den heiligen Schriften sich finden, durchaus unzureichend sind, dieselben ganz und gar in ihrer Natur zu offenbaren; sie sind unähnlich und bilden, um so zu sagen, nur eine in groben Strichen gemachte Umschreibung der Namen der Engel, wie einen gewissen rohen Schatten derselben. Es giebt deren auch, die da meinen, die heiligen Schriftsteller hätten, wenn sie einmal durchaus körperlose Substanzen durch Körperliches ausdrücken und so sie gleichsam verkörpern wollten, dazu Formen und Darstellungen gebrauchen müssen, welche solchen Wesen eigens entsprechen und wo möglich ihnen verwandt sind; wir meinen, sie hätten derartige Zusammensetzungen machen und durch solche Dinge diese rein geistigen Wesen ausdrücken müssen, welche bei uns in höchstem Ansehen stehen und gewissermaßen oder nach einer bestimmten Seite hin stofflos sind und allgemeine Bedeutung haben; — und nicht hätten sie zu diesem Zwecke, nämlich um himmlische und gottähnliche, einfache Wesenheiten körperlich darzustellen, gebrauchen müssen die niedrigsten zusammengefügten Dinge auf Erden, gleichsam das gerade Gegenteil von den geistigen Substanzen. Jenes, so sagen sie, würde sowohl der Erhebung unseres Geistes von größerem Nutzen gewesen sein als auch hätte es nicht erniedrigt die überweltlichen Offenbarungen zu solchen weit von den reinen Geistern abstehenden Unähnlichkeiten; — dies aber trägt unberechtigtermaßen die Niedrigkeit und Schande hinein bis in diese gottähnlichen und mit Gott innigst verbundenen Mächte und zugleich führt eine solche Darstellungsweise in die Irre unsere Vernunft, die da haftet an solchen unheiligen Zusammensetzungen. Und es ist wohl möglich, daß so mancher glaubt, der Himmel sei angefüllt von Scharen von Löwen und Pferden und töne wieder wie von Lobgesängen vom Brüllen wilder Tiere, ganze Vogelherden seien darin unter ihren Leitern und andere Tiere und überhaupt dergleichen niedriges Stoffliche, was vielmehr zum Narrischen gehört und zu Schmutz und Leidenschaft den Sinn hindbewegt. Mit Unrecht also nehme die heilige Schrift solche grobe Unähnlichkeiten, um in unserem Geiste ein Verständnis zu wecken, welches gemäß einer gewissen Ähnlichkeit zu den reinen Geistern hinleite.

Indeß thut nach meiner Meinung das Forschen nach der Wahrheit dar, welch hochheilige Weisheit den heiligen Schriften in der sinnlichen Darstellung der himmlischen Vernunftkräfte innewohnt. Denn sie haben nach beiden Seiten hin vorgesorgt, daß weder diesen gottähnlichen Gewalten irgend eine, wie gesagt wurde, Schmach zugesügt würde, indem man sie als schwächer hinstellte wie sie sind, noch daß wir, die wir am Boden kriechen, niedrigen Bildern leidenschaftlicher Weise anhaften und so erniedrigt würden. Wer nämlich sagen würde, wegen der Schwäche unserer Natur seien Wesen, die keiner Figur fähig sind, unter Zuhilfenahme von Figuren ausgedrückt oder umschrieben worden und Wesen, welche keinen materiellen Gegenstand für ein Bild vorstellen, seien dargestellt durch Bilder; — der wäre in vollem Rechte, insofern unsere natürliche Vernunft nicht unvermittelt auf die Betrachtung des rein Geistigen sich richten kann, sondern ihr eigens angepaßter und der menschlichen Natur entsprechender Werkzeuge bedarf, vermittelt deren sie sich aufrichtet und so auf Grund von Bildern und Figuren, die sie wahrnimmt, Geistiges und Übernatürliches schaut. Und man kann hinzufügen, daß solches Vorgehen auch den heiligen Schriften, die so sehr erhabene Ge-

heimnisse bergen, im höchsten Grade zukommt, damit durch unaussprechliche und auf das Heilige gerichtete Rätsel (1. Kor. 13.) verborgen werde und unzugänglich sei für die Menge jene geheiligte und geheimnisvolle Wahrheit der überweltlichen Vernunftkräfte. Denn nicht jeder ist heilig; und nicht in allen ist Wissen, wie die Schrift sagt (1. Kor. 8.). Wenn aber trotzdem noch jemand jene fremdartigen Bildungen mißbilligen wollte und behaupten, man müßte sich schämen, daß man so niedrige und oft schmählige Gestalten mit der Darstellung von Wesen verbinde, die in Gottähnlichkeit und hoher Heiligkeit strahlen, so begnügen wir uns, zu entgegen, eine doppelte Art und Weise gäbe es, in welcher jenes Heilige offenbar gemacht werde, und jede von beiden sei mit der Heiligkeit verträglich:

c) Die erste Art und Weise besteht darin, daß vorgegangen wird vermittelst von Bildern, welche der Natur der reinen Geister entsprechen und somit diesen ähnlich sind. — Die zweite Art und Weise ist die, daß man durch den reinen Geistern ganz unähnliche Gestaltungen und Formbildungen vorgeht, die zu dem führen, was diesen Geistern, in ihrer Substanz betrachtet, durchaus fremd ist. So verfahren die heiligen Schriften ja auch mit dem Offenbarmachen der unantastbaren Unzugänglichkeit der überweltlichen, durch ihr Wesen notwendig seligen göttlichen Allherrschaft. Diese geheimnisvolle Überlieferung preist manchmal die anbetungswürdige Gottheit als das „Wort“ (Joh. 1, 1.), als „Geist“ (Ps. 135, 5.), als „Substanz“ oder Wesenheit (Ezod. 3, 14.); und will damit auf die Vernünftigkeit und Weisheit hinweisen wie sie Gott geziemt. Sodann stellt sie Gott den Herrn auch dar als die durch ihr Wesen Wirklichkeit habende und somit notwendig seiende Substanz und als die wahrhaftige Ursache des wirklichen Seins alles dessen was besteht; insofern die heilige Überlieferung der Schrift die Gottheit wie als Licht bezeichnet und sie „Leben“ nennt (Joh. 1.). Freilich sind solche heilige Darstellungen mehr erhaben und scheinen den stofflichen Figuren gewissermaßen an Würde voranzustehen; jedoch auch sie sind weit entfernt, in Wahrheit eine Ähnlichkeit Gottes auszudrücken, wodurch Gottes innerliches Wesen offenbar würde. Denn die göttliche Allgewalt ist über alles Wesen, über jede Substanz und über alles Leben; keine Art Licht kann sie kennzeichnen; und kein Wort und keine Vernunft kann, was Ähnlichkeit betrifft, mit dem göttlichen Wesen, das von Allem durchaus geschieden ist und nur in sich das Urprincip aller Seinsfülle hat, auch nur entfernt in Vergleich gebracht werden. Alles dies bleibt hinter Ihm unendlich zurück.

Manchmal aber wird Gott auf Grund dessen was durchaus, bereits dem äußeren Ausdrucke nach, Ihm unähnlich ist, von diesen selben heiligen Schriften in übernatürlicher Weise gepriesen. Sie nennen Ihn „unsichtbar“ (1 Tim. 16.), „unermesslich“ (Ps. 144.), „unendlich“ (Röm. 11.); wodurch nicht bezeichnet werden will, was Gott ist, sondern was Er nicht ist. Und diese Art und Weise, Göttliches offenbar zu machen, ist in höherem Grade, wie ich meine, Gott angemessen. Denn, wie jene geheimnisvolle, heilige, priesterliche Überlieferung es an die Hand giebt (vgl. S. th. II., II. q. 2. art. 7.), sagen wir in aller Wahrheit, daß die Gottheit nichts sei nach dem Maßstabe von irgend etwas aus dem, was Sein hat; wenn wir auch in Unkenntnis sind über deren alles Wesen und alles Verstehen übersteigende, ganz und gar nicht mit Worten auszudrückende Unendlichkeit. Da also mit Rücksicht auf das göttliche Wesen was geleugnet wird volle Wahrheit in sich schließt, was behauptet wird nicht demselben angemessen

ist und nicht es entsprechend ausdrückt, so kommt es dem geheimnisvollen unaussprechlichen Dunkel des Unfaßbaren und Unbegreifbaren in mehr eigener Weise zu, daß es durch unähnliche Gestaltungen und Figuren geoffenbart werde wie durch Ähnlichkeiten dem äußeren Ausdrucke nach. Dasselbe gilt dann von den unsichtbaren geschaffenen Geistern in einer ihrer Natur angemessenen Weise ebenfalls. Denn die Umschreibungen und Gestaltungen, welche die heilige Schrift mit Rücksicht auf die himmlischen Rangordnungen von den niederen unähnlichen Dingen her gebrauchen, machen diese heiligen Rangordnungen durchaus nicht verächtlich oder gereichen denselben zur Schande; vielmehr bringen sie ihnen viel Ehre, insofern sie erklären und offenbar machen, daß sie diese und alle stoffliche Dinge in einer für uns und die stoffliche Natur unberechenbaren Weise hoch überragen.

Daß aber diese fremdartigen, mit Rücksicht auf die Geistnatur unähnlichen, dieser nicht angemessenen niederen Ähnlichkeiten weit mehr unseren Geist nach oben richten; daran wird wohl, wie ich glaube, kein vorurteilsfreier zweifeln. Denn stehen solche Ähnlichkeiten oder Figuren des Heiligen an Würde im Sein höher, so kann man leicht zur Annahme kommen, daß manche irren in der Meinung, die himmlischen, rein geistigen Substanzen seien wirklich Gestalten von Gold, es seien lichtausströmende Männer, herrlich strahlend in Schönheit, mit glänzendem Gewande, von denen wie feuriges, aber nicht verderbbringendes Leuchten ausgeht; oder sie seien überhaupt in Wirklichkeit solche Formen, mit welchen die heilige Wissenschaft die überirdischen Vernunftkräfte umkleidet, wenn dergleichen Formen in ihrer Erhabenheit eine gewisse Ähnlichkeit mit den reinen Geistern vorzulegen scheinen (Act. 1, 10.; 6, 15.; Matth. 28, 3.; Act. 7, 30.).

Diesem Irrthume beugt die heilige, gottbegeisterte Wissenschaft vor, damit nämlich jene, welche nichts Höheres mit ihrem Geiste erfakt haben wie das Schöne, was den Sinnen erscheint, nicht sich täuschen; wenn sie in ihrer Weisheit, welcher die Kraft innewohnt, nach oben zu führen, in heiliger Weise herniedersteigt zu den fremdartigen, an sich abstoßenden Ähnlichkeiten. Denn es ist dann von selbst bereits nicht gestattet, daß das Sinnliche in uns bei solchen an sich unpassenden Bildern und Figuren haftend stehen bleibe; vielmehr weist dieses Sinnliche, eben wegen der darin herrschenden Häßlichkeit und Formlosigkeit, von sich aus den höheren und dem Geistigen zugewandten Teil der Seele nach oben, wie als ob es unstatthaft sei und sogar für die sehr sinnlich gesinnten unwahrscheinlich, daß die himmlischen Substanzen, sowie die göttlichen Geheimmisse, welche in den Figuren staunend betrachtet werden, in der That solch niedrigen, häßlichen Dingen und Formen ähnlich sein sollten. Dabei muß noch wohl beachtet werden, daß nichts in dem, was thatsächlich Sein hat, der Teilnahme am Schönen und Guten völlig ermangelt; da ja, wie die Wahrheit der Schrift sagt, Alles sehr gut war (Gen. 1, 31.).

d) Aus Allem heraus soll man demgemäß Anlaß nehmen, das Gute und das Schöne zu betrachten, da es den vernünftig denkenden und geistigen Männern freisteht, vom Stofflichen aus die genannten Ähnlichkeiten zu gestalten auf Grund des Unähnlichen; denn den geistigen Wesen kommen diese Ähnlichkeiten in anderer Weise zu, wie sie den sinnlichen Dingen innewohnen. So wird die Bornesneigung oder der Affekt des Bornes in den vernunftlosen Kreaturen erzeugt aus leidenschaftlichem Ungefüg; und voll von allseitiger Vernunftlosigkeit ist deren Bornesbewegung. In den vernünftigen Wesen aber muß man in anderer Weise deren Borneskraft

erwägen; da macht sie nämlich offenbar und drückt aus deren männliche Vernünftigkeit und ihr dauerndes Verhalten, das unveränderlich gefestigt ist auf den gottähnlichen Eigen (ihrer inneren Substanz, kraft deren sie wirken). Das Gleiche gilt von der Begierlichkeit. Soweit sie in den Tieren ist, sagen wir, sei sie eine der Überlegung ermangelnde, sinnliche, auf etwas Stoffliches in den veränderlichen Dingen gerichtete, aus angeborenem Begehren oder aus Gewohnheit entstandene Hinneigung, der das sinnliche Wesen machtlos gegenübersteht; es sei eine vernunftlose Herrschaft körperlichen Verlangens, welches das ganze Tier hintreibt zu dem, was für den Sinn als Gegenstand des Begehrens dasteht. Wenn wir also vom Unähnlichen aus die Vernunftkräfte vermittelt gewisser Ähnlichkeiten und Figuren verstehen wollen und danach von solchen reinen Vernunftkräften die Begierlichkeit aussagen, so ist darunter die göttliche Liebe zu verstehen, welche über alles Verständnis und über alles Schließen vom Einen auf das Andere hinaus auf das Stofflose sich richtet und als ein dauerhaftes und innerliches, unabwiesendes Verlangen dasteht nach der Anschauung des über jegliches Wesen hinaus reinen und keinem Einflusse von außen her unterliegenden Seins; als ein Verlangen nach der Teilnahme an der wahrhaft ewigen und geistigen, nach der über alles Denken hinaus erhabenen und überaus unvermischten Klarheit und Helle, wie nach der untrüglichen, alle Schönheit verursachenden Pracht. Und wir nennen da „Machtlosigkeit“ im geistigen Wesen gegenüber einer solchen Begierlichkeit die ungebrogene Geistesstärke, welche von einer solchen Liebe verliehen wird, die von keiner Gewalt erschüttert werden kann, weil rein und unverrückbar die göttliche Schönheit geliebt wird; es ist ebenso eine solche „Machtlosigkeit“ die Hinneigung des ganzen inneren Wesens ohne Ausnahme zu dem, was in Wahrheit begehrenswert ist. Ähnlich können wir von der Vernunftlosigkeit selber sprechen und von der Stumpfsinnigkeit. In den Tieren und überhaupt in den vernunftlosen stofflichen Dingen verstehen wir darunter den Mangel an Vernunft und an sinnlicher Wahrnehmung. Bei den stofflosen und geistigen Naturen aber meinen wir damit, wie das dem Heiligen gebührt, ihre Erhabenheit als die stoffliche Welt überragende Naturen; und wir bekennen damit, daß unserer Redeweise, unserer Vernunft und unseren Sinnen diese rein stofflose Erhabenheit weit voransteht.

Es ist also ganz wohl gestattet und ist durchaus nicht ungeziemend, himmlische Wesen mit Bildern und Figuren zu umkleiden, die aus den niedrigsten stofflichen Dingen hergenommen sind; insofern ja auch der Stoff von dem herrührt, der in Wahrheit und dem ganzen Wesen nach Schönheit ist, und insofern der Stoff somit in seiner ganzen stofflichen Verfassung Spuren einer gewissen geistigen Schönheit trägt. Und so kann es geschehen, daß wir durch Stoffliches geführt werden zu den unstofflichen Exemplaren; nur müssen wir auf dem Wege der Unähnlichkeit, wie gesagt worden, eine Ähnlichkeit annehmen und nicht meinen, die betreffenden Zustände seien in der nämlichen Weise auf beiden Seiten, im Stofflichen wie im Geistigen; vielmehr kommen solche Eigenheiten in einer eigenen, von der im anderen unterschiedenen Weise Jedem von beiden zu.

e) Demgemäß werden wir sehen, wie die heiligen Verfasser der Schrift nicht nur mit Rücksicht auf die Engelchöre solcher Mittel sich bedienen, um kraft derselben sie offenbar zu machen, sondern auch mit Rücksicht auf die Offenbarung der göttlichen Allherrschaft. Denn zuweilen preisen sie diese letztere von dem hellstrahlenden Leuchten aus (Sap. 5, 6.). Sie nennen dieselbe

„Sonne der Gerechtigkeit“ (Malach. 4, 2.), „Morgenstern, der in heiliger Weise aufgeht und seinen Strahl in unser Herz sendet“ (Num. 24, 17.; 2. Kor. 4.; 2. Petr. 1, 9.); und im Allgemeinen preisen sie die Gottheit oft wie Licht, das ohne Hülle, in vernünftig geistiger Weise leuchtet. So benötigen diese heiligen Verfasser zuvörderst von den erhabenen Dingen aus Ähnlichkeiten, um Göttliches offenbar zu machen.

Zuweilen aber benötigen sie Dinge, die in der Mitte liegen, zu solchen Figuren und Bildern; wie das Feuer, welches leuchtet und nicht verzehrt (Exod. 3.), wie das Wasser als Träger lebendiger Fülle, welches, um bildlich zu sprechen, in den Rauch eintritt und in unverfälglichen Strömen unverwüßlich in die Höhe steigt (Joh. 7.). Zuweilen endlich nehmen sie solche Bilder von den niedrigsten, an der äußersten Grenze des Seins liegenden Dingen her.

So sprechen sie von wohlriechender Salbe (Hohel. 1.), vom Edlsteine (Ephes. 2.). Ja, auch Tierformen bedienen sie sich in diesen bildlichen Darstellungen; die Eigenheit des Löwen (Dsee 13, 8.), des Panthers (Dsee 13, 7.) passen sie bildlich auf Gott an; sie sagen, Gott sei ein Leopard (Dsee 13.), ein Bär (1. c.) in Wut, dem man seine Zungen geraubt. Ich füge noch hinzu das, was den Gipfel der Thorheit auszumachen scheint und was das Niedrigste von Allem ist. Denn selbst einem Wurme vergleichen die gott-erleuchteten Männer Gott den Herrn (Ps. 21, 7.).

So scheiden also alle in göttlichen Dingen erleuchteten Männer und die Erklärer der geheimnisvollen, im Innern sich vollziehenden Erleuchtung und Einsprechung vom Unvollkommenen und Unheiligen ohne Bedenken und auf das Schärfste das Heilige der heiligen; und scheuen dabei nicht jene heiligen Gestaltungen und Formen vom Unähnlichen her. Auf diese Weise erreichen sie was sie bezwecken; daß nämlich weder den unreinen das Göttliche zugänglich werde noch daß die von Liebe erfüllten Herzen, welche an diesen Figuren und Bildern das von selben dargestellte Göttliche lernen wollen, an solchen Figuren und Bildern, als ob sie Wahrheit und Wirklichkeit wären hastend stehen bleiben; und ebenso daß das Göttliche hochgeehrt werde, sei es durch Leugnung und Entfernung des Unvollkommenen, wie solche der Wahrheit entspricht, sei es dadurch daß von den niedrigsten Dingen her die Spuren des göttlichen Einwirkens gesammelt und so Gott auf Grund von gewissen Ähnlichkeiten mit Ihm, wie sie in den Eigenschaften der Dinge sich finden, daß also seine Herrlichkeit irgendwie erscheine.

Es liegt darin sonach keineswegs eine Thorheit, wenn jene gott-erleuchteten Männer auch die erwähnten himmlischen reinen Vernunftkräfte, aus den genannten Gründen, von dem her was denselben unähnlich ist durch gewisse Figuren dem menschlichen Erkennen zugänglich machen. Denn wahrscheinlich wären auch wir, die wir vom Zweifeln angetrieben wurden zum Forschen, nicht nach oben zur Betrachtung des Geistigen, was zum Himmlischen führt, auf Grund der genauen Erforschung der heiligen Dinge durchgedrungen, wenn uns nicht die Häßlichkeit der Formen, mit denen man die Engel offenbar machen will, aufgefallen wäre. Es war dies eine Häßlichkeit und Formlosigkeit, welche unserem Geiste nicht gestattete, bei solch fremdartigen Gestaltungen haften zu bleiben; sondern vielmehr regte sie ihn an, all diese stofflichen Hinneigungen zu verlassen, und gewöhnte denselben daran, aus dem was erscheint, emporzusteigen zu dem, was allen Stoff und die ganze sichtbare Welt überragt.

Dies nun ist von uns gesagt worden wegen der auf dem Unähn-

lichen, Fremdartigen beruhenden Figuren und Bildern, mit denen die heiligen Schriften die Engel bildlich darstellen wollen. Sodann müssen wir bestimmen, was wir denn unter einer Hierarchie oder heiligen Rangordnung verstehen und welchen Nutzen von ihr diejenigen haben, welche ihr angehören. Führer meiner Auseinandersetzung aber sei, wenn ich so sprechen darf, Christus, der in meinem Herzen wohnt, der da Quell von Erleuchtung ist für jede hierarchische Offenbarung. Du aber, mein Sohn, höre gemäß dem heiligen Gesetze unserer hierarchischen Überlieferung auf das, was mit Rücksicht auf das Heilige gesagt wird, wie es heiligen geziemt. Werde gottähnlich, tritt in das Göttliche ein gemäß der Lehre, die von Gott kommt; und im Verborgenen deiner Seele lege nieder das Heilige und behüte es in der Einheit mit Gott und, weil es von Gott her Einheit empfängt, vor der unheiligen Menge. Denn es ist nach der Schrift nicht gestattet, den Säuen vorzumerfen die Perlen geistiger Wahrheiten, jenen reinen Glanz, der da leuchtet und alle Schönheit verleiht (Matth. 7.).

Nr. 126.

Die unbefleckte Empfängnis Licht der Tugendlehre.

„Gott, der Allmächtige, hat mich mit Kraft umgürtet: und hat meinen Weg zu einem unbefleckten gemacht“. (Ps. 118.)

So singt die Kirche am Feste der unbefleckten Empfängnis im Responsorium der Terz. Niemals war in der That eine Kreatur mit solcher Kraft angefüllt innen und umleibet außen; nie war eine Kreatur so reich an Gnade im Innern und strahlte so im Hertscherglance nach außen wie Maria. Warum? Weil nichts an ihr den Einfluß des Glaubens als des Fundamentes aller Tugenden aufhielt und begrenzte. Alle Tiefen der Seelen durchdrang er mit seinem Lichte; und deshalb drang er wieder durch alle Kräfte und Vermögen der Seele nach außen, damit alle Thätigkeit einzig durch seine Gewalt bestimmt und zum vollendenden Zwecke hingelenkt würde.

Was schwächt in uns die Kraft des Glaubens, daß sie nicht in ihrer allüberwältigenden Siebergewalt erscheine? Dionysius hat es eben des weiteren ausgeführt. Der Stoff soll dienen unter dem Einwirken des Herrn. Und was thut er in uns? Er bringt seine Bestimmung in uns mit sich und kommt damit der Vernunft und dem Glaubenslichte bestimmend, herrschend zuvor. Es ist bemerkenswert, wie der Areopagite sich bemüht, zu zeigen, daß selbst das Niedrigste im Stoffe, wenn es unter der wirkenden Gewalt Gottes steht, geeignet wird, uns aufzurichten, uns zu der Höhe zu weisen. Der heilige Thomas faßt in II., II. q. 2. art. 9. ad II. gewissermaßen die Ausführungen des Apostelschülers zusammen: „Die Natur steht im Verhältnisse zur heiligen Liebe Gottes, die da ist das Princip für die Verdienste, wie der bestimmbare Stoff zur bestimmenden Form (sicut materia ad formam); der Glaube aber verhält sich zur Liebe wie die Vorbereitung oder dispositio, welche unmittelbar der letzten das eigentliche Wesen mitteilenden Form vorhergeht. Nun ist es offenbar, daß der Stoff oder das Subjekt nicht thätig sein kann außer kraft der bestimmenden Form; und ebenso daß die der letztgültig entscheidenden Form vorhergehende Vorbereitung oder dispositio nicht thätig sein kann, bevor

diese Form eingetreten ist. Nachdem aber letztere eingetreten, ist sowohl der Stoff oder das Subjekt als auch die genannte Vorbereitung oder dispositio thätig kraft der bestimmenden Form, die da ist das erste Princip für das Thätigsein; wie die Wärme des Feuers thätig ist kraft der substantialen Weisensform. Weber also die Natur noch der Glaube können ohne die Liebe einen verdienstlichen Akt hervorbringen. Ist aber die Liebe da, so wird der Glaubensakt verdienstlich durch die Liebe, ebenso wie das Thätigsein der Natur und das natürliche Thätigsein des freien Willens.\*

Der Stoff, die ganze Natur und den freien Willen miteinbegriffen, ist nichts als etwas Bestimmbares unter dem Glauben. Und der Glaube selber macht den Willen nur geeignet, er macht nur frei den Weg, damit die Liebe Gottes einziehen kann. Das ist der große Gesichtspunkt, unter dem Thomas das All angesehen. Unter ihm betrachtete Dionysius das All. Und der Glaube hat allein seine bestimmende Kraft von Gott; „er ist eine reine Gabe Gottes,“ sagt der Apostel. Wie erscheint da Maria als das Licht in unserem Tugendleben! Oder was war denn in ihrer Natur? Brachte sie in ihrer Natur etwas mit wie eine etwelche Ungerechtigkeit, deren Bestimmung der Glaube nur zu folgen gehabt hätte?

Ihrer Natur war das gleiche unglückselige Siegel aufgedrückt wie der Natur in uns; kraft deren sie von sich aus besagte, sie könne keine auf den Endzweck gerichtete bestimmende Kraft in sich haben. Weniger als rein bestimmbar war diese Natur. Sie trug in sich das Gewicht, welches sie zu Boden zog, das da laut vor aller Welt verkündete, daß in ihr „im Fleische nicht das Gute wohnte.“ Die Natur trug Alles in sich, um abgewendet zu sein in ihrer Thätigkeit von Gott. Wenn jemals das Licht rein von oben kam, so war es in Maria der Fall; denn verschlossen waren die Thore der Natur, durch welche diese nach Licht auch nur hätte verlangen können.

In uns steht dem Lichte des Glaubens immer etwas entgegen; die schuldige Erbneigung der Natur hat ihre nächste Folge in uns gehabt. Gott hat gemangelt unserer Natur; eine andere bestimmende Kraft hat gewaltet in uns als die des Glaubens; — eine Kraft, die uns mit Erfolg gezogen hat zum Verderben. Deshalb entfaltet in uns niemals der Glaube seine ganze überwältigende Gewalt gegenüber der Natur, gegenüber dem Stoffe. Wir müssen immer in Angst und Furcht rufen: „Herr, vermehre unseren Glauben.“ In Maria aber hat der Glaube sogleich die volle Wirkung gehabt, welche hier Dionysius so ausführlich schildert. Es war in der Natur Marias nichts, was den Glauben herabziehen, was seiner Bestimmung von der Natur aus unterliegen konnte. Die Natur in Maria trug allerdings nicht, wie auch nicht in uns, von sich aus die thatsächliche Abwendung von Gott in sich; — sonst schloße die Sünde Notwendigkeit in sich ein wie dies bei der Natur der Fall ist. Aber der Glaube fand da nicht nur kein Verlangen nach zweckdienlichem Guten vor, sondern den Hang zum Verderben. Er drang so tief in Maria ein wie in keine Engelsnatur, so tief, daß er bis unter diesen Hang in der Natur zum Verderben hinunterreichte, bis unter das tiefste menschliche Elend, wie es eben nur die Schuld schaffen konnte, und da zuerst das Verlangen nach dem Zwecke herstellte, da zuerst das Hindernis besiegte für das Gute, dessen die Natur fähig gewesen wäre in sich.

Die Kraft Gottes umgürtete wahrhaft Maria; sie kam Allem in ihr zuvor. Sie umgab sie; sie umschloß Maria; sie drang in das tiefste Innere;

sie leuchtete wieder heraus nach außen. In Maria an erster Stelle unter den bloßen Menschen ward dem Glauben dienstbar aller sichtbare Stoff, alle Vernunft, alles Denken, alle Rede. Von ihm allein floß in sie die bestimmende Gewalt und richtete auf in ihr das Niedrigste, daß es seinen Ursprung aus Gott bekenne; sie richtete ebenso auf das Höchste, den Geist, daß er im Schauen auf das Göttliche allein seine Freude finde.

Gehe wir jedoch weiter in Maria die Wirkungen dieses Glaubens und die Anzeichen verfolgen von seiner allseitigen Herrschaft, gehen wir zuerst genauer in den Text des Areopagiten erklärend ein und machen wir die Anwendung auf die Moral. Es wird dann leuchtender vor uns stehen, wie „der Herr Maria mit Kraft umgürtet hat: und ihren Weg zu einem unbefleckten machte.“

Nr. 127.

Erklärung des Textes im allgemeinen.

Dionysius giebt hier 1. im einzelnen die Gründe an, in Folge dessen in höchst zufömmlicher Weise das Göttliche uns von der heiligen Schrift gelehrt wird auf Grund von Ähnlichkeiten, Figuren und Bildern nämlich, im Stofflichen; — und 2. betont er, daß alle unsere Kenntnis von den Sinnen beginne.

1. Der erste Grund ist, wie Thomas (1. Sent. dist. 34. q. 3. art. 1.) hervorhebt, die Erhabenheit des Gegenstandes, der die Fassungskraft unserer Vernunft völlig übersteigt. Deshalb können wir die Wahrheit der göttlichen Dinge nicht gemäß der ihr eigenen Seinsweise erfassen, sondern gemäß der Seinsweise unserer Vernunft muß sie uns vorgelegt werden. Nun ist es für uns naturgemäß, von den Wirkungen auf die Ursachen zu schließen, d. h. von dem aus, was zusammengesetzt und somit später ist, das zu erkennen, was einfach ist und, wenigstens mit Rücksicht auf die Abhängigkeit dem Grunde nach, früher. Deshalb werden uns die rein vernünftigen Wahrheiten, die nämlich an sich Gegenstand der durchaus einfachen, für sich bestehenden Vernunft sind, vorgelegt unter der Figur des Zusammengesetzten, des Stofflichen. So steigt nach den Worten Gregors der Mensch auf von dem, was er kennt, zu dem, was er nicht kennt.

Der zweite Grund besteht in der doppelten Art unserer Erkenntniskräfte, von denen die eine die Sinne in sich begreift, die andere die Vernunft ist. Denn die göttliche Weisheit wollte vorsorgen, daß jede von diesen beiden Arten auf das Göttliche zurückgeführt werde. Deshalb hat sie Figuren aus dem Bereiche des Körperlichen genommen, da dieselben von den Sinnen erfaßt werden können, die sonst bei der Kenntnis Gottes hätten ganz beiseite stehen müssen.

Den dritten Grund bezeichnet Dionysius mit dem Satz, wir erkannten von Gott mehr, was Er nicht ist als was Er ist; und deshalb sei es reinst Wahrheit, wenn von Gott etwas entfernt oder geleugnet werde; — etwas positiv zu behaupten von Ihm, entspreche nie recht eigentlich seiner Natur, es sei da immer ein großes Mißverhältnis zwischen dem, was behauptet werde, und der Art und Weise wie es in Gott sei. Da also ganz allgemein in dem, was wir über Gott aussagen, es gilt, daß solche Aussagen Gott nicht so zukommen, wie den Kreaturen, sondern nur nach

Weise einer gewissen Ähnlichkeit und mehr oder minder entfernten Nachahmung, so wird solche über Alles hervorragende Größe Gottes ausdrücklicher durch das gezeigt, was offenbar von Ihm entfernt werden muß. Dies aber ist an erster Stelle alles Körperliche. Und also ist es durchaus zulömmlich, daß durch körperliche Bilder das Göttliche ausgedrückt werde; damit der menschliche Geist daran gewöhnt werde, sich zu vergegenwärtigen, wie schlechtthin Alles, was über Gott ausgesagt wird, Ihm zugeschrieben werde nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit, insoweit die Kreatur in etwa nachahmt ihren Schöpfer.

Endlich werden die göttlichen und überhaupt die unsichtbaren Dinge unter Bildern und Figuren gelehrt, damit sie verborgen seien. Zu verbergen aber sind die Geheimnisse des Glaubens sowohl wegen der ungläubigen, damit diese sie nicht verspotten, als auch wegen der einfachen, denen keine Gelegenheit zu Irrtum gegeben werden soll.

2. Damit hängt zusammen, daß überhaupt das menschliche Erkennen im sinnlichen Teile seinen Anfang hat und seinen Abschluß in der geistigen Wahrheit. Denn von den Sinnen erhält im Bereiche des natürlichen Erkennens die Vernunft die Wesensgattungen, die in ihr durch Losschälung von den Einzelverhältnissen vermittelt der einwirkenden Vernunft zu allgemeinen, rein geistigen Ideen werden. Deshalb also ist es eine natürliche Notwendigkeit, daß von einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gestaltungen der Mensch kraft seiner Vernunft ausgehe, um zu Gottes Kenntnis zu gelangen. Demgemäß kann auch unser Geist nie zur vollkommenen Erkenntnis der inneren Natur oder Wesenheit der Engel; geschweige denn Gottes gelangen; da die menschliche Vernunft das allgemeine Wesen nur erkennt, insoweit sie es von den Sinnen, resp. vom Stoffe und den mit demselben gegebenen Einzelbedingungen von Zeit, Ort, Umfang *ic.*, loslöst, die Natur der Engel aber durchaus stofflos ist. Der Anfang für das menschlich-vernünftige Erkennen also, der im Bereiche der Natur im sinnlichen Teile gelegen ist, geleitet nicht bis zur Kenntnis der Engelnatur.

Wir schließen daran einige allgemeine Gesichtspunkte, die vom zweiten Kapitel der *coelestis hierarchia* an die Hand gegeben werden.

Dionysius zieht in diesem Kapitel in scharfen Strichen die Grenze zwischen dem wahren Dualismus und dem Monismus im Sein. Er will von Dualismus nichts wissen, wenn es sich um die wirkende Kraft handelt. Alle wirkende Kraft im Sein muß zurückgeführt werden auf die eine einzige *ὑπεροσίου θεαρχίας*, auf die vor allem anderen und über alles andere Wesen existierende Allherrschaft Gottes, die hier das erste einzige Princip bildet. Der Areopagite will dagegen von absolutem Monismus nichts wissen, sobald es sich um das innere Wesen oder um die im Innern eines jeden Seins maßgebende Natur handelt. Da ist das Wesen des Geschöpflichen unvermischbar *ἀσυνκρίτως* niedriger als das Wesen Gottes. Für diese beiden Behauptungen gebraucht Dionysius, wie wir in der besonderen Erklärung des Textes noch hervortreten lassen werden, die ganz entschiedensten Ausdrücke.

In den „*areopagitica*“ (Manz 1884) haben wir im dritten Teile gezeigt, welchen Gegner Dionysius zu bekämpfen hatte, wie eben Simon Magus gerade das „endlose Vermögen sich zu entwickeln“, die *μεγάλη δύναμις ἢ ἀπέραντος*, an die Spitze alles Seins stellte. Wir haben da im allgemeinen gezeigt, wie Dionysius in allen seinen Schriften ausdrückliche, sogar namentliche Rücksicht nahm auf Simon Magus und auf die Teile

des Systems, welches dieser aufgestellt. Hier sind wir vor einem der hauptsächlichsten, tief einschneidendsten Punkte. Simon stellte ein für sich selbständiges Möglichsein auf und leitete daraus das Wirklichsein ab. Daraus flossen alle seine Irrtümer. Er legte den Monismus in das innere Wesen, als ob eben nur eine einzige Art von Wesenheit oder Natur es gebe; — und gelangt von da her zum Dualismus im Thätigsein oder in der wirkenden Kraft, indem aus dem Möglichsein, was zu Grunde liegt, sich paarweise empfangende oder leidende und bestimmende oder bethätigende Kräfte entwickeln. Danach ist die einwirkende Kraft darauf angewiesen, vorherzu erwägen, was für eine Bestimmung in der empfangenden, die bethätigt werden soll, liegt. Ein *ἀπέρας*, ein endloses Möglichsein bildet also nach ihm das Ursein; und trotzdem liegt in demselben die Bestimmung oder das Ende, die Grenze für das Thätigsein. In diesen Widerspruch mündet Simon Magus und nach ihm die Gnostiker sowie eine Menge anderer Irrlehren in allem Thätigsein, was er aus dieser Urmöglichkeit ableitet.

Bei Dionysius aber ruft der Dualismus von der Stelle, wo er selber hinterlegt, dem wahren Monismus hervor und bedingt ihn; wie umgekehrt solcher Monismus diesen Dualismus voraussetzt. Nicht Widerstreit folgt aus einer derartigen Grundlage, sondern Friede und Harmonie. Denn besteht im strengsten Sinne des Wortes nur eine einzige wahrhaft, d. h. von sich allein aus wirkende Kraft im All; so muß Wirklichkeit das innere Wesen dieser Kraft sein. Dieses aber ist als solches immer nur eines. Es giebt nur eine Wesenheit „Mensch“, an der alle Menschen teilnehmen; nur eine Wesenheit „Brot“ existiert und was Brot ist muß an dieser Wesenheit Anteil haben. Ist aber die Wirklichkeit, welche das innere Wesen herstellt, nur eine einzige, so ist sie auch die allumfassende; denn nichts ist, was nicht Wirklichkeit hätte und somit muß Alles von dieser dem inneren Wesen nach bestehenden Wirklichkeit es haben, daß es wirklich ist. Diese selbe wesentliche Wirklichkeit ist ferner die in sich notwendige, welche nämlich anders nicht sein kann als wirklich bestehend.

Bestände, um ein Beispiel anzuführen nur ein Warmes, so könnte dies nur das Feuer sein, welches durch sein inneres Wesen warm ist. Denn sonst bestände dieses eine Wärme und neben ihm das Feuer, von dem als dem Wesen nach Warmen ja alle Wärme kommt.

Kann aber auch nur neben dem Sein, was dem Wesen nach Wirklichkeit ist und von dem sonach alles Wirkliche gewirkt wird, ein anderes Sein existieren, welches mit diesem im Wesen übereinstimmt und somit zu dessen Kenntnis von sich aus führen kann; wie die Kenntnis der Wesenheit dieses einzelnen Steines geeignet ist zur Kenntnis eines anderen Steines zu führen? Keineswegs. In allem anderen Sein kann das innere Wesen von sich aus nur Vermögen sein, was erst durch die wirkende Kraft des dem Wesen nach Wirklichen eine demgemäße Wirklichkeit gewinnt und ohne diese einwirkende Kraft nichts ist. Daß der Mensch seiner Natur nach ein „sinnbegabtes vernünftiges Wesen“, ein animal rationale ist, das kommt nicht von der einwirkenden Kraft Gottes; das ist mit dem Wesen Gottes, dem Sein schlechthin, in der Weise gegeben, daß eben ein Wesen mit solchen unterscheidenden Merkmalen ausgestattet dem nicht widerspricht, daß es sein kann. Aber daß ein solches Wesen wirklich besteht, daß ein Mensch, dem diese Wesensmerkmale: „sinnbegabt“, „vernünftig“ innewohnen, die keinen Widerspruch enthalten mit Bezug auf das Sein, daß also ein wirklicher Mensch mit dem Vermögen, auf solcher Gattungsstufe zu sein, existiert,

das hängt ganz und allein in erster Linie von der einzig wirkenden Kraft ab.

Gerade also daß das geschöpfliche Wesen in sich nur Möglichkeit besagt für das Sein und nicht die mindeste Bestimmtheit nach einzelnen Verhältnissen hin einschließt, nicht im mindesten für sich wirklich ist oder Wirklichkeit notwendig bedingt; — gerade dies ist in innigster Verbindung damit daß ein Wesen besteht, welches in sich nur Wirklichkeit ist und von dem somit alles Thätige, Wirkliche, insoweit da Thätigsein, Wirklichsein herrscht, notwendig in erster Linie herrührt.

Auf diesem Grundprincip, wonach das Wesen im Geschöpfe durchaus verschieden ist vom Wesen des Schöpfers und danach ein Dualismus im Sein besteht; wonach aber ebenso durchgreifend nur eine einzige wirkende Kraft besteht, von der alle anderen wirkenden Kräfte sich ableiten gemäß dem Wesen, wozu sie gehören, und von der sie an erster Stelle in Thätigkeit gesetzt werden; — auf diesem Grundprincip baut Dionysius sein System auf, nach welchem die Kreaturen alle auf Gott zurückgeführt werden und irgendwie die Kenntnis Gottes wie mehr oder minder zutreffende Bilder- und Figuren vermitteln.

„Alle Kreaturen sind Gott unähnlich, stehen in keinem Verhältnisse zu Ihm.“ Denn ein Verhältniß kann nur vermittelt werden durch den Maßstab des inneren Wesens. Darin aber ist jegliche Kreatur unverhältnismäßig (*ἀσυνκρίτως*) geschieden von Gott. Denn jede Kreatur ist ihrem ganzen Wesen nach vor Gott nur ein Möglichsein; sie kann sein oder auch nicht sein. Gott aber ist seinem ganzen Wesen nach Wirklichkeit; Er kann nicht so sein, daß Er auch nicht sein könnte. Und somit kann ihrem wirklichen Bestande gemäß, wovon ja auch die Wirklichkeit des Möglichen, daß dieses nämlich wirklich ein Vermögen ist, abhängt, keine Kreatur weiter führen als zu der Wahrheit daß Gott ist und zu den Vollkommenheiten, die mit solchem Dasein verbunden sind. Seine innere Natur kann einzig und allein Gott selbst offenbaren.

Sodann unterscheidet Dionysius zwischen Figuren und Bildern, die vom Unähnlichen aus zu Gott führen, und anderen Figuren und Bildern, die mehr auf Ähnlichkeit mit Gott begründet sind. Dieser Unterschied beruht auf der Verschiedenheit in der inneren Wesensstufe. Da giebt es zuvörderst eine Klasse von Kreaturen, bei denen im inneren Wesen, soweit es auf das Einzelbeing ankommt, kein Moment es bedingt, daß das eine eins sei mit dem anderen.

Im inneren Wesen des Steines ist nicht der geringste Anhalt, wonach der eine Stein irgendwie in sich eine Kraft hat, um zugleich ein anderer Stein oder überhaupt etwas Anderes zu sein. Das Wesen des Steines besagt vielmehr, daß dieser einzelne Stein nur deshalb in Wirklichkeit Sein hat, weil er in keiner Weise etwas Anderes ist.

Eine andere Klasse von Kreaturen giebt es, bei denen das innere Wesen im Dinge sich damit verträgt, daß das einzelne bestehende Ding auch zugleich ein anderes sei, insofern dieses andere Gegenstand seiner Kenntnis und somit Richtschnur seiner Thätigkeit ist. So ist der Löwe seinem Wesen nach ein einzelner Löwe. Aber in seinem Sinne, z. B. im Auge, ist auch die Gestalt des Lammes; der Löwe ist nicht nur rein Löwe, sondern auch Lamm, insoweit das Lamm Gegenstand seines Sehens ist und danach zum betreffenden Thätigsein die Richtschnur abgiebt. Und ist im sinnlichen Teile nur die äußere Gestalt mit entsprechenden Einzelheiten

wiedererzeugt, damit da eine Richtschnur sei, die auf das Einzelne als solches sich richtet; so wird in der Vernunft wiedererzeugt das Wesen im einzelnen Dinge als der erste Maßstab im Dinge für dessen Sein und somit als die entscheidendste Richtschnur im vernünftigen Geschöpfe, um danach thätig zu sein.

Soweit nun diese Einheit reicht, wonach ein Einzel Ding zugleich viele andere sein kann der Erkenntnis nach, soweit ist von einer Ähnlichkeit mit Gott die Rede, der so das einzigste Einzelwesen ist, daß Gegenstand seiner Kenntnis alle Dinge sind und Er danach eins ist mit allen. Soweit aber ein Ding nur so Sein hat, daß es nicht das andere ist, soweit ist es getrennt von sich aus vom anderen; und besteht da etwas vollauf Unähnliches mit Rücksicht auf Gott.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. „Die vom Unähnlichen genommenen Bilder und Figuren bezeichnen in einer mehr ausdrücklichen Weise Gott,“ sagt Dionysius. Denn inwieweit sind die Dinge wirkliche? Nach dem eben festgestellten Principe insoweit als sie von der Kraft des wirkenden Grundes, von der Kraft des an sich oder wesentlich Wirklichen erreicht werden. Da also zuvörderst nun das innere Wesen, mag es auch noch so hoch stehen und sonach in Manchem etwas darbieten, was ebenfalls von Gott behauptet werden kann, nur ein wirkliches ist, insoweit es an einem Dinge sich findet, das wirkliche Existenz besitzt; und da somit auch das innere Wesen eines Dinges nur wieder auf Gott an letzter Stelle zeigt auf Grund der Unähnlichkeit, weil es nämlich nicht von seinem eigenen Wesen aus Wirklichkeit hat wie Gott, sondern einzig weil Gott eine solche ihm verliehen; — so ist, selbst wenn eine etwaige Ähnlichkeit im Geschöpfe zu Gott führt, wie die Vernunftkraft, der Wille, doch am Ende dies wieder nur möglich auf Grund des Unähnlichen; und drückt somit immer wieder das Unähnliche an erster und letzter d. h. an entscheidendster Stelle Gott am allerangemessensten aus.

Dann aber läßt sich noch von einer anderen Seite das Ähnliche selber in seinem eigenen Bereiche wieder auf den Grund zurückführen in seiner bezeichnenden Kraft und somit wieder schließlich auf das Unähnliche. Der Stein nämlich oder das Wasser u. dgl., die an und für sich keinen Grund in sich tragen, warum das eine Einzelne in Einheit verbunden ist mit dem Anderen, deren Wirklichsein also von sich aus mehr Nicht-das-Anderesein ist wie wahrhaftes Sein, werden untereinander als Einzel Dinge nur eins in der Erkenntnis kraft eines anderen Wesens, das sie zum Gegenstande der Kenntnis hat. Sie enthalten somit in ihrer Thätigkeit keine positive Ähnlichkeit, welche auf Gott anwendbar wäre. Sie enthalten nämlich in keiner Weise den Grund ihres einzelnen Thätigseins als eines solchen in sich. Nur haben sie in sich den maßgebenden formalen Grund ihres Daseins, nämlich dafür daß sie auf der bestimmten Gattungsstufe stehen. Denn Thätigsein bedingt immer die Richtung auf etwas Anderes, wie z. B. der Stein nach der Tiefe fällt. Da solche Dinge also nichts Anderes sind wie sie selbst, in der Weise wie auseinandergesetzt worden, so tragen sie auch in keiner Weise den Grund ihres Thätigseins in sich. Sie sind danach Gott durchaus unähnlich, welcher den Grund für alle Thätigkeit in sich schließt, selbst nämlich wesentlich Thätigkeit ist.

Das sinnliche Wesen aber hat in etwa den Grund seines Thätigseins in sich, insoweit dieses auf beschränkende Einzelverhältnisse gerichtet ist. Das vernünftige Wesen hat zudem solchen Grund noch in höherem Grade

in sich; denn es wird eins mit den anderen auf Grund des Wesens dieser anderen selber, das in die Vernunft als Idee tritt. Was aber macht gerade das Erkennen aus? In welchem Grade erkennt man?

Eben der Grund macht das Erkennen aus, so daß die höchste Stufe des Erkennens ist das Wissen, nämlich das Erkennen kraft des Grundes. Inwieweit der Grund, welcher außen was auch immer für Sein bedingt, innerhalb des erkennenden sich findet; — insoweit ist Einheit da, insoweit ist mehr oder minder erschöpfendes Erkennen. Die nämliche Farbe, welche außen das betreffende Ding sichtbar macht, ist im sehenden vermittelt des Lichtes, das da sie löst von den übrigen Einzelheiten, der Grund für das Sehen. Das nämliche Wesen, welches außen das Gattungssein giebt, ist innerhalb der Vernunft der Grund für das Erfassen. Das ist die Einheit, vermöge deren der sehende eins ist mit dem Gesehenen; der vernünftig erkennende eins mit dem vernünftig Aufgefaßten. Der heilige Thomas unterscheidet deshalb auch bei den sinnlichen Thätigkeiten ein „geistiges“ Element, eine *intentio*, ein *esse spirituale*; es ist dies der gemeinsame Grund, der von innen aus den erkennenden eint mit dem außen Erkannten. Er unterscheidet dieses „geistige“ Element vom rein materialen. Jenes bringt keine stoffliche Veränderung hervor, wie das Auge nicht kalt und nicht warm wird dadurch daß es Kaltes und Warmes sieht; — dieses bringt stoffliche Veränderung hervor, wie die Hand warm wird, wenn sie Warmes berührt. Beide Elemente sind einigermaßen bei jeder sinnlichen Thätigkeit; denn jede sinnliche Thätigkeit geht davon aus, daß das sinnliche Wesen noch etwas Anderes wird dem Gegenstande des Erkennens nach, während das sinnliche Wesen und das Wahrgenommene im subjektiven Sein das nämliche bleibt. Und ebenso richtet sich jede sinnliche Thätigkeit auf etwas Einzelstoffliches als Einzelnes, in seinen einzelnen Verhältnissen nämlich; es kann also eine materielle Änderung im stofflichen Sinnorgan nicht ausbleiben. Die Sinne unterscheiden sich nur insoweit voneinander, daß das eine Element vorwiegt vor dem anderen; und so ist das Sehen die höchste sinnliche Thätigkeit, das Fühlen die niedrigste.

In den Sinnen also ebenso wie bei der Vernunft, in jedem Erkennen beruht die Einheit, die Grundlage für alles Erkennen auf dem Grunde. Je weiter und umfassender dieser Grund ist, desto weiter und umfassender ist das Erkennen. Wer ist aber anders der an erster Stelle einigende Grund von allem Sein, wie die eine einige Wirklichkeit dem Wesen nach. Immer also, sobald ich etwas, sei es durch den Sinn sei es durch die Vernunft erkenne kraft der Einheit und Ähnlichkeit, die in mir ist; so oft erkenne ich dies, weil Gott dieses einigende Band gewirkt hat. „In Gottes Lichte erkennen wir Alles“ sagt Augustin. Nicht als ob Gott in uns der formale Grund, die Idee, wäre für das Erkennen; aber Er wirkt, daß das Vermögen außen die Richtschnur des Seins giebt und innen die Richtschnur für das Erkennen. Die Ähnlichkeit selber also führt zu Gott in ihrem eigensten Bereiche nur wieder kraft des Unähnlichen; nämlich kraft des wirkenden Grundes, dessen Wesen, die reine Wirklichkeit, außerhalb alles Seins steht.

Und auch hier ist die Ähnlichkeit oder Figur, die vom Unähnlichen hergenommen wird, wieder die ausdrücklichste, die da am einbringlichsten zu Gott führt. Denn jegliches Ding ist nur, soweit es einen Grund hat. Abgesehen von diesem Grunde ist es nicht. Dinge also, die gar keinen Grund in sich haben für ihr einzelnes Thätigsein, warum sie nämlich so

im einzelnen wirken und nicht anders, werden am meisten geeignet sein, auf Gott zu zeigen. Denn den ersleitenden Grund ihrer natürlichen Wirksamkeit und somit den Grund ihres Seins können sie nur in Gott haben. Während die erkennenden Wesen, insoweit sie erkennen, zuerst zu sich selbst führen als dem Grunde ihres Thätigseins; während man da zuerst fragt, warum der betreffende so und nicht anders gehandelt hat; — führen die aller Erkenntnis baren Wesen mit ihrer natürlichen einzelnen Thätigkeit sogleich zum ersten Grunde und nicht erst zu sich selbst. Niemand will vom Wasser her den Grund wissen, warum es nach der Tiefe fließt, und vom Feuer, warum es in die Höhe steigt. Dergleichen Wesen haben ihren ganzen Seinsgrund so von Gott, daß sie ihn gar nicht in ihrer Gewalt haben.

So löst sich alle Wirklichkeit auf an letzter Stelle in Gottes wirkende Kraft allein; und alle geschöpfliche Wesenheit ist deshalb innerlich notwendig, wie z. B. mit Notwendigkeit der Mensch ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen ist, weil Gottes wirkende Kraft sein eigenes inneres notwendiges Wesen ist. In den Wesenheiten offenbart sich das innerlich notwendige Wesen Gottes; denn jede Wesenheit möchte in etwa dieses nachahmen gemäß den in ihm befindlichen Exemplarideen. Im Thätigsein des Geschöpfes aber offenbart sich, daß dieses innerlich notwendige Wesen Gottes zum Unterschiede von allen Geschöpfen durchaus reine Wirklichkeit ist und somit ganz und gar notwendig frei nach außen.

Und der Tod und das Vergehen? Sie bilden die Brücke dafür, daß Gott auch über alles natürliches Vermögen hinaus einwirken kann, indem Er durch sein Einwirken selbst das entsprechende Vermögen mit hervorbringt. Gott hat den Tod zum Träger übernatürlichen Lebens gemacht, damit so durch das, was Gott am meisten unähnlich ist, am ersten und ausdrücklichsten Gottes Herrlichkeit offenbar werde. Er hat in Christo auf den aus Liebe getragenen Tod den Bau übernatürlichen Lebens im Glauben gegründet; Er hat kraft ihrer unbesleckten Empfängnis das erste und vornehmste Beispiel eines solchen Glaubens hingestellt in Maria, in welcher auf Grund der Sünde Adams die Schuld des Todes sich fand; — damit so das Gott durchaus Fremdartige (*πρὸς τὰς ἀνεμφαλνοῦσας ἀνομοίωτας, τῆ δυσμορφία*) von Gott selber es erhalte, am offenbarsten, vor aller Welt, auf Gott zu zeigen.

Um auf dieses Geheimnis hinzuweisen endet der Areopagite mit der Versicherung und dem festen Vertrauen, Christus solle ihm Führer sein. Sehen wir nun auf das Einzelne im Areopagiten mehr ein.

## Nr. 128.

### Erklärung des Textes im einzelnen.

a) Bemerken wir zuvörderst, wie auch hier, im zweiten Kapitel, der heilige Dionysius sich immer auf die Schrift bezieht. Denn wir können zuvörderst von der Natur und den unterscheidenden Merkmalen der Engel nichts wissen kraft der natürlichen Kenntnis. Der Stoff führt uns nur zur Erkenntnis, daß rein geistige Kräfte überhaupt bestehen; nicht aber weiter. Die heilige Schrift also, durch welche Gott selber das Unsichtbare uns zugänglich machen wollte, hat Figuren und Bilder angewandt, damit so unter

ihrer Leitung der Stoff uns helfe, zur Kenntnis des an sich Unsichtbaren zu gelangen.

Bemerken wir zudem, wie der Heilige, der doch über die Engel schreiben will, so viel darüber spricht, wie wir durch das Stoffliche zur Erkenntnis des Göttlichen, der *θεαχτα*, gelangen. Er thut dies nicht, als ob er seinen Gegenstand wechseln wollte. Vielmehr ist seine Absicht die nämliche wie die des heiligen Thomas in seiner Summa, der zuerst die Lehre über Gott und die Dreieinigkeit bringt und dann erst die Lehre über die Geschöpfe. Die Wahrheit nämlich, die man rücksichtlich Gottes erkennt, verbreitet großes Licht über die Natur der Geschöpfe; und die sichtbare Welt führt zu allererst und mit größerer Leichtigkeit zu ihrem Urheber. Nur also damit das Ergebnis des Forschens ein sicheres und zuverlässiges werde, stellt Dionysius mit Sorgfalt zuvörderst immer fest, wie die sichtbaren Symbole zu Gott führen und leitet davon ab die Art und Weise wie wir die Geisterwelt erkennen sollen.

Deshalb lehrt auch oft der Ausdruck *εμψυσας* wieder anstatt des einfachen *εσθιδας*. Denn in dieser Weise die Eigenschaften der heiligen Geister auf Gott zurückzuführen und sie durch die Kenntnis des Göttlichen in helleres Licht treten zu lassen, ist zugleich ein Lobpreis für die heiligen Engel; insofern jede Kreatur Lob verdient auf Grund dessen, was sie von Gott als reine Gabe erhalten hat.

Er warnt sodann hier, man solle ja nicht versäumen, in den äußerlich oft rohen Bildern und Figuren das bezeichnete einfache Element als Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis herauszufinden. Denn wenn wir z. B. auf den Adler hinweisen, so sprechen wir etwas Zusammengesetztes aus; die Vernunft aber erfährt darin als das einfache Moment die Schärfe und hervorragende Kraft des Sehens. Spricht aber jemand überhaupt etwas, so formt er Sätze, d. h. er setzt Worte mit Worten zusammen; das Bezeichnete aber ist etwas Einfaches. So ist dies etwas Zusammengesetztes: „Der Mensch ist ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen,“ die Vernunft aber faßt als Gegenstand auf den einfachen Begriff „Mensch“. Wenn aber nun wir bereits sinnlich wahrnehmbare Dinge nur vermittelst eines einfachen Begriffes verstehen; um wie viel mehr müssen wir nicht Bilder, Figuren, Sätze „zur Einfachheit zurückführen,“ wenn es gilt, geistige Dinge aufzufassen!

Dazu also ermahnt Dionysius, damit es uns nicht gehe wie dem gewöhnlichen Volke, welches meint, jene reinen Vernunftkräfte hätten wirklich viele Füße u. Offenbar kann jemand nur zu einer Zeit in dieser Weise schreiben, wo noch der Götzendienst weit im Volke verbreitet war und die Gefahr bestand, daß, wenn die Christen von solchen Wesen läsen, wie sie Ezechiel schildert, sie damit heidnische Begriffe verbinden möchten. Deshalb empfiehlt Dionysius auch am Ende des Kapitels, Timotheus solle diese Auseinandersetzungen geheim halten. Die Bücher des Dionysius sollten dazu dienen, die Vorsteher des christlichen Volkes zu unterrichten, die Bischöfe, wie sie die geoffenbarten Wahrheiten philosophisch durchdrängen und dann in populärer Form dem Volke predigen. Die Kirche ist eben eine „katholische“. Sie will, daß die übernatürlichen Wahrheiten ein Gemeingut aller werden und nach allen Seiten der Wissenschaft und Kunst hin herrschend durchgreifen. Aber sie mußte nach und nach, gemäß der Fassungskraft des Volkes vorgehen. Die nämlichen Dogmen und das nämliche Verständnis war von jeher in der Kirche. Aber nicht war es immer für alle als verbindend erklärt oder vorgestellt. Dies geschah bei

den einzelnen Dogmen erst, als der heilige Geist das katholische Volk für hinreichend reif erachtete, daß ohne Gefahr ihm das betreffende Dogma nun als zum Glauben verpflichtende Wahrheit vorgelegt werden könnte.

Spricht also hier Dionysius von der Gefahr des Mißverständnisses von seiten des „Volkes“ (*ὡσανύτως τοῖς πολλοῖς*), das da glauben könnte, die geistigen Gewalten seien wirklich Vogelgestalten zc.; — so hat dies nur Sinn in der Apostolischen Zeit. Nach den gnostischen Streitigkeiten bereits war das christliche Volk so weit fortgeschritten, daß an eine solche Gefahr gar nicht mehr zu denken war, als ob es meinen könnte, Gott hätte materielle Sitze (*θρόνους ὑλατοῦς τῆ θραχία πρὸς ἀνάκλιον ἐπισηδεύους*), um sich darin niederzulassen. Zur Zeit des Simon Magus, der die *δύναμις ἀπέραντος* vergötterte, aber war dies keine eingebilbete Gefahr.

Es sei jedoch hier darauf hingewiesen, daß auch unter den Heiden immer geistig genug fortgeschrittene Personen es gab, welche den phantastischen Göttergestalten ein geistiges Verständnis entgegenbrachten; und daß auch erst in der späteren Zeit, als das Menschengeschlecht immer tiefer sank, man im Volke anfang, solche Figuren wörtlich zu nehmen und ihnen göttliche Verehrung darzubringen; im Beginne nahm man sie als Symbole oder Figuren. Der Unterschied zwischen dieser heidnischen Geheimlehre und der christlichen bestand jedoch darin, daß letzterer die Kraft innewohnte, nach und nach Gemeingut zu werden und daß sie durch die christliche Predigt es wirklich ward; während die heidnische Geheimlehre sich immer mehr im Laufe der Zeit auf weniger zurückzog. Jene beruhte auf der Liebe, die nach Mittheilung strebt; diese auf dem Stolze, der sich von anderen durch besondere Vorzüge unterscheiden will.

Am Schlusse von a) erklärt der Areopagite, wie die Anwendung von zusammengesetzten Figuren zum Ausdruck des Figurlosen nützlich ist, sowohl um Verständnis zu erzeugen als auch damit den Dingen selber, an die wir gewohnt sind, ihre Natur bleibe und sie auf Grund ihrer Natur zum Geistigen führen. Denn Natur z. B. ist dem Adler die Schnelligkeit und Schärfe des Blickes; und auf Grund solcher Natur erklärt er als Bild in der Schrift die entsprechenden Eigenheiten der reinen Geister.

b) Dionysius zieht hier zuerst die Folgerung aus dem sub a) Gesagten. Es sei wohl zu billigen, daß man Zusammengesetztes, Stoffliches gebrauche, um einfache Substanzen zu erläutern, die an sich uns unbekannt und unsichtbar sind; jedoch müsse man sich immer gegenwärtig halten, daß dies nur ganz rohe Umschreibungen sind und wie ein dunkler Schatten der Engelnamen. Man muß hier die Mitte einhalten: den Stoff gebrauchen zum Dienste des Geistigen; aber nicht ihm dienen, sondern immer auf das Höhere den geistigen Blick richten.

So wird verständlich, wie die Schrift vom Niedrigsten her Bilder entlehnt, damit nämlich diese Mitte eingehalten werde und man nicht durch die Herrlichkeit des Bildes versucht werde, dabei stehen zu bleiben; sondern vielmehr einen Anlaß finde, weiter zu denken. Damit weist er den Einwand zurück, die heilige Schrift hätte aus den erhabenen, Alles beherrschenden Kreisen des Sichtbaren solche Figuren entnehmen sollen; denn dies hätte 1. der Erhebung unserer Vernunft gebietet; 2. der Herabwürdigung der geistigen Gewalten zu solch niedrigen Dingen vorgebeugt; 3. manchen Irrtum verhindert, kraft dessen man vielleicht meint, der Himmel sei bevölkert mit Löwen zc.; 4) unsere Vernunft abgehalten, an

niedrigen Dingen haften zu bleiben; 5. nicht zu Leidenschaften angetrieben, wie solche Tiere sie haben.

Zur Widerlegung im einzelnen weist der Areopagite darauf hin, daß solche Figuren denselben Zweck haben wie etwa Rollen auf dem (σκηνην) Theater, die gesehen werden, während die dargestellten Personen nicht gesehen werden. Es kommt also darauf an, recht darauf zu merken, daß die dargestellte Person, die man nicht sieht, gezeigt werde und nicht die Person, welche die betreffende Rolle spielt, sich selbst und ihren Charakter vordränge. Da wir nun zu sehr am Boden haften (χαμαιζήλους), so mußte unserer Schwäche beigestanden werden, daß wir gleichsam gar nicht imstande seien, eben wegen der Niedrigkeit und Häßlichkeit des betreffenden Bildes uns dabei aufzuhalten, sondern sogleich geistigen Anwendungen nachzugehen. Damit gerade wird jede Gefahr des Irrtums für uns möglichst vermieden und unsere Vernunft wie mit Gewalt erhoben vom Sinnlichen selber aus. Auch die geistigen Mächte werden durch solche Figuren und Bilder nicht erniedrigt, sondern vielmehr wird durch solche allbekannte, gewöhnliche Gegenstände gewissermaßen jeder aus seiner Erfahrung heraus und gemäß seiner Natur angeleitet, die Vorzüge zu finden, deren sich die reinen Geister erfreuen. Den heiligen Schriften geziemt dies ebenso, daß sie die heiligen Geheimmisse verhalten für jene, die nicht erkennen wollen. So glauben diese, wenn sie von solch niedrigen Figuren sprechen hören, es bestände da thatsächlich etwas ganz Absurdes und wenden sich ab. Denn nicht jeder ist heilig; d. h. es ist immer an letzter Stelle Gott, der den Zutritt erlaubt zu seinen heiligen Geheimmissen, der die Gnade des Glaubens giebt: „Euch ist es gegeben, zu verstehen die Geheimmisse des Himmelreichs,“ sagt der Heiland (Matth. 13.) zu den Aposteln.

c) Sub e giebt dann Dionysius noch eine eingehendere Antwort. Es giebt nämlich einen doppelten Weg, um das Unsichtbare zugänglich zu machen, wie dies aus der heiligen Schrift selber hervorgeht. Der erste Weg bedient sich dessen, was durch Ähnlichkeit mit Gott über Göttliches belehrt. So sprechen die heiligen Schriften vom „Worte“ in Gott, von der Weisheit zc. Jedoch auch diese Ähnlichkeiten sind von Gott weit fern. Denn Gott ist alles dies wie Leben, Weisheit, Liebe so, daß Er es dem Wesen nach ist d. h. mit Notwendigkeit; während diese Vorzüge für die Kreaturen nicht Substanz, nicht Wesen sind, sondern zur Substanz, zum Wesen hinzutretende und dieses vollendende Eigenschaften oder Zustände, die von sich aus sein können oder auch nicht sein können. Um diese Unähnlichkeit auszubrüden, wonach solche Vollkommenheiten in Gott reinste, für sich bestehende Wirklichkeit und in uns bloße Vermögen oder zufällige Eigenheiten sind, wonach demgemäß der Unterschied von deren Sein in Gott und von deren Sein in den Kreaturen ein unendlicher ist; — wählt der Areopagite immer die Bezeichnungen für Gott *ὑπερουσία, ὑπερβολή, ὑπερκosμῶς* etc.; das *ὑπερ* drückt da aus, daß alle diese Vorzüge in Gott reinste Wirklichkeit, Substanz selber sind und somit in ihnen die wirkende Kraft ist für die entsprechenden in uns.

Deshalb hält Dionysius den zweiten Weg für den geeigneteren (*κρυπτότερον*); denn auch der erstere gründet sich auf diesen. Dieser Weg besteht darin, daß man von Gott das Unähnliche entferne; und deshalb nennt Ihn die Schrift den Nichtendlichen, den Nichtermesslichen, den Nichtsichtbaren; oder den Unendlichen, den Unermesslichen, den Unsichtbaren. Dieser Weg ist die Begründung des ersteren und Gott mehr entsprechend,

weil ja auch die ersteren Vorzüge, welche an und für sich auf dem Wege der Ähnlichkeit zu Gott führen, von der grenzenlosen Fülle in Gott bewirkt und bethätigt werden, somit die Endlosigkeit zc., daß von Gott Entfernte, zur Voraussetzung haben.

Schließlich zeigt der Areopagite auf den dritten Weg. „Auch das Niedrigste, was also vom Unähnlichen her Gott den Herrn offenbarmacht, durch Leugnung und Entfernung, hat immer etwas Gutes in sich, was Gott in ihm gewirkt hat;“ und es führt so ebenfalls, nämlich als Wirkung, zur Ursache.

d) Hier erklärt er diesen letztgenannten Weg an einem Beispiele, indem er zeigt, wie die sinnlichen Leidenschaften als Wirkungen des ersten Urgrundes auf das einfache Unsichtbare zeigen und danach als Bilder für dieses angewandt werden. Der Zorn nämlich hat als Thätigkeit des rein sinnlichen Theiles folgende Merkmale: 1. Er wird gezeugt durch das Ungestüm der Leidenschaft; 2. er ist in seiner Thätigkeit vernunftlos. Wird davon getrennt, was von Gott kommt und zu Gott führt; wird der Mangel losgeschält, so bezeichnet der Zorn: 1. die männliche Festigkeit der Vernunft; 2. Unverrückbarkeit; 3. die zuständige Richtung auf das Gute. Das Gleiche gilt von der Begierlichkeit. Sie hat im rein sinnlichen Theile folgende Merkmale: 1. Unüberlegtheit; 2. Richtung auf ein vergängliches, stoffliches Gut; 3. sie kommt von der Natur oder von der Gewohnheit, insoweit wir deren nicht Meister sind durch die Vernunft. Wird der Mangel davon losgeschält, so steigen wir zu dieser Begierlichkeit auf, wie sie im Bereiche des Unsichtbaren, Einfachen ist. Sie hat dann folgende Merkmale: 1. Sie ist Liebe Gottes; 2. ihr Gegenstand ist die unsichtbare Schönheit; 3. sie ist ein standhaftes Verlangen nach der erhabensten Reinheit; 4. sie beherrscht den vernünftigen Geist; nicht aber so, daß dieser machtlos folgt, sondern sie erhebt ihn und gestattet nicht, daß er hinabsinke zum Stofflichen.

Aber auch die Vernunftlosigkeit selbst in diesen sinnlichen Leidenschaften und ebenso in den sinneslosen und leblosen Wesen dient dem Aufsteigen des Geistes. Sie ist da Mangel. Bei den stofflosen, rein geistigen Kreaturen aber ist sie Erhabenheit; insofern sie nämlich alle unsere Vernunft und alle Rede überragt und danach vernunftlos und unaussprechlich ist. In jeder, auch der niedrigsten, Kreatur aber findet sich eine Spur der vernünftigen Schönheit; und somit führt sie zurück zur Fülle aller Schönheit, von woher jedes Sein es hat, daß es zu seiner Ursache wieder hinleiten kann.

e) Im letzten Theile führt Dionysius Alles wieder auf Gott zurück. Und er schließt, daß in allen solchen Bildern und in allen ihren Aussprüchen jene, die der heiligen Wissenschaft kundig sind, ohne Schwanken (*τῶν ἀτελέστων καὶ ἀνέρων ἀχράντως ἀποδιασελλουσι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*) trennen das Geschaffene und Begrenzte dem Wesen nach von dem, was dem Wesen nach heilig d. h. vollkommen und Ziel aller Vollkommenheit ist.

Er ruft nach dieser Auseinandersetzung noch Christum den Herrn, „seinen Christus“ an, Er möge ihm helfen, weiter zu belehren; und bezeigt so durch sein Beispiel, wie nur die Gnade Gottes den Zutritt gewähre zur Kenntniss und Durchdringung der heiligen Wahrheiten; daß sie allein scheidet zwischen heiligen und unheiligen. Er nennt endlich den heiligen Timotheus *παῖς*, Sohn, wie der heilige Maximus bemerkt; entweder weil er, Dionysius, älter an Jahren war und erfahrener in der Philosophie, so daß ja Timotheus, wie aus den Werken selbst hervorgeht, ihn, gedrängt und in Ver-

legenheit gebracht durch die ionischen Philosophen, um Belehrung gebeten hatte; denn nach der Apostelgeschichte war Timotheus früher belehrt worden; — oder er nennt ihn so nach dem Beispiele des Herrn: „Pueri, habt ihr etwas zu essen“ (Joh. 21.); — oder weil man so zu nennen pflegte, die in der Unschuld des Herzens wandelten, wie Papias erklärt (I. lib. *Dominicarum expositionum*) und Klemens von Alexandrien (*paedagog.*)

Nr. 129.

Anwendung auf die christliche Tugendlehre. Probabilismus.

Die moderne Moralkissenschaft hat nicht immer die Grenze zwischen Dualismus und Monismus so festgehalten, wie Dionysius sie hier dargelegt hat und wie allein sie der wissenschaftlichen Theologie geziemt. Der Ausdruck dieses Mangels ist in der Moralkissenschaft der Probabilismus. Man muß sich hüten, die eigentliche Frage zu verstellen. Es handelt sich hier nicht um das Princip: „Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht“; dies leugnet an und für sich niemand. Es handelt sich um den Grad der Klarheit, mit welchem die Vernunft das Gesetz vorstellt und so sich selbst zur Richtschnur macht. Die Frage ist die, ob die Vernunft, wie sie von Gott erleuchtet wird, Quelle der Freiheit ist; oder ob es der Sinn sei, die Leidenschaft. Bin ich verpflichtet, nach dem zu handeln, was mir die Vernunft als mehr begründet vorstellt — mag dies sein was es wolle: etwas Schwereres oder etwas Leichteres —; oder darf ich handeln, weil es mir eben so beliebt, genauer gemäß der Hinneigung der Leidenschaft.

Wir sagen, auf das Schwerere oder Leichtere an sich betrachtet kommt es hier gar nicht an. Fasten und Geißeln kann ebenso von der Leidenschaft diktiert werden wie Essen und Erholung vernunftgemäßer sein kann. Es ist ganz gut möglich, daß jemand aus Leidenschaft, wie aus Stolz, Trägheit in ein Kloster tritt, und daß ein anderer vernunftgemäßer in der Welt bleibt. Das in diesem Sinne *tutius* hat hier gar nichts zu thun.

Die Frage ist: Findet der göttliche Wille, resp. die einwirkende Kraft der ersten Ursache bereits ein bestimmtes Recht des menschlichen Willens vor, sich nach der einen Seite vielmehr zu entscheiden wie nach der anderen? Besteht von Natur, abgesehen von der Vernunft und der von ihr kommenden Richtschnur im menschlichen Willen, ein gewisser Bestzustand, den auch Gott in Betracht zu ziehen hat in seinem Bestimmen; — oder ist der menschliche Wille rein bestimmbar Gott gegenüber; und hat er es nur kraft dieser Bestimmung von seiten Gottes, daß er sich selbst bewußterweise bestimmen kann?

Woher kommt es, daß ich sagen kann: „Mehr Gründe sind da, daß ich in diesem Falle restituieren muß; aber es ist nicht ohne irgend welchen Grund, daß ich nicht zu restituieren habe; also thue ich das Letztere?“ Es kann dies nicht von der Vernunft selber kommen. Denn bei dieser überwiegt die Verpflichtung zu restituieren; im Vergleiche zu der Art und Weise wie sie diese Verpflichtung aufrethält, wird das Gegentheil vernunftlos. Es kann auch nicht vom Willen kommen. Denn dieser ist von Natur durchaus indifferent, rein bestimmbar gemäß der Regel der Vernunft, nur auf das Gute im allgemeinen, d. h. auf Alles gerichtet was den Charakter des Guten trägt. Es kann hier nur die sinnliche Natur als

maßgebend betrachtet werden, von welcher die Richtung auf das Einzelne als solches herrührt.

Besteht da ein Recht, daß diese im besonderen Falle der Bestimmung des göttlichen Gesetzes, wie solche in der Vernunft sich ausdrückt, vorzuziehen hat? Weit entfernt davon ist es vielmehr die Aufgabe unseres Lebens, dem der Vernunft zuvorkommenden Gesetze der Sinne nicht zu gehorchen, sondern, wie oben Dionysius sagte, zurückzuführen das Körperliche, Stoffliche auf das Geistige, Unsichtbare. Wir müssen in jedem einzelnen Falle „die Spuren der vernünftigen Schönheit“ (*ἀπὸ τῆς μαρὰ τῶν νοεῶν εὐνομείας*) heraus Schälen. Nur so können wir dazu beitragen, daß unsere Thätigkeit eine gute sei; nur so sorgen wir dafür, daß sie in unserer Gewalt stehe. Wir müssen, soweit die Vernunft uns führt, folgen; das Übrige wird dann Gott selber, die Ur-, die für sich bestehende Einzelvernunft, in unsere Gewalt geben.

Nur Gottes einwirkende Kraft kann ein selbständiges Handeln ermöglichen, so daß die betreffende Thätigkeit in unserer Gewalt ist. Warum? Weil nur insoweit wir Herren über das sind was wir thun, als wir den Grund in uns haben, weshalb wir handeln. Gibt die Richtung auf das einzelne Gut, soweit sie vom sinnlichen Teile kommt, uns den Grund für die entsprechende einzelne Thätigkeit an die Hand? Unmöglich. Das Einzelne hat im Stoffe den Grund seines Bestehens nicht in sich. Es ist mit Bezug darauf sein Wirklichsein vielmehr ein Nichtsein wie ein Sein. Einen Grund weist es erst auf, wenn es auf Gott und Gottes Willen bezogen wird, nämlich auf jene Vernunft, die in sich selber, in ihrem Wesen, den Grund für ihr einzelnes Bestehen hat. Also nur Gott kann am Ende uns den Grund zu eigen geben für die einzelne Thätigkeit und somit die Gewalt über dieselbe; denn in Ihm allein findet sich dieser Grund oder vielmehr Er allein ist derselbe.

Deshalb sehen wir im Areopagiten, wie er immer am Ende aller Auseinandersetzung zu Gott selber Alles zurückführt, zu der in Gott befindlichen geheimnisvollen Wahrheit. Was allein aber führt uns zu Gott? Die Vernunft, die vom Sinne losschält. An uns also ist es, für das die Entscheidung zu treffen, worin für uns die Vernunft mehr durchscheint, die uns gleichsam naturgemäß zur Urvernunft leitet. Volle Gewißheit haben wir ja nie für unsere Thätigkeiten, ob sie dem letzten Zwecke im einzelnen entsprechen. Deshalb sagt der Apostel: „Ich bin mir nichts bewußt; aber deshalb bin ich nicht gerechtfertigt; denn der mich richtet ist der Herr;“ und: „Mit Furcht und Zittern laßt uns unser Heil wirken.“ Und Augustin im selben Sinne (hom. 12.): „Siehe da; der Verwalter giebt dir Sicherheit. Was nützt es dir, wenn der Familienvater sie nicht anerkennt? Verwalter bin ich; Knecht bin ich. Soll ich dir sagen: Lebe wie du willst, der Herr wird dich nicht zu Grunde gehen lassen; Sicherheit soll dir der Verwalter geben? Nichts gilt diese Sicherheit, die der Verwalter giebt. Daß dir der Herr Sicherheit verleihe und ich die Furcht in dir nähre! Denn wenn der Herr Sicherheit giebt, das hat Geltung, auch wenn ich nicht will; meine Sicherheit hat gar keinen Wert, wenn der Herr nicht will. Was anders aber bedeutet diese Sicherheit, meine Brüder, sei es die meinige sei es die eurige, als daß wir die Gebote des Herrn mit Eifer und Aufmerksamkeit, höchst sorgsam beobachten — und das Verheißene mit Zuversicht erwarten!“

Das ist die Sprache der Heiligen. Sie sagen nicht: „Folge nur einer Meinung, die da Wahrscheinlichkeit für sich hat und du bist sicher;“ oder: „Wenn

einer der Neueren für eine Meinung einsteht, dann handelt man klug, wenn man ihr folgt.“ Sie sagen nicht: „In Sachen der Moral soll man vielmehr den Neueren folgen; hunderte von Meinungen, die heute im Diana stehen, haben die alten Väter nicht gewußt.“ Nein, „nach der überlieferten Lehre“ (*ἡ παράδοσις ἱερατικῆ*), wie Dionysius sagt, richten sie sich. Es giebt keine theologische Meinung, die eine solche Menge von ungeheuerlichen Moralsätzen zu Tage gefördert hat wie der Probabilismus; kein System, das so verderblich gewirkt hätte. Man lese nur im Denzinger die von der Kirche verurtheilten Sätze (*damnatas* ab Alexandro VII., a. 1665; ab Innocentio XI., a. 1679 nr. 972—1083); man merke nur auf, wie die Kirche den Probabilismus aus den hauptsächlichsten Gebieten des christlichen Lebens herausgetrieben hat, z. B. aus der Spendung der Sakramente, aus dem Gebiete des Rechtsprechens, selbst aus der ärztlichen Praxis; — und man wird sich mit Abscheu von einem solchen System abwenden. Mit beispielloser Spottsucht und Frivolität streiten die Hauptautoren des Probabilismus und bringen unter allerhand Vorwänden die verurtheilten Sätze wieder auf den kirchlichen Lehrstuhl. Anstatt Gründe zu geben, machen sie lächerlich; anstatt Beweise führen sie Nachsprüche vor aus eigener Autorität; anstatt christliche Furcht im Herzen zu nähren bilden sie falsche und verderbliche Sicherheit aus.

Nicht zu etwaigen „*principia reflexa*“, die man selber erfunden, nehmen die Heiligen ihre Zuflucht; sondern mit Furcht und Zittern, soweit sie auf sich selber und ihre eigene Ohnmacht blicken, handeln sie. „Damit das innere Auge einfältig sei,“ sagt Bernardus (*de praec. et disp. c. 14.*), „ist zweierlei notwendig: die Liebe in der Absicht, die Wahrheit im Auswählen. Denn wenn jemand zwar das Gute sich wählt, nicht aber das Wahre; so hat er wohl den Eifer Gottes, aber nicht gemäß der Wissenschaft; und ich weiß nicht, wie nach dem Urtheile der Wahrheit wahr sein kann die Einfalt, welche mit Falschheit gemischt ist. Denn da die Wahrheit als Lehrerin die Jünger unterrichten wollte über die wahre Einfalt, sprach sie: Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben. Vorher ermahnte Er also, klug zu sein, weil Er wußte, daß ohne Klugheit niemand hinlänglich einfältig sein könne. Denn wie kann wahrhaft einfach das Auge sein, wenn die Wahrheit nicht gewußt wird? Oder wie kann eine Einfalt als wahr bezeichnet werden, welche von der einfachen Wahrheit nicht gefannt wird? Geschrieben steht ja: Wer nicht weiß, wird nicht gewußt werden. Es ist also offenbar, daß die lobwerte und vom Herrn gelobte Einfalt ohne diese beiden guten Eigenschaften nicht bestehen kann, nämlich ohne das Wohlwollen und ohne die Klugheit, daß also das Auge des Herzens nicht nur fromm und gut sei und nicht täuschen will, sondern daß es auch vorständig sei, um nicht getäuscht zu werden. . . Magst du also für ein Übel halten das Gute, was du vielleicht thust; oder magst du thatfächlich Übles thun und es für etwas Gutes halten; in beiden Fällen sündigst du.“ (Vgl. S. Thomas Quodl. 8. art. 13.; Quodl. 9. art. 15.; Quodl. 3. art. 10.; 17. de Verit. 3.; 1. Quodl. 19.)

Da findet sich nicht die falsche Sicherheit: „Ich handle nach irgend welcher Wahrscheinlichkeit; also handle ich gut und habe nichts zu fürchten;“ da findet sich, in den Heiligen nämlich, die Anwendung des Wortes des Propheten: „Und ich hatte Furcht vor allen meinen Werken“ (*et vorebar omnia opera mea*). Sie folgen der Vernunft, soweit dieses Gotteslicht leuchtet, wie der heilige Antonin schreibt (1. p. tit. 3. c. 10. §. 10.; et

3. tract. 5. c. 2. §. 9.): „Es kann jemand festhalten den einen Teil einer Meinung und demgemäß handeln, wenn nur solche Meinung nicht gegen einen Ausspruch der Schrift oder gegen eine ausdrückliche Bestimmung der katholischen Kirche ist; und wann er aus dem Gegensatz der Meinungen nicht zum reinen Zweifel kommt, sondern das gute Gewissen beibehält und seine Überzeugung formt rücksichtlich dessen, was er für wahrscheinlicher hält“ (Et quando ex contrarietate opinionum non inducatur ad dubitandum, sed bonam conscientiam, et credulitatem formet de eo, quod credit, tanquam probabiliori parte).

Aber sie halten sich damit nicht für gesichert. Sie glauben dem Propheten: „Es giebt Wege, welche dem Menschen gut vorkommen; aber ihr Abschluß ist die Hölle.“ Nein; nachdem sie nach Kräften den negativen Teil gethan, nachdem sie ihre Vernunft um Rat gefragt, ob dieses oder jenes Gut, das sich vorstellt, dem göttlichen Gesetze entgegen sei oder unfähig sich zeige, um zum Zwecke zu führen; — stellen sie ihr Thätigsein auf das weite Fundament des Glaubens, damit nun Gott den positiven Teil thue und so den betreffenden einzelnen Akt bis in seine einzelnsten Umstände, bis zu Ihm selber hin, der einzelnsten Thatsächlichkeit dem Wesen nach, dem Menschen in seine Gewalt gebe. Gott selber will mittelst des Glaubenslichtes im Herzen des Menschen der Grund des guten Aktes sein; und sowie Er den Glauben dem Menschen zu eigen gegeben, so soll ihm auch ganz und gar zu eigen sein das im Glauben und aus dem Glauben heraus vollbrachte Werk. Sehen wir uns deshalb den materiellen Umfang des Glaubens, wir meinen das Reich des Seins, welches er beherrscht, einigermaßen an. Es wird dies trostreicher sein, wie ein von Menschenhand gebildetes Fundament der Moral.

## Nr. 130.

### Der Umfang des Glaubens.

„Mein Anteil ist es, o Herr: ich habe es gesprochen, Dein Gesetz zu behüten“ (Ps. 118.).

Der Probabilismus wäre ein falsches System, auch wenn die menschliche Natur in all ihrer Kraft und natürlichen Herrlichkeit noch dastände; aber es wäre immerhin in diesem Falle erklärlich, daß der Mensch mit einem gewissen Stolze auf seine Natur schaute und sich verleiten ließe, in ihr irgend eine Richtschnur zu finden, die er Gottes Gesetz gegenüberstellte.

Was soll man aber sagen; wie soll man es erklären, daß der Mensch jetzt, da seine Natur elend und zwar elend bis zum Tode geworden, daß der Mensch jetzt in seiner niedergebeugten, schulbeladenen, am Boden haftenden Natur das finden will, was ihm seine Freiheit, seine Selbständigkeit, sein Wohl für Zeit und Ewigkeit verbürgt. Er hat Angst vor Gottes Einwirken, als ob Gott sein Feind wäre und er, der Mensch, nicht genug den Schatz seiner Freiheit gegen Ihn verteidigen könnte; — und er will in seinem eigenen Elende den Schutz dieser erhabenen Freiheit erblicken. Daß Gott ihn souverän d. h. mit von vornherein aus sich heraus wirkender Kraft bestimmt; dagegen wehrt er sich; — aber daß der in ihm wohnende Tod ihn bestimmt, das nennt er Freiheit. Von der Quelle aller Freiheit droht ihm nach seiner verkehrten Meinung Knechtschaft; — und vom Tode in sich

selbst, der bereits seine ganze Natur zerrüttet hat, erwartet er Leben. Mit ängstlicher Sorgfalt ist er bestrebt, doch ja in sich selber den Quell des Heiles zu suchen; Gott erlaubt er, vielleicht etwas mitzuhelfen durch sein Geseß und mitzustößen und zu ziehen durch seine Gnade.

Möchten wir doch von solchen Lehren uns mit Abscheu entfernen und nach dem Psalmisten rufen: „Mein Anteil, meine Lebensaufgabe ist es: so sprach ich, Dein Geseß zu behüten.“ Wie war denn der Psalmist zu dieser Auffassung gekommen? „In der Nacht war er eingedenk gewesen des Namens Gottes.“ Da war ihm das Geseß leuchtende Richtschnur geworden haec facta est mihi; da hatte er nicht nur bereitwillig angenommen, nicht nur getragen, nein; da hatte er wie nach dem einzigen Rettungsanker „gesucht nach den Prüfungen, mit denen Gott die Seelen rechtfertigt.“ Und dies hatte er in dieser Weise erprobt, daß er nun ausrief: „Mein Anteil ist es, o Herr: ich habe es ausgesprochen, Dein Geseß zu behüten.“

Schämen wir uns doch nicht der Nacht des Glends in uns, schämen wir uns einzig und allein der Sünde! Wir bekennen alle, daß die Erbsünde in uns, daß unsere Natur verdorben ist; wir bekennen es, schon weil wir es täglich erfahren. Aber wenn es gilt, Principien aufzustellen für das Tugendleben, dann thun wir so, als wenn unsere Vernunft von keinerlei Blindheit getroffen wäre, wie wenn unserem Willen alle natürliche Kraft innewohnte; dann schämen wir uns gleichsam, unseren Blick so recht fest auf die Nacht in uns zu richten. Giebt es einen positiven Grund, warum Gott die Erbsünde zugelassen und das Heilmittel schon vorher bereitet hat, so ist es der, daß der Anblick unseres Glends, des in uns waltenden Todes uns um so sicherer vom Sichtbaren als zum Unsichtbaren bringen sollte. Unsere Natur ist von ihr selber aus wie abgeschlossen gegen ihr eigenes Wohl. Gott muß, will Er sie retten, erst in ihr selbst die Thore öffnen, daß sie nach ihrem Gotte schauen könne. Er muß eintreten „durch verschlossene Thüren“ und erst da, inmitten des Todes, Leben und Freiheit verbreiten, damit der Natur es möglich werde, ihr Heil auch nur zu suchen.

Und Gott hat dieses Geheimnis sichtbar gleichsam dargestellt. Er ist durch die Jungfrau eingetreten mitten in die sichtbare Welt; Er hat sich nicht geschämt, Er, der dreimal Heilige, alle Schmach und den Tod selber auf Sich zu nehmen; Er hat den ersten Sieg davongetragen in seiner heiligen Mutter, wo der Tod besiegt wurde im Glauben gleich im Beginne ihres Lebens; Er hat uns so durch das mächtigste Beispiel belehrt, vor der Folge der Sünde, vor Schwäche und Blindheit, uns nicht zu schämen, sondern vielmehr sie im Glauben zu benützen zur Belämpfung der Sünde; — damit wir so nun auf Gottes Geseß blicken wie auf unser einzig Licht, wie auf unsere alleinige Kraft, wie auf unsere Freiheit, wie auf unser Leben und nicht in uns den Gegensatz dazu, das Geseß des Fleisches, für einen vollberechtigten ansehen.

Das Licht des Glaubens leuchtet zuerst inmitten der Nacht des Glends in uns, ohne daß wir es wissen. Der Herr gießt seine Gnade in uns aus auf Grund reinsten Barmherzigkeit; und die Vorbereitung, welche am unmittelbarsten dieser Gnade vorhergeht, ist der Glaube. Er macht keine Finsternis in unserer Vernunft, er hindert in keiner Weise den Eintritt irgend welchen Lichtes. Wohl aber verklärt sich unter seinen Strahlen auch die Natur; und die Wahrheiten, welche sie enthält, einigen sich unter dem Glaubenslichte und kräftigen so einander. Es tritt dem Menschen zum Bewußtsein, was für einen Schatz diese natürlichen Wahrheiten gewonnen haben

im Glauben. Hat vorher, den Menschen unbewußt, der Glaube mit seinem göttlichen Befehle sie geführt, so tritt ihnen jetzt in der Helle, mit welcher die natürlichen Wahrheiten leuchten, es klar entgegen, daß „das Befehl Gottes für den menschlichen Pfad eine Leuchte ist;“ deshalb sagt der Psalmist ausdrücklich: „Ich habe es ausgesprochen,“ nämlich wie eine Wahrheit, deren Grund mir vollauf gegenwärtig ist: „ich will behüten Dein Befehl.“

Sonderbar! Mitten von der Nacht her steigt auf der Glaube; er macht dann hell; und er endet wieder in die Nacht. Es ist die „unsichtbare, unaussprechliche *θεορῶτα*,“ von welcher der Glaube ausgeht und deren Bild er aufsprägt. Der Glaube zeigt mehr als die Natur, wie dem Wesen nach Alles getrennt ist von Gott und kein Wesen zu Ihm sagen kann: „Warum hast Du so gethan?“ Der Glaube erleuchtet die Natur, eben weil er im Menschen zeigt, wie Alles, und wie jede Thätigkeit von der wirkenden Kraft Gottes Licht, Sein, Dauer eben deshalb hat, weil Gottes Wesen über Alles erhaben, weil es die reinste Wirklichkeit ist.

Das natürliche Wissen geht aus von der in unser Inneres durch natürliche Kraft versenkten, uns unbewußten, rein vernünftigen Idee des allgemeinen Wesens; es geht aus vom Bilde des Endlosen in uns. Und ebenso endet das natürliche Forschen wie in seiner natürlichen Richtschnur und in seinem Abschlusse in dem uns unbewußten Bilde des Endlosen in unserer reinen Vernunft. Der Glaube hebt die Natur in uns hoch in die Höhe, daß, ihr unbewußt, die Richtschnur ihres Erkennens wird: der Unendliche, das Wesen der reinsten, schrankenlosesten Thatsächlichkeit. Er fängt an damit, daß unbewußt in der Seele Helle sich verbreitet, die alles Natürliche über sich selbst emporhebt bis zum Unendlichen. Und er endet wieder in der unendlichen Fülle, auf daß von neuem und daß helleres Licht wieder der Seele die Natur vergegenwärtige. Wie die Richtschnur und der Quell des natürlichen Wissens die Idee des Wesens der stofflichen Dinge ist, wohin alles Wissen wieder sich wendet; — so ist die Richtschnur und der unmittelbare Quell des übernatürlichen Glaubens das Wesen Gottes.

Der Unterschied ist nur darin, daß die natürliche Idee, die ja an sich endlos d. h. nur vermögend ist, in der Vernunft des Menschen subjektiv formt und so die Formalursache des thatsächlichen Erkennens wird, wie die Luft, bethätigt vom Lichte, leuchtet; — während das göttliche Wesen niemals Wirklichkeit gewinnt in der Vernunft, die es durchleuchtet, da es ja durchaus alle Wirklichkeit von sich allein aus ist; sondern vielmehr ist es nur Gegenstand des Erkennens und wirkende Ursache, niemals Formalursache. Und daraus folgt, daß das natürliche Wissen, dessen messende Richtschnur ja nur ein allgemeines Wesensbild, die allgemeine Idee, ist, und nicht etwas von sich aus bereits Thatsächliches, an und für sich „eitel und leer“ ist, daß es nicht zur Thätigkeit antreibt; während der Glaube, dessen Quelle und Richtschnur die reinste Thatsächlichkeit, an und für sich zum Thätigsein antreibt. Er zwingt nicht dazu; denn diese reinste Thatsächlichkeit ist nie bildende Form, die erst Sein gewinnt im bestimmbaren Vermögen, wie die Idee erst Sein gewinnt als subjektive Form in dem Vernunftvermögen; diese reinste Thatsächlichkeit ist, wie gesagt, nie innere Formalursache in einer geschöpflichen Vernunft, sondern nur Gegenstand, von dem das Geschöpf, auch wenn er einwirkt, immer sich abwenden oder abfallen kann. Aber im Wesen des Glaubens, insoweit er zum Gegenstande hat das Göttliche, liegt es, daß er antreibt zum Thätigsein. Zu was für Thätigsein? Der Psalmist

sagt es: „Angefleht habe ich Dein Antlitz in meinem ganzen Herzen: erbarme Dich meiner nach Deiner Rebe.“

Das hat jener heilige Tugendlehrer im verfloffenen Jahrhunderte verstanden, der da im Gebete den Gesamthalt aller menschlichen Heilskraft sieht. Gebet bringt der innere Glaube hervor; Anerkennung nämlich der natürlichen Ohnmacht; Anerkennung der Thatsache, daß in uns keine Richtschnur der sogenannten Freiheit besteht, die wir mit Berechtigung entgegensetzen könnten dem Gesetze Gottes, so daß Freiheit und Gesetz zwei gleichbedeutende Faktoren der menschlichen Thätigkeit wären und die Hauptaufgabe der christlichen Moral es wäre, diese beiden Faktoren zu versöhnen. Wer dieser Ansicht ist, in dem darf der Glaube nicht ein Gebet „vom ganzen Herzen“ hervorbringen; er muß ja zuvörderst richten zwischen dem Glauben, der das Gesetz Gottes vertritt, und dem eigenen, von ihm allein abhängigen sogenannten Rechte der Freiheit.

In dem der Glaube, „der Anfang alles Heils“, dies verursacht, daß er spricht: „Ich habe angefleht Dein Antlitz in meinem ganzen Herzen: erbarme Dich meiner nach Deinem Worte;“ — der will nicht den Richter spielen zwischen der Gnade Gottes und der menschlichen Freiheit. Er erkennt vielmehr ganz und gar an, erleuchtet durch das Licht des Glaubens, daß von ihm selber nur Ohnmacht kommt und von Gott allein Freiheit und Leben verliehen wird. In ihm verwandelt der Glaube alle Kräfte der Natur in Gebet, daß er siehe zu jenem Antlitze, das er einst schauen soll, von dem aber bereits jetzt „die Zunge des Menschen gelenkt wird,“ daß sie ausspreche das, was das Herz anfällt; denn „wessen das Herz voll ist, von dem läuft der Mund über.“ Der Glaube drängt ihn zum rein Unsichtbaren und zwar, wie Dionysius des öfteren sagt, gerade das Hässliche, das Niedrige in ihm regt ihn an, zum Göttlichen emporzusteigen als der alleinigen Quelle aller Schönheit. Deshalb fährt der königliche Sänger fort:

„Meine Wege kamen mir in das Gedächtnis: und ich lenkte meine Füße zu Deinen Zeugnissen.“

Welche Wege sind des Menschen Wege? Die Wege der Sünde, die Wege der Unbeständigkeit, die Wege der Furcht und Angst. Denn es steht geschrieben: „Die Gedanken des Menschen sind voll Furcht und ungewiß ist sein Voraussehen und seine Fürsorge.“ Und zu welchen Wegen wendet er seine Schritte? Zu jenen, von welchen es heißt: „Wie die Himmel erhaben sind über die Erde, so sind erhaben meine Wege über die eueren.“

Der Glaube greift tief in das Herz; er macht die Nacht selber zu hellleuchtendem Lichte und aus dem, was von Natur Trauer verursacht, macht er den Gegenstand heiligster Freude: „Und die Nacht (des Todes) ist meine Erleuchtung in meinem Ergötzen.“ Warum will doch der Mensch in sich immer nach Frieden und Ruhe suchen, in seiner Natur immer wieder, unter den verschiedensten Formen und Vorwänden, die freie Richtschnur seiner Thätigkeit am Ende finden! Warum fällt es ihm doch so schwer, das Elend und die Ohnmacht in seiner Natur sich einzugestehen und sich beständig gegenwärtig zu halten! Darin gerade hat ja der Herr sein Heil gesetzt. Der Glaube bedarf keiner Hilfe von seiten der natürlichen Kräfte, damit er bestimmend einwirke; wohl aber ist er dermaßen stark, daß er die Nacht, die Blindheit selber, in unserer Vernunft in Licht verwandeln kann und aus dem ererbten vielseitigen Elende unser Ergötzen zu schöpfen vermag. Er gründet sich ja, dieser erhabene Glaube, auf die Nacht des Todes am Kreuze;

er hat gerade deshalb in der Mutter unseres Heiles vom Beginne an aus der ererbten Ohnmacht Freude und Ergözen zu bereiten gewußt, weil damit sich nur um so weiter und tiefer sein Licht in der Seele zu verbreiten vermochte; denn, ruft Maria aus im Introitus der Messe der unbefleckten Empfängnis: „Ich will mich freuen in heller Freude im Herrn.“ Im Herrn allein freut sie sich; denn ihre Natur zeigte ihr, eben aus Grund des von Adam Ererbten, nur um so mehr die Größe und Herrlichkeit, den weiten unermesslichen Umfang des Glaubenslichtes, so daß gerade das Elend in ihrer Natur sie zu staunenderer Bewunderung der Kraft des Glaubens anleitete.

bleiben wir doch der heiligen Mutter treu! Verehren wir in ihr wahrhaft die Mutter unseres Glaubens! Freuen wir uns ebenfalls nur „im Herrn und frohlocken wir einzig in Gott unserem Heilande!“ Da werden unsere Wege, jene Wege nämlich, die von unserer Natur herrühren, vor uns stehen in ihrem ganzen Elende so wie sie sind in Wahrheit und Wirklichkeit; und erschreckt vor ihrer Häßlichkeit werden wir froh unsere Schritte lenken zu den „Zeugnissen“, d. h. zum Gesetze Gottes, das allein helfen kann.

„Ich bin bereit und bin nicht verwirrt: damit ich beobachte Deine Gebote.“

Ist es denn wirklich so, daß die Meinungen, welche der Probabilismus begünstigt, „gütiger“ sind, „leichter“, „bequemer“ für den Menschen? Der Psalmist sagt das Gegenteil. Wenn du sagst: „Mein Anteil ist es, das Gesetz Gottes zu behüten,“ dann kommst du dazu, daß du auch sagst: „Ich bin bereit und ich bin nicht verwirrt.“ Für den sinnlichen Teil für sich betrachtet sind die erwähnten Meinungen günstiger. Aber „dem Menschen ist es ein Gut, Gott anzuhängen“; oder, wie Thomas nach Dionysius, „das Gute für den Menschen besteht darin, gemäß der Vernunft zu sein.“ Und weil im Menschen der sinnliche Teil von Natur aus eine Einheit ist mit der Vernunft, so ist demnach es auch für den sinnlichen Teil das eigentliche Gut, daß er der Vernunft gehorcht.

Schon oben Dionysius dieses Gute dargestellt, wie es selbst aus den sinnlichen Leidenschaften gewonnen werden kann mit Hilfe der Vernunft. Aus dem Jorne wird da Festigkeit, Kraft, Verbindung mit geistigen Gütern. Aus der Begierlichkeit wird heilige Liebe, Verlangen nach der reinsten Freude und unvermischter Schönheit. Selbst aus der mit solchen Leidenschaften verbundenen Ohnmacht und Vernunftlosigkeit zieht der Geist den Nutzen, daß er in Gott allein seine Kraft sieht und in der göttlichen Weisheit die alle Vernunft übersteigende Richtschnur jeglichen Handelns.

Da führen also die Leidenschaften selber zur Ruhe, daß gesagt werden kann: „Ich bin bereit und bin nicht verwirrt!“ Sie führen da zur Freude, zu unerschütterlicher Kraft. Oder wird denn der Mensch ruhiger, wenn er der Leidenschaft folgt? „Das ruhelose „Immer mehr“ schlägt um so verwirrender an sein Ohr, je mehr er der Vernunft den Rücken dreht und diese trotzdem kraft ihrer Natur den beschränkten Gegenständen der menschlichen Leidenschaften den Stempel des Endlosen aufsprägt. O nein; dies ist ein großer Irrtum, daß die „leichteren“ Meinungen die „gütigeren“ sind. Gott allein ist gut. Und ist es von Natur dem Menschen ein Gut, gemäß der Vernunft zu sein, so kann er nicht anders mit Gott als dem Urheber der Natur und demnach mit seinem eigenen Endwohle verbunden werden, wie dadurch daß er hört einzig auf den Ruf der Vernunft, in dem Grade als

derselbe ihm entgegönt. Der Heiland allein kann sagen: „Mein Joch ist süß und meine Bürde sanft,“ dies können nicht die Leidenschaften; denn der Heiland breitet aus in der Seele die heilige Ruhe des Glaubens. Und diese Ruhe erstreckt sich so weit, daß in Frieden und Freuden Alles gethan wird, was vom Gesetze des Herrn ausgeht. Der Psalmist breitet immer weiter den Umfang aus, welchen der Glaube in seinem Wirken sich schafft.

„Die Stricke der Sünder haben mich umspannt: und auf Dein Gesetz habe ich nicht vergessen.“

Wie die Stricke ineinander geschlungen werden, so daß eine Lösung oft kaum möglich erscheint, so schlingen sich ineinander die Leidenschaften als Reizmittel zur Sünde. Die eine dient der anderen, die eine verteidigt die andere, die eine macht Platz der anderen. Und wenn man mit einer fertig zu sein glaubt, da findet man, daß aus dieser die Köpfe von anderen gefährlicheren herausgewachsen sind. Und man möchte darin den Quell von Macht und Ruhe finden? Pein und Verwirrung verursachen sie. Zerhauen, nicht lösen mußt du den Knoten; zerhauen mit dem Schwerte des Glaubens. Dieses Schwert ist scharf; „scharfer als jedes zweischneidiges Schwert; es dringt durch bis zur Trennung des vernünftigen Geistes von allem verderbenden Einflusse der Sinne, zwischen das Mark und die Gelenke dringt es hinein und richtet zwischen den Gedanken und den Absichten des Herzens.“

„Mitten in der Nacht stand ich auf, um Dich zu preisen: wegen der Ratschlüsse Deiner Rechtfertigung.“

Selbst die Sinne, wo die Nacht sich am dichtesten lagert, erheben sich unter der Leuchte des Glaubens. „Die Überreste des Gedankens wollen Dir ein Fest feiern.“ Sie bekennen laut, daß die Ratschlüsse des göttlichen Gesetzes auch für sie Quell der Freude und des Jubels sind. Die Natur, die unter dem Fluche lag, empfängt in ihr Inneres hinein den fruchtbarsten Segen. „Stehe auf, Jerusalem, das nicht gebiert; stehe auf und juble, Tochter Sion; denn mehr Kinder sind dir, wie jener, die einen Mann hat.“ Die Natur war getrennt worden vom natürlichen Princip der heiligen Fruchtbarkeit, von der Urgerechtigkeit. Unfruchtbar war sie geworden für alles Gute. Der Glaube erstreckt sich bis zu Wiedererzeugung dieser Fruchtbarkeit oder vielmehr bis zu ungeahnter Erhöhung und Erweiterung derselben. „Mitten in der Nacht erhebt sich die menschliche Natur.“ Mitten in der Nacht der Gottentfremdung, da die Welt nach dem Worte Pauli „ohne Gott“ war, da ertönte die Apostolische Predigt vom gnadenreichen Tode Jesu. Die heilige Kirche erbaute sich auf und zeugte Gott auf Erden Kinder ohne Zahl: „Und nach diesen sah ich eine große Schar, welche zählen niemand konnte, aus allen Völkern und Stämmen und Nationen und Zungen; sie standen vor dem Lamme bekleidet mit weißen Gewändern und Siegespalmen waren in ihren Händen und sie riefen mit lauter Stimme: Heil unserem Gotte, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme.“ Triumphierend herrscht der heilige Glaube; und die Herzen, die getrennt waren, eint er in Gott, daß „alle ein Herz seien und eine Seele.“ Die Kraft der Fortpflanzung teilt er im Tode Jesu den Seelen mit, daß sie durchdringe und reinige die von der Sünde befleckte körperliche Fortpflanzungskraft. Eins wird das ganze Menschengeschlecht in der Kirche. Einer hat und genießt die Kraft von allen anderen. Der eine wird das Glied am selben Körper wie der andere. „Wenn ein Glied leidet, dann leiden alle Glieder;“ und wenn ein Glied frohlockt, dann frohlocken alle Glieder. Deshalb, um

diese unübersehbar weit sich hinein in die Natur erstreckende Kraft des heiligen Glaubens zu preisen, fährt der Psalmist fort:

„Teilgenommen habe ich an den Verdiensten aller, die Dich fürchten: und die da beobachten Deine Gebote.“

Das ist die größte Frucht des Glaubens. Dahin kann nie eine Leidenschaft oder überhaupt eine natürliche Gewalt. Die Erde können sich Eroberer unterwerfen; mit Blut und Eisen können sie andere zwingen, ihnen zu gehorchen. Aber durch die süße Gewalt der Liebe so herrschen, daß der eine was ihm am eigensten zugehört, seine guten Werke, hingiebt, damit auch der andere von ihnen Nutzen habe; — das kann niemand als jener, der da der allbarmherzige Quell aller Liebe und Barmherzigkeit, aller Freiheit und Selbstständigkeit ist. In Ihm, in der höchsten Liebe, der sich selbst dahingegen als Versöhnung für viele, reichen sich alle wiedergeborenen durch den Geist des Glaubens die Hand; in Ihm werden ihre Werke zu einem einzigen Zeugnisse der Weisheit und Barmherzigkeit des Ewigen; in Ihm entspringt jener einzige Quell, der da allen diesen Werken es giebt, daß jedes, weit über die Natur hinaus, fruchtbar und segensreich ist für andere und dadurch selber nichts verliert, sondern reichhaltiger, lebensvoller wird im eigenen Innern. So weit reicht die Macht des Glaubens seiner innersten Natur nach, wie weit reicht die Wirkung der allinnerlichen Barmherzigkeit Gottes:

„Von Deiner Barmherzigkeit ist voll die Erde, o Herr: lehre mich Deine Rechtsfertigungen.“

Wie mag sich vermehrt haben bei allen diesen Worten im Herzen des Propheten die Sehnsucht nach den Prüfungen Gottes, die im Glauben so reiche Früchte bringen! Der Mensch fehlt gegen sein eigenes Wohl, wenn er nicht den Glauben zur Grundlage seines Handelns macht. Nicht nebenbei, nicht außen wie einen lästigen Gesellen, muß man den Glauben lassen. Nein; bei jedem Werke muß er den Anfang bilden. Und jedes Werk muß der Mensch enden wohl in Furcht vor seiner eigenen Schwäche; aber auch im vollen Versenken in die Erhabenheit und in die Fülle des Glaubens, der ähnlich wie Gott selber Alles so umfaßt, daß er die Seele zu ihrem einzelnen endgültigen Gute, zur Teilnahme an Gottes Freude wie Gott es von Ewigkeit vorherbestimmt, auf einzig bestehendem, von allen anderen verschiedenen Pfade führt. Sehen wir wie in Maria dieser Umfang des Glaubens kraft ihrer unbefleckten Empfängnis sich geltend machte.

#### Nr. 131.

#### Anwendung des Gesagten auf die unbefleckte Empfängnis.

„Gott hat mich mit Kraft umgürtet: unbefleckt hat Er gemacht meinen Weg“ (Ps. 17.).

Jetzt zeigt sich erst die fundamentale Bedeutung der heiligen unbefleckten Empfängnis für die Moralprincipien. Was hat Maria von ihrem und unserem Stammvater geerbt? 1. Die positive Unordnung in den niederen Kräften, wonach eine jede dieser Kräfte auf ihren besondern Gegenstand sich richtete, anstatt von vornherein mittelst der Vernunft zur Einheit im Verfolgen des Zweckes der Menschennatur mit den anderen verbunden zu werden; — 2. den gänzlichen Mangel an Kraft für Erreichung des

Endzweckes im höheren Teile, in der Vernunft und im Willen, soweit dieser Mangel in Adam verschuldet war.

Was that da die Maria umgürtende Kraft Gottes? Wie wurde „der Weg“ Marias zum Endzweck hin „fleckelos“? „Ein Flecken ist ein Mangel am Glanz,“ sagt Thomas, „nämlich an Lichtgnade in der Vernunft.“ Ein solcher Flecken war also in Maria nicht. Es mangelte ihr niemals der Glanz von Gott her. Lag dies in ihrer Natur von Adam her? So wenig; daß von daher nur der Flecken kommen konnte und zwar ein die ganze Natur bedeckender Flecken. In Maria war deshalb kein Flecken, weil über die Natur hinaus aus reinsten Barmherzigkeit Gott den höheren Teil ihres Wesens mit dem Glanze der Gnade angefüllt hatte. Vom vernünftigen Teile allein her strahlte in Maria die Richtschnur für ihre Thätigkeit; und keinerlei Bestimmung konnte, sollte anders „der Weg Marias stets unbefleckt“ bleiben, von der niedrigen Natur kommen. Es war deshalb unter dieser Voraussetzung die klarste Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, der gar nicht widersprochen werden kann, daß, wo mehr der Strahl der Vernunft im heiligen Glauben leuchtete, daß dahin Maria ihre Thätigkeit richtete. Maria steht nicht an der Spitze einer probabilistischen Moral, welche immer der Richtschnur des Gesetzes Gottes etwas Unnennbares, was sie „Freiheit“ heißt, was aber gar nicht Freiheit sein kann, entgegenstellt. Maria steht an der Spitze einer Tugendlehre, welche, je mehr desto besser, das Licht von oben erwartet, um wahre Freiheit im Thätigsein zu verbreiten und so im Glauben den niederen Teil zu reinigen. Und sie reinigt ihn gerade notwendig in der Weise, die vom Probabilismus so recht angegriffen wird.

Notwendig in Maria leugnet ganz offenbar das Licht des Glaubens in der Vernunft ein irgend welches Recht der Zunge, sich, unbekümmert um alle andere Richtschnur, einzig am Wohlgeschmacke der Speisen zu ergözen. Es leugnet da das Licht des Glaubens dem Auge das Recht, sich ohne weiteres auf seinen besonderen Gegenstand, auf die Schönheit des Farbengebildes, zu richten; dem Ohre, nur vom angenehmen Tone seine Freude und die Richtschnur seiner Thätigkeit anzunehmen; der Einbildung, sich Bilder zu schaffen und davon im niederen Teile sich zu ergözen, wenn nur der höhere scheinbar nicht zustimmt. Im allgemeinen reizt der Glaube in Maria das ganze Gebäude nieder, welches der Probabilismus auf der Grundlage der Sinne aufgerichtet hat. Nur ein Recht haben die Sinne im Menschen, daß sie in der Gefolgschaft der Vernunft, wie der übernatürliche Glaube sie erleuchtet, mitteilnehmen daran, daß der Mensch seine letzte Vollendung erreiche. Dieses Recht kommt ihnen zu, wie jedem Teile das Recht zukommt, als Teil im Ganzen zu dessen Vollendung thätig zu sein. Und ein solches Recht erhalten sie in Maria in der hervorragendsten Weise.

„Unbefleckt hat Er meinen Weg gemacht.“ Alle heiligen Väter und Kirchenlehrer stimmen darin überein, daß sie es als ein nur Maria bewilligtes Vorrecht betrachten, wonach sie in ihrem ganzen Leben frei von jeder Sünde, auch von der läßlichen, gewesen. Augustin und andere Väter, zumal Bernardus, haben wir bereits gehört. Antoninus sagt (IV. tit. 31. c. 3. §. 3.): „Maria ward dermaßen geheiligt, daß sie ihr ganzes Leben frei war von aller Sünde (quae totius vitae conversationem immunem redderet ab omni peccato), ein Vorrecht, das niemals jemandem bewilligt wurde. Denn Jeremias und der heilige Täufer Johannes, von denen geschrieben steht, sie wären vor der Geburt geheiligt worden, begingen läßliche

Sünden, wenn auch keine Todsünden. Maria aber beging nach allen Kirchenlehrern keinerlei läßliche Sünde.“ Der heilige Alfons Liguori schreibt ebenso und sieht in diesem Vorrechte den Ausdruck der unbesleckten Empfängnis.

Hören wir noch Thomas an zu Jeremias c. 1.: „Die Heiligung vor der Geburt ist gerichtet gegen den Schmutz der Erbsünde; worin zu erwägen ist 1. der Mangel der seligen Anschauung (also zugleich der heiligmachenden Gnade); — und 2. daß dieser Mangel verschuldet ist oder von Natur aus hervorgeht aus dem Mangel der in Adam allen Menschen kraft der Fortpflanzung geschuldeten Urgerechtigkeit. Diese Verschuldung nun wird ganz und gar entfernt durch solche Heiligung, soweit es die Person angeht und soweit solche Verschuldung also ein Hindernis ist in dieser Person für die selige Anschauung. Dies hatte statt; obgleich der Preis noch nicht thatsächlich gezahlt war dafür, daß mit Rücksicht auf die Natur im nämlichen Menschen dieses Hindernis entfernt würde (insoweit die Menschen nämlich vor dem Erlösungstode nicht in den Himmel eintreten konnten, sondern in der Vorhölle blieben; aber sie hatten doch die persönlichen Verdienste für den Eintritt in den Himmel und somit für die Zulassung zur seligen Anschauung). Sodann ist 3. zu berücksichtigen der Fleischesstachel oder fomes, der da ist die Hinneigung zu jeder Sünde; und dieser nun bleibt auch nach der Heiligung wie ein Zustand, der wohl zu gewissem (hier sündhaften) Thätigsein hinneigt, bereitwillig macht, der aber gehindert wird, so daß das entsprechende Thätigsein nicht folgt. In den anderen nun, in Johannes und Jeremias nämlich, neigte dieser fomes wirksam hin zur läßlichen Sünde, nicht zur Todsünde; läßliche Sünden folgten ihm, nicht Todsünden. In Maria aber hatte er keinerlei wirksame Hinneigung: weder zu läßlicher noch zu Todsünde“ (*Sanctificatio ordinatur contra immunditiam peccati originalis, in quo est considerare reatum carentiae divinae visionis ex carentia debitae justitiae; et hunc totaliter amovit, quantum pertinet ad impedimentum personae, licet nondum esset solutum pretium quo amoveretur impedimentum naturae. Est etiam considerare fomitem, qui est pronitas ad omne malum; et hic quidem manet sicut habitus impeditus, non inclinans ad id ad quod est: sed in aliis inclinabat ad veniale, quamvis non ad mortale; in beata Virgine autem ad neutrum horum*).

Hier haben wir es in der klarsten Weise ausgedrückt, wie und auf welchen Grund hin Maria ganz allgemein als von jeder, auch der geringsten, Sünde frei mit den bestimmtesten Worten hingestellt wird. Es sind das keine mystischen Träumereien, sondern dogmatisch positiv begründete Thatsachen, durch die freilich keine geringere wie die Engellkönigin sich gewissen Auffassungen der christlichen Tugendlehre widersetzt; durch die sie einerseits den Sinnen deren eigen sei Recht wieder giebt, mit beigetragen zur Erreichung der letzten Vollendung, andererseits aber diesen selben Sinnen das eingebildete Recht ohne den mindesten Zweifel nimmt, wonach ein jeder Sinn für sich nach seinem Gegenstande streben und somit für sich allein die Richtschnur seines Thätigseins bilden kann.

Denn worin liegt der fomes? Eben darin daß die Fähigkeiten im niederen Teile nicht unter der einigenden Richtschnur der Vernunft stehen, die auf den Endzweck gerichtet ist. Darin besteht der fomes, daß verschuldetermaßen der Natur nicht mehr die Gerechtigkeit innewohnt, wonach der niedere Teil dem höheren gehorcht und von diesem, nicht von sich selbst

seine bindende Richtschnur empfängt. Es ist dies das Wesen der läßlichen Sünde, nach Thomas, daß der Sinn im einzelnen zu einem Gegenstande thatsächlich hinneigt, ehe die Richtschnur und das Maß von der Vernunft ihm gekommen, während diese Richtschnur hätte abgewartet werden können. Die Vernunft stimmt entweder gar nicht zu, während doch sie hätte positiv zuvorkommen müssen; oder sie stimmt bei der läßlichen Sünde nur der Richtung auf den lezten Endzweck, der ja bleibt, zu und nicht dem Mangel im Thätigsein selber.

Es ist solche Sünde der eigentliche Ausdruck der Natur oder des Wesens der Erbsünde, mag diese Natur auch bereits tot sein oder, wie Paulus sagt, „nicht mehr herrschen in unserem sterblichen Leibe;“ mag die einzelne Thätigkeit selber auch bereits auf den lezten Endzweck gerichtet sein. Warum nun waren „alle anderen“, wie Antonin und Thomas nach den Vätern sagen, „mit läßlichen Sünden“ behaftet; nur Maria nicht? Aus keinem anderen Grunde als weil in allen anderen die Erbsünde — und möchte es nur für einen Augenblick gewesen sein — wirklich „geherrscht“, d. h. den Mangel der heiligmachenden Gnade, den reatus, zur thatsächlichen Folge gehabt hatte. Was einmal Thatsächlichkeit gehabt, was gelebt hat; das hat auch Wirkungen, das bringt auch thatsächlich Reigungen hervor; und diese ungehinderten Reigungen der Sinne, eines jeden allein auf seinen einzelnen Gegenstand hin ohne Rücksicht auf die leitende Einheit des Zweckes, nennt hier Thomas mit allen anderen „läßliche Sünden“; denn sie sind gegen die Gerechtigkeit, die in Adam der Natur geschuldet war.

Maria aber war vom ersten Augenblicke an in der Gnade; in ihr herrschte, lebte nie selbständig die Sünde. In ihr war jeder Sinn deshalb von vornherein gehindert, ein Recht zu beanspruchen, das Recht der Empörung in Adam, um selbständig, einzig mit Rücksicht auf sich allein, an dem ihm eigens entsprechenden besonderen Gute sich zu freuen und abzusehen von der maßgebenden Verbindung mit dem Endzwecke des Ganzen. Denn da in Maria die Sünde nie Thatsächlichkeit gewann durch die Trennung des höheren Theiles von Gott, da die Sünde niemals in ihr lebte; so konnten auch keine Wirkungen derselben in ihr sich geltend machen. Es ist dies direkt die Anerkennung der unbesleckten Empfängnis.

Denn darauf kommt es hier gar nicht an, welche Meinung vorherrscht mit Rücksicht auf das Entstehen der vernünftigen Seele; ob diese im ersten Augenblicke der Empfängnis von Gott mitgeschaffen wird oder erst später eingeflüßt wird. Mag man da im allgemeinen und speciell betreffs Marias jede beliebige Meinung haben; immerdar kann von keiner Heiligung, von keiner heiligmachenden Gnade, von keiner thatsächlichen Unbeslecktheit die Rede sein, wenn die vernünftige Seele nicht da ist, insofern sie ja zuerst als Träger von Sünde oder von Unbeslecktheit dasiehet.

Da nun z. B. Antonin und Thomas annehmen, die vernünftige Seele trete erst nach einer gewissen Zeit zur menschlichen Natur hinzu, so nehmen sie eine Heiligung Marias an im Mutterleibe, aber erst nach der Empfängnis, nämlich mit dem ersten Augenblicke des Bestehens der vernünftigen Seele, wie Antonin (l. c.) ausdrücklich hinzufügt: ea die qua fuit animata anima rationali, ea die fuit sanctificata, während bei Jeremias und Johannes die Heiligung nachher stattfand. Sie sprechen da von der Heiligung, soweit selbe thatsächlich sich geltend machte, nämlich soweit das diese Heiligung tragende Subjekt, die vernünftige Seele, da war. Im ersten Augenblicke war da die Sünde tot, und bestand das Leben der heilig-

machenden Gnade. Vorher konnte ja gar nicht von Sünde und Heiligkeit die Rede sein.

Sagt nun das dogmatische Dekret Pius IX., „im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis“ primo instanti suae conceptionis, also im ersten Augenblicke ihres Seins überhaupt sei Maria unbefleckt gewesen; so ist damit noch durchaus nicht zugleich Dogma, daß die vernünftige Seele bei der Empfängnis von Gott geschaffen wird. Wie ich nämlich mit Recht sagen kann, ich pflanze Wein oder Rosen, wenn ich Weinreben oder Rosenamen pflanze, die doch thatsächlich kein Wein und keine Rosen sind; weil in der Weinrebe und im Rosenamen es liegt, von selbst sich zu entwickeln zu Wein und Rosen in der Wirklichkeit; — so kann ich ebenfugot sagen, Maria sei ohne Sünde, unbefleckt empfangen, wenn sie auch in der Empfängnis keine vernünftige Seele besaß. Denn sie wurde in der Weise empfangen, daß beim Eintritte der vernünftigen Seele sie, wie von selbst, ohne Sünde war. Ihre Natur entwickelte sich vom Augenblicke der unbefleckten Empfängnis an kraft derselben so unter Gottes beständigem Beistande, daß der erste Augenblick der vernünftigen Seele auch der erste Augenblick war, wo thatsächlich sie ohne Sündenschuld da stand. In der Sache ist da kein Unterschied vorhanden zwischen den beiderseitigen Redeweisen; nur dem Ausdrucke nach.

Immer steht Maria da als das erste Princip, innerhalb des rein geschöpflichen Menschengeschlechts selber, für das Tugendleben, welches vom Glauben begründet wird. Der Glaube geht in ihr ganz und gar, nach allen Seiten voran; er richtet die Sinne auf, daß sie eins werden nicht mehr unter der natürlichen Vernunft, sondern unter dem unmittelbar vom Dreieinigen kommenden übernatürlichen Licht und demgemäß auf den letzten Zweck ohne weiteres gerichtet sind. Behaupten, man könne am Sinnlichen selber erlaubtermäßigen Gefallen finden, allein weil es Gegenstand der Sinne ist und so diese ein Recht haben, sich darauf zu richten; heißt ebensoviel als sich von Maria als der leitenden Königin aller Tugenden losreißen. Denn in Maria konnten die Sinne gar kein solches Recht beanspruchen; sie waren da unter der Leuchte des Glaubens vom ersten Augenblicke an geeint für das dem letzten Zwecke entsprechende Thätigsein; — das besagt die unbefleckte Empfängnis. Die vorwiegende Hinneigung der Sinne, je zu ihren Gegenständen oder besonderen Gütern, war da; wie in uns. Der somes war in Maria wie in uns als habitus, als Zustand.

Aber der Unterschied ist der, daß er in Maria vor dem hellen Glanze der unbefleckten Empfängnis „gehindert war“, thatsächlich absehend von der vernünftigen Richtschnur sich zu äußern. Es bestand da nie ein solches Hinneigen in der Thatsächlichkeit selber; mochte es auch später geregelt werden durch die Beziehung auf den Zweck vermittelt der Vernunft, wie in Jeremias und dem Täufer dies der Fall war. In uns aber erscheint diese Hinneigung, die seitens der Vernunft nicht zweckgemäß geregelt ist, ebenso thatsächlich, auch nach der Entfernung des reatus durch die Taufe; denn in uns allen hat die Erbsünde einmal mehr oder minder geherrscht, hatte Leben kraft der Entfernung von Gott und somit folgen ihr auch Wirkungen.

Solcher Hinneigung nun ein irgend welches natürliche Recht beimessen zum Schaden des Vorranges der Vernunft; das würde heißen, die Erbsünde auf den Herrschertroon berufen und sie so unter dem Namen „Freiheit“ aufstellen als positiven Gegner des Gesetzes Gottes, des heiligen Glaubens.

Man erhält bei der Lektüre so mancher Moralbücher nur allzusehr den Eindruck, als wolle man eine rein natürliche Moral aufstellen, zu welcher dann immerhin etwas Übernatürliches hinzutreten, aber auch ebenso gut wegbleiben kann. Denn solches Übernatürliche erscheint mehr als Hindernis für die aufgestellten Grundsätze, wie als innere, den Menschen beseligende und belebende Kraft; — es erscheint wie ein Gegensatz zum „Rechte“ unserer Freiheit, welche dadurch gleichsam gedemüthigt werden soll, wie aus einer gewissen Eiferjucht sich ergebend.

Demgegenüber muß betont werden, daß, wie keine sogenannte reine Natur mit einem ihr eigens angehörigen Endzwecke, es auch nicht giebt eine rein natürliche Moral. Die dogmatischen Lehren stehen im engsten Zusammenhang mit denen der Moral; und etwaige Irrtümer da haben auch zu Folge Irrtümer — und nicht selten die verderblichsten — in der Tugendlehre. Der Glaube muß als Fundament des zweckgemäßen Strebens mitten hineintreten in die Natur; wie ja auch Thomas seine Tugendlehre (in II. II.) entwickelt aus dem Glauben heraus. Die Natur ist ein Mittel in der Hand des Glaubens, welches gebraucht wird, um mitzuhelfen zur Erreichung des Zweckes, und das bereits hier auf Erden teilzunehmen beginnt an der Selbständigkeit und Freiheit des Glaubens selber, mit dem es ein Ganzes formt wie das Bestimmbare mit dem Bestimmenden, wie das Zweckdienliche mit dem Zwecke. Und worin besteht das Verhältnis zwischen beiden?

Die natürliche Thätigkeit wird, auch insoweit sie unter dem Lichte des Glaubens steht, immerdar eine uns bewußte, während der bestimmende Anfang derselben, der Glaube, uns im einzelnen unbewußt sind; wir sind nie sicher, „ob wir der Liebe oder des Hasses würdig sind.“ Die natürliche Thätigkeit richtet sich demgemäß auf das, was im einzelnen nicht der Endzweck ist; denn der Gegenstand unseres natürlichen Wissens und Wollens sind die beschränkten Güter. Der Glaube ist das positive Licht, das mit dem Endzwecke selber thatkräftig verbindet und dem Wesen Gottes zuwendet. Bewußter Gegenstand unserer Kenntnis kann ja nur das sein, was wohl dem Wesen nach allgemein oder im Zustande des Vermögens ist, dem einzelnen thatsächlichen Sein nach aber beschränkt, mehr Nichtsein von sich aus wie Sein ist; denn unsere Natur ist eine thatsächlich beschränkte, wenn sie auch Vermögen hat, die auf alles Sein sich richten können. Gott ist Sein dem Wesen nach, also unbeschränktes Einzelfein; also kann Er der Natur gemäß, deren Schranken uns umgeben, nicht als bewußter Gegenstand unseres Erkennens dastehen.

Ferner ist das natürliche Moment in uns immer die Grundlage dessen in unserer Thätigkeit, daß wir in endloser Weise mehr und weiter können; der Glaube ist der Quell dessen, was in unserem Thätigsein in endgültiger Weise an Bestimmtheit ist. Daß wir immer mehr verdienen können aber auch sündigen können, ist von der Natur; was an bestimmtem Verdienste, also an Verbindung mit dem letzten Endzwecke in uns ist, das kommt vom Glauben als der ersten Wurzel.

Der Glaube geht in seiner bestimmenden Kraft bei allem entsprechenden Thätigsein voraus, wie der Zweck vorausgeht der Natur, wegen dessen sie gemacht ist; denn der Glaube vermittelt den positiven Anschluß an den letzten Endzweck und macht in erster Linie, daß die Thätigkeit von Anfang an Gott zugewandt ist. Die Natur wird durch die Glaubenskraft bethätigt und erleuchtet; auf Grund ihrer sehen wir speciell was nicht Endzweck und was nicht demselben dienlich sein kann. Der Glaube folgt

dann wieder in seiner Wirkung und schließt thatsächlich den Geist an den Dreieinigem.

Wir können so recht bei Maria diese drei Elemente unterscheiden, da sie die Botschaft vom heiligen Engel empfängt. Der hehre Gruß des Engels verursacht in ihr „Verwirrung“: *Turbata est in sermone*. Das Licht des Glaubens in ihr zeigt ihr keinen Halt für den Zweck, den der Engel mit seinen Worten verbinden kann. Vor ihren Geist tritt nichts, was ihr solch herrliche Worte als begründet darthun könnte. Der Glaube beherrscht den *somes*, der noch als Rest des Erbes von Adam her in ihr sich findet; kann ja Verwirrung nie unmittelbar von Gott kommen. Denn sie spricht nichts; keinem besonderen Gute wendet sich ihre Natur zu. Der *somes* ist in ihr, aber in seiner Äußerung gebunden, er kann sich nicht äußern und bleibt stumme Neigung der Natur. Verwirrung ist in ihr; und das deutet auf die noch bestehende Anwesenheit des *somes* hin. Sie schweigt; — und das bedeutet seine Ohnmacht, soweit es auf irgend welche Äußerung ankommt. Die Natur schweigt eben vor dem Glauben und harrt der Bestimmung desselben; aber sie schweigt verwirrt, weil sie es in sich hat, daß sie von Natur eben es nicht verdient, vom Glauben her erleuchtet und erhoben zu werden.

Der Lehrer Marias war offenbar nicht dem Probabilismus günstig. Er hätte ihr die Art und Weise angegeben, um immer und in jedem Falle mit Sicherheit zu handeln; Verwirrung wäre ihr ferne geblieben. Und zumal wo es sich um etwas so Ehreвольles und Freudevolles handelte, um einen Gruß, der sie über alle Menschen erhob. Oder kann nicht der Wille mit aller Ruhe und ohne weitere Rücksicht die Ehre genießen, welche ihm seine tugendhaften Werke einbringen? War nicht solche Begrüßung verdient durch die vielen Tugenden Marias? Offenbar gilt für den Willen daselbe und mit weit mehr Recht, was für den einzelnen Sinn gilt. Wenn sich der Gaumen in aller Ruhe am Wohlgeschmack freuen und dabei ausruhen kann, bloß weil es Wohlgeschmack ist; wie soll sich der Wille nicht berechtigterweise ausruhen können bei seiner Speise: bei Ehre und Lob? Da war nicht der geringste Grund für Verwirrung vorhanden.

Maria aber hatte keinen solchen Lehrer. Ihr Lehrer war der heilige Geist, der da Job sprechen läßt (Job 9, 28.): „Angst hatte ich vor allen meinen Werken; denn ich weiß, daß Du nicht schonst dessen, der fehlt.“ Und doch belam Job das Zeugnis aus des Herrn Munde, „daß er nicht gesündigt hätte.“ Maria ward verwirrt, denn wer kann den eigenen Geist durchbringen; wer weiß, ob „seine Werke wirklich in Gott gethan seien!“ Wer ermüht die verborgenen Tiefen der eigenen Absicht und Meinung! Sie wird eben dadurch die Königin aller Tugendlehre, weil der gute Akt vom Glauben ausgeht und da seinen befruchtenden Quell hat; der Glaube aber wirkt dem Menschen unbewußt. Unsere Tugendlehre darf nicht davon ausgehen, daß wir stehen bleiben bei den Schranken der Natur; daß wir darin unseren höchsten Trost finden, wir hätten ja gemäß einer gewissen Wahrscheinlichkeit gehandelt. Sonst bleiben unsere sogenannten Tugendakte innerhalb der Natur und erreichen nicht den schrankenlosen Endzweck. Herrschen soll uns die Tugend lehren; herrschen sollen wir durch sie über die ganze Natur; Könige sollen wir auf Grund ihrer werden — *Regnum Dei intra vos* — und zwar Könige, denen, wie Gott dem Herrn selber, die ganze Natur nicht schaden oder ein Hindernis für ihr Wollen sein kann. Also muß das erste Princip des Tugendaktes in uns sein der über alle Natur

erhabene Glaube, der Gott ähnlich macht; weil er zum Gegenstande unserer Kenntniß und somit zur Richtschnur unserer Zweckthätigkeit Gott macht, „wie Er in Sich selber ist.“

Da ist Grund, soweit die eigene Person berücksichtigt wird, zu zittern und zu fürchten, „verwirrt zu werden;“ zittern ja doch bebend die höchsten Engel vor dem Anblicke der Majestät Gottes und schweigen, wenn sie ihre Natur erwägen. Wir müssen mit jeder guten Meinung, die wir machen, die uns also gegenwärtig ist, immer als erstes Princip des Handelns das Vertrauen im festen Glauben verbinden, daß Gott uns diese Meinung eingegeben, und den festen Entschluß haben, unsere Thätigkeit zu ändern oder selbst das Gegentheil von dem zu thun, was wir thun; sobald Gottes Wille sich nach dieser Seite hin kundthut, sei es kraft des Gehorsams, den wir den Stellvertretern Gottes, den Vorgesetzten schulden, sei es auf Grund von eingetretenen Ereignissen. Gott im Glauben an die Spitze stellen; — das verwirrt wohl anfangs die Natur in ihren Principien und Kräften, aber es führt sie zu einer Ruhe und zu einem Frieden, die weit über ihren Bereich liegt und deshalb um so dauerhafter und fruchtreicher ist. Wenn „Vernunftlosigkeit“ d. h. die Leugnung unserer Vernunft und die Anerkennung der höheren Vernunft, sagte oben Dionysius, „der Ausgangspunkt wird für die geschöpfliche Thätigkeit, dann verliert sich alles Schwanken; und alle Vergänglichkeit im Gegenstande wird andauerndes ewiges Gut.“

Und zu welchem Frieden führte nicht die seligste Jungfrau jener Glaube, welcher zuerst Verwirrung brachte in die Natur, soweit deren Kräfte allein in Betracht kommen?! Nach und nach ward ihrem Geiste in bewußter Weise gegenwärtig der Zweck, weshalb der Engel gekommen war und so herrlichen Gruß an sie gerichtet hatte. Sie fing an zu antworten dem heiligen Boten Gottes, sich Rechenschaft zu geben darüber was ihr angetragen wurde und hörte endlich in den klarsten Ausdrücken, was der Dreieinige von ihr verlangte und wie es vollzogen werden sollte.

Sie schloß, indem sie wieder im Glauben ihre Thätigkeit in Gott enden ließ: „Ich bin eine Magd des Herrn: mir geschehe nach Deinem Worte.“ Gott möge thun was Ihm gefällt, mir steht es nicht zu, darüber zu richten. In endloses Dunkel schien sich ihre Thätigkeit zu verlieren; aber nur soweit die Natur und deren Kräfte man berücksichtigt. In Wahrheit endete diese Thätigkeit Marias, die im Glauben begonnen und im Glauben fortgesetzt worden war, in das ewige, als das eine allumfassende Gut für sich bestehende Wort Gottes; und für die Person Marias schloß sie ab mit der einzigen Stellung, die sie nun für Zeit und Ewigkeit von allen Geschöpfen scheiden sollte: mit der Muttergotteswürde.

Das „Wort“ nahm Fleisch in ihr an und löschte aus kraft des unendlich thatkräftigen Wesens in Ihm alle Verderbtheit der Natur, die Maria von Adam geerbt. Der Herr löschte aus in Maria allen Samen, selbst als einen zum Bösen geneigten bloßen Zustand. Das Endlose in der Neigung zum Bösen, welches Adam seinen Nachkommen vermittelt hatte, ward vertilgt durch die persönliche Anwesenheit des dem Wesen nach unendlichen Gutes. Einzig war in Maria ihre unbefleckte Empfängnis; die Gnade war in ihrem thatsächlichen Einwirken so groß, daß nicht im mindesten das geerbte Elend, die Neigung zur Sünde sich geltend machen durfte, nie war in ihr eine läßliche Sünde. Einzig war in Maria die Muttergotteswürde, kraft deren selbst diese von der Natur geerbte Neigung getilgt ward. Keine Furcht,

keine Verwirrung wird sich mehr in ihr zeigen. Sie wird in Bethlehem keine Wohnung finden; sie wird den Stall verlassen müssen, um nach Ägypten zu fliehen; sie wird unter dem Kreuze stehen als Schmerzensmutter; ihren göttlichen Sohn begrüßen als den von den toten Auferstandenen; ihn glorreich in den Himmel fahren sehen; — ihre Seele wird nur immer wachsen in der Liebe, wachsen bis ins Unahnbare, aber kein Wechsel wird mehr ihren Geist beunruhigen; jener Friede wird in ihr in einziger Weise walten, „der da,“ nach den Worten Pauli, „alle Sinne übersteigt.“ Einzig wird Maria schließlich sein im Tode. Ihr von allem Verderben durchaus gereinigtes Fleisch wird nicht die letzte Strafe der Adamsfünde tragen: die Verwufung, welche „den Leib der Sünde“ nach Thomas in Staub auflöst, damit er gleichsam durch und durch alle Spur der Folgen der Sünde verliere, die sich in ihn eingegraben und alle Glieder vergiftet hat. Maria wird aus Notwendigkeit sterben; denn sie ist einmal tatsächlich Tochter Adams, dem gesagt worden und in ihm dem ganzen Geschlechte: *Morte morieris*. Aber diese Notwendigkeit wird Maria versüßen durch die glühendste Liebe, im vertrauensvollen Hinblick auf ihren göttlichen Sohn. Und wie sie in Gnaden angefangen hat, die Folgen der Sünde zu tragen und nicht deren Schuld, die Gerechtigkeit Gottes zu lieben ohne daß sie dieselbe verdiene; — so wird sie enden. Den letzten „Sold der Erbsünde“, den Tod, wird sie zahlen; aber in der glühendsten Liebe des Glaubens an Gottes Barmherzigkeit.

Da liegt vor uns der herrlichste Triumph des Glaubens vom Beginne an bis zum Ende. Die Königin des Erdkreises selber hat ihn gefeiert und zeigt ihn uns an ihrer Person. In Gott hat sie begonnen; in Gott hat sie gekämpft; in Gott hat sie gesiegt kraft der einzig dastehenden, unmeßbar weiten, über alle Natur sich hoch erhebenden, dieselbe vollauf einschließenden Macht des Glaubens, der festen Grundlage aller Tugendlehre; — denn von Maria gilt es: „Gott hat mich mit Kraft umgürtet: meinen Weg hat Er zu einem unbefleckten gemacht.“

### Drittes Kapitel.

#### Der Begriff und das Wesen einer Hierarchie.

Nr. 132.

Text des heiligen Dionysius.

a) Nach meinem Urteile nun will „Hierarchie“ oder heilige Rangordnung besagen: Eine heilige Ordnung und Wissen und Thätigsein, um nach Möglichkeit gottähnlich zu machen und gemäß den von Gott in das Innere eingepprägten Erleuchtungen dazu anzuleiten, daß man an Göttlichem Anteil habe. Die Gott zukommende Güte und Schönheit aber als durchaus ein-

fach, als rein gut, als der erste Ursprung für die letzte Zweckvollendung ist vermischt mit keinerlei Unähnlichkeit, hat nichts dem Guten, Einfachen, Vollendeten Unähnliche in sich; verleiht sie doch jeglichem Sein auf der Seinstufe, die es einnimmt, Licht und vollendet in einer im höchsten Grade Gott nahestehenden und Gott enthaltenden Vollendung zu Sich selbst hin, gemäß dem wie jegliches zu Vollendende in aller Harmonie mit jedem Anderen in der Natur Gottes selbst seine unverrückbare und unveränderliche (Exemplar-) Gestalt und Richtschnur hat.

b) Der Zweck der Hierarchie also ist, gemäß dem Möglichen ähnlich zu machen und zu einen mit Gott. Da Ihn nun, Gott den Herrn, jede Hierarchie zum Führer hat im heiligen Wissen und Wirken und auf seine innerliche Wesensschönheit unwandelbar schaut, so drückt sie Ihn gemäß dem ihr eigenen Vermögen aus und vollendet die eingeweihten Mitglieder, daß sie gewissermaßen Bilder Gottes seien, stedenlose und äußerst helle Spiegel, welche in sich aufnehmen den Strahl des Urlichtes und der Urgewalt, die Alles an erster Stelle leitet; und daß sie von dem in sie gelegten Glanze, der sie selber in heiliger Weise anfüllt, ohne Reid wieder den hinter ihnen der Reihe nach folgenden mitteilen, damit auch diese in Glanz strahlen, immer gemäß den bindenden Gesetzen der Urallgewalt. Denn es ist den in das Heilige einweihenden oder denen, die in die heiligen Gesetze der göttlichen Liebe eingeweiht werden, nicht gestattet, in irgend einer Weise etwas zu wirken gegen die heiligen Satzungen je ihrer eigenen von der Zweckvollendung geregelten Ordnung; vielmehr auch nicht anders, wie sie Fürsichbestehen oder Sein haben, das Wirken anderer in sich aufzunehmen, wenn sie überhaupt verlangen wollen nach der in Gott befindlichen, gottähnlich machenden Helle, auf sie wie es sich ziemt in heiliger Weise schauen und umgeformt werden wollen von einem Bilde zum anderen (2 Kor. 3.), von einem Grade der Gottähnlichkeit zum anderen gemäß der Fassungskraft von einer jeden dieser heiligen Vernunftkräfte. Wer also von einer „Hierarchie“ spricht, der bezeichnet mit diesem Worte eine heilige Verteilung der Teilnahme am Allgemeinen, die durchaus heilige Verfassung und geordnete Zusammenstellung, welche ein Bild der Schönheit enthält, die der göttlichen Urgewalt innewohnt; in heiligen vom Urgrunde abgeleiteten Chören und in geordneter Weisheit die Geheimnisse feiert, die in den jedem Gliebe eigenen Erleuchtungen sich offenbaren; und wo jeder nach Vermögen danach strebt, dem ihm eigenen Principe ähnlich zu werden (Ephes. 5, 1.). Denn für einen jeden, der in die heilige Rangordnung berufen ist, erscheint es als Vollendung, daß er nach seiner Fassungskraft fortschreite in der Ähnlichkeit mit Gott, und daß er, was von Allem das Göttlichste ist, Gottes Mitarbeiter (1. Kor. 3.) werde, wie die Schrift sagt, und zu zeigen das göttliche Einwirken in ihm selber, in dessen strahlendem Glanze nach der ihm verliehenen Möglichkeit. Denn dies eben ist die geordnete Verteilung in einer „Hierarchie“, daß die einen reinigen die anderen gereinigt werden (Jai. 6.; Ps. 50, 9.), die einen erleuchten die anderen erleuchtet werden (Ps. 119, 18.), die einen vollenden die anderen vollendet werden (Matth. 5.), immer in der Weise wie einem jeden es zukommt, Gott nachzuahmen.

Denn die göttliche Seligkeit ist, um nach Menschenweise zu sprechen, fern davon, irgend welche Unähnlichkeit einzuschließen (Deut. 6.); sie ist die Fülle ewigen Lichts (Joh. 12, 46.; 1. Tim. 6.); Vollkommenheit ohne jede Unvollkommenheit (Matth. 5, 48.);

ſie reinigt (Pſ. 50, 9.; Iſai. 6.);

ſie erleuchtet (Pſ. 13, 4.);

ſie vollendet (Hebr. 10, 14.); oder vielmehr

ſie iſt heilige Reinigung (Lev. 7, 6.);

ſie iſt Erleuchtung (Pſ. 26.);

ſie iſt Vollendung (Röm. 10, 4.);

ſie iſt dem Weſen nach Reinigung, ihr Einfluß kann nicht anders wie reinigen, und ſomit iſt ſie über alle denkbare Reinigung;

ſie iſt ebenſo dem Weſen nach Erleuchtung und übervolle Fülle;

ſie iſt an und für ſich betrachtet der ganz und gar unabhängige Urſprung aller Vollendung;

ſie iſt der ſich ſelbſt genügende Zweck und die Urſache aller Zweckordnung;

die volle, in ſich genügende Begründung aller heiligen Rangordnung; obwohl in keiner ſolchen Ordnung inbegriffen wegen ihrer allzu großen Erhabenheit.

c) Es erſcheint deshalb erforderlich und angemessen, daß einerſeits die da gereinigt werden durchaus rein ſein, und ganz und gar unvermiſcht mit Niedrigerem, daß ſie alles Fremdartige von ſich werfen und alle Verbindung mit Unähnlichem von ſich weiſen;

daß jene aber, die erleuchtet werden, göttlichen Lichtes voll ſein, ſich wenden zur ruhigen Beſchauung des Göttlichen und Kraft gewinnen, um die vollauf geheiligten Augen ihres Geiſtes zu Gott zu erheben;

und daß endlich die da vollendet werden, vom Unvollkommenen befreit, teilnehmen an dem vollendenden Wiſſen jener Geheimniſſe des Heiligen, die von ihnen geſchaut worden.

Auf der anderen Seite ſollen die da reinigen auf Grund ihrer überfließenden Reinheit die anderen teilnehmen laſſen an ihrer Unſchuld;

die da erleuchten, ſollen, da ſie ſelber durchdringenderes Wiſſen haben und ſowohl zum Empfangen wie zum Mittheilen des Lichts geeignet ſind, ſtrahlend nach allen Seiten hin in heiligem Glanze, das überreiche Licht in ihnen ausſtrahlen auf andere, die entſprechend vorbereitet ſind;

die aber vollenden, ſollen, da ſie die Wiſſenſchaft haben, die Zweckvollendung mitzutheilen, die anderen der Vollendung zuführen gemäß dem daß ſie das Heilige ſchauen und andere einweiſen in die Kenntnis der hochheiligen Geheimniſſe.

In dieſer Weiſe erhebt ſich eine jede dieſer heiligen Rangordnungen gemäß der geordneten Verteilung der heiligen Gaben, je in ihrer Weiſe zur Mitwirkung mit Gott; ſie vollbringt durch die Gnade und durch die Kraft, welche ihr von Gott geſchenkt worden, das, was der göttlichen Allgewalt auf Grund des inneren Weſens, von Natur, zukommt und was dieſelbe über alle geſchaffene Natur hinaus wirkt; und ſie gelangt ſo zu einer Nachahmung Gottes, wie eine ſolche Vernunftkräften geziemt, die der Freundschaft mit Gott ſich erfreuen, und wie ſolche Nachahmung in heiliger Weiſe geoffenbart worden.

Nr. 133.

Vorbemerkung und allgemeine Gesichtspunkte.

Die Darstellung des Areopagiten gewinnt ein ganz besonderes Interesse und eine einzig hohe Bedeutung in unserer Zeit, die den sogenannten Pantheismus hat entstehen, schnell in den verschiedensten Formen sich ausbreiten und in unheilbaren Widerspruch und offenbarte Auflösung aller Wissenschaft hat enden gesehen. Wir haben nicht im christlichen Altertum und selbst nicht in der Scholastik einen Autor, der ex professo gegen den Pantheismus geschrieben hätte. Nur der Fürst des Areopags, „der dem Apostel nachfolgte“ als dieser über die Auferstehung des Fleisches gepredigt, hatte zum ausgesprochenen Gegner, den er selbst als solchen bezeichnet, den Vater des Pantheismus, wie letzterer in dem Apostolischen Jahrhundert auftrat. Dionysius setzt direkt die christliche Wahrheit auseinander gegenüber den Verdrehungen der pantheistischen Lehre Simons. Simons Grundlage für alles Sein war das unmeßbare Vermögen, aus dem sich Alles mit Naturnotwendigkeit entwickelte; dieses Vermögen bildete für alle Dinge, selbst bis zum *πῶς* hin, die eine einzige Natur.

Simon nannte diese „*ἰσχυρισμὸς*“ Gott; und wandte auf diesen seinen Gott alle jene erhabenen Schriftstellen an, welche über die Unermeßlichkeit, Allgegenwart, höchste Macht Gottes handeln. Er benützte Bilder und Figuren aus der Schrift (vgl. meine areopagica III., §. 1., nr. 1, 2, 3.), um die gläubigen zu täuschen und sie seine Lehre in der Schrift finden zu lassen anstatt die Wahrheit. Dionysius bekämpfte nicht solchen Pantheismus dadurch daß er sich gewissermaßen der Allfülle seines Gottes schämte und versucht hätte, dessen allwirkender Kraft von welcher Seite auch immer her Schranken aufzulegen — dies muß ja immer wieder zum Pantheismus führen, dessen Wesen eben darin besteht, daß dem an sich Beschränkten für die Entwicklung unbeschränkte Kraft beigelegt wird —; nein, gerade das Gegentheil thut der Areopagite nach dem Beispiele seines Lehrers. Hatte Paulus nämlich von Gott gesagt: „Aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist Alles;“ und: „In Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir;“ — so weiß Dionysius die deutlichsten, schärfsten, umfassendsten Ausdrücke zu finden, damit nur recht hervortrete wie von Gott alles Sein und Thätigsein ausgehe, wie in Ihm Alles seine vollste Wirklichkeit hat, wie das, was im Bereiche des Geschöpflichen voneinander getrennt ist, verbunden erscheint im rein thatsächlichen Wesen Gottes und von da her den maßgebenden Grund dafür in sich enthält, daß und inwieweit es getrennt ist. Dionysius stellt der einen einigen Allmöglichkeit des Pantheismus gegenüber die eine einige Allkraft; der souveränen, allmählichen Entwicklung aus dem Allmöglichen den einen heiligen Willen der Allkraft, der da herstellt aus Nichts, was, wie und wann er will.

Und da Simon Magus die Schrift mißbraucht hatte in bildlicher, figurlicher Anwendung derselben, setzt der Areopagite gewissermaßen seine Werke zusammen aus den klarsten Schriftstellen, die er nicht bildlich, sondern dem Wortsinne nach anwendet. Er gründet auf die Schrift sowohl seine Lehre über die allwaltende, bestimmende Kraft Gottes als auch über die Art und Weise, wie Alles von Gott in geordnetster Weise

ausgeht und Alles gemäß dieser selben Ordnung innerhalb des Geschöpflichen vermittelt der Vernunftkräfte durch Ihn zu Ihm selber zurückgeführt wird.

Dies legt er vorzugsweise, soweit es auf die leitenden, großen Grundzüge ankommt, hier im dritten Kapitel dar. Geben wir für dessen eingehendes Verständnis zuerst die allgemeinen Gesichtspunkte; indem wir 1. das Verhältnis des Wesens zum Wirklichen und die Vermittlung zwischen beiden Seiten auseinandersetzen mit Rücksicht auf die rein stofflichen Dinge; 2. mit Rücksicht auf die vernünftigen Wesen; 3. mit Rücksicht auf die Gnade, die Dionysius am Ende des dritten Kapitels erwähnt. Wir werden daraus schließen, wie Alles in Gott vollendet wird und wie somit es zu verstehen ist, wenn Paulus sagt (1. Kor. 15.), „daß Gott sein müsse Alles in Allem,“ *omnia in omnibus*.

### Rr. 134.

#### Die stofflichen Dinge in Wesen und Wirklichkeit.

Wir finden im allgemeinen zwei umfassende Allgemeinheiten in jedem Dinge; die somit jede in ihrer Weise auf die Allfülle zeigen: das innere Wesen und das wirkliche Sein. Wie ist die Allgemeinheit des inneren Wesens zu verstehen? Und wie die Allgemeinheit des wirklichen Seins?

Die Allgemeinheit des inneren Wesens muß als solche berücksichtigt werden mit Beziehung auf die einzelnen Umstände des wirklichen Seins; nicht mit Beziehung auf den Inhalt oder den Grad des betreffenden Wesens selber. Die Allgemeinheit des wirklichen Seins aber, daß nämlich überhaupt etwas Sein hat oder existiert, muß umgekehrt berücksichtigt werden mit Beziehung auf den Inhalt dessen was man nennt: Dasein, Existenz, Sein überhaupt; und nicht mit Beziehung auf die einzelnen Umstände, denen gemäß Trennung vielmehr herrscht wie Allgemeinheit oder Gemeinsamkeit. Erklären wir dies deutlicher.

Der Inhalt des Daseins, also weshalb man sagt: „es ist überhaupt etwas“, ist nämlich überall und in allen Dingen gemeinsam; ist durchgreifende Allgemeinheit. Überall heißt „Dasein“ oder „Existenz“ nichts Anderes als Trennung vom Nichts; das Nicht-Nichtsein. Aber der Grund, weshalb das eine Ding so ist das andere so Sein hat, ist nicht der nämliche. Hier tritt das Wesen als maßgebend ein. Und die Allgemeinheit dieses Wesens kann dann keine andere sein als die der Möglichkeit; daß nämlich ein solches Wesen bei einem jeden Dinge es in sich hat, wirklich sein zu können oder der Grund sein zu können für ein einzelnes tatsächliches So-Sein oder Anders-Sein in endlos verschiedener Zahl, unter endlos verschiedenen Umständen von Zeit, Ort, Umfang u. dgl. als das allen diesen Umständen und der Wirklichkeit selber Gemeinsame. Gehen wir noch einen Schritt weiter, damit wir recht klar sehen können, was zwischen diesen beiden Allgemeinheiten als das vermittelnde und das Besondere begründende Element sich findet. Weist dieses Allgemeine, als je in seiner Art indifferent, durchaus auf die allgemeine Seinsursache, so wird dies, was da dazwischenliegt zwischen dem allgemeinen Vermögen für das Sein und dem Sein der allgemeinen Existenz, wonach ich sage: „dieses Ding ist,“ auf die besonderen, von Gott angeordneten Ursachen weisen, welche Dionysius,

weil direkt vom Heiligen kommend und zum Heiligen führend, als „Hierarchie“ oder „heilige Rangordnung“ bezeichnet.

Tritt das einzelne Wirklichsein zum inneren Wesen, wie ein Glied zum anderen, wie der Körper zur Seele? Mit anderen Worten: Schließt das allgemeine Wesen im Dinge von sich aus etwas Wirkliches ein, wodurch es die Grundlage etwa wird für die Wirklichkeit der Existenz? Steht es als Vermögen positiv Gott gegenüber als der reinen Thatsächlichkeit; und ist es so außerhalb Gottes?

Es muß dies Alles entschieden geleugnet werden. Das Wesen in einem Dinge hat als Vermögen oder als Mögliches keinerlei Wirklichkeit oder positives Sein verschieden von der Wirklichkeit des Daseins oder der Einzelexistenz. Das Mögliche als solches ist nur Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis und wird deshalb erst verstanden, wenn es losgelöst ist von aller Wirklichkeit und nur rein das Allgemeine vorstellt. Es ist dies ausführlich begründet worden in meinem „Wissen Gottes“ III. Bd. S. 1 und 2, Num. 343—345. Darin liegt es eben, daß das allgemeine Wesen im Dinge verstanden werden kann, weil es für sich durch nichts Wirkliches abgeschlossen und fürsichbestehend ist, abgesehen von der Einzelexistenz. Denn wäre es für sich und abgesehen von der Einzelexistenz irgendwie etwas positiv Wirkliches, so könnte es nicht zugleich außen im Sein als maßgebend sich darstellen und innen für das Erkennen. Und ist es nicht das eine gleiche Wesen, welches außen das Sein der Gattung herstellt und innen die bestimmende Erkenntnisform, so könnte ich nicht vermittelt desselben das betreffende Einzelbeing erkennen, in welchem es Wesensform ist. Ein anderes wäre dann das bestimmende Maß meines Erkennens und ein anderes das Maß für das Sein und Fürsichbestehen des Einzelbeinges; also könnte ich nicht sagen, ich erkenne dieses Einzelne und kein anderes.

Es darf somit das Mögliche im Dinge nur Wirklichkeit haben einzig durch die Einzelexistenz; so daß ein und dasselbe Einzelsein es macht, daß das betreffende Ding gemäß den Umständen ein einzelnes, von den übrigen getrenntes thatsächlich und entschieden ist, und daß es endlos ein anderes sein kann. Das nämliche Einzelsein bringt zur Geltung die bestimmten Grenzen mit Rücksicht auf Zeit, Ort, Umfang u. dgl.; und ebenso das Endlose, Allgemeine im Dinge mit Rücksicht auf das innere maßgebende Wesen.

Ist aber das Mögliche an sich, also das Endlose, soweit es im inneren Wesen begründet erscheint, nicht das mindeste Positive, sondern hat es im betreffenden Dinge Alles das, was Positives an ihm sich findet, einzig vom einzelnen Wirklichsein der Existenz; so folgt daraus wie von selbst jegliches Merkmal, welches dem formalen Gegenstande des vernünftigen Erkennens zugeschrieben wird. Das Wesen als dieser formale Gegenstand oder der Gesichtspunkt, unter dem erkannt wird, ist innerlich notwendig; will sagen, es hängen diese beiden Merkmale im Wesen „Mensch“ z. B. notwendig miteinander zusammen: vernünftig, sinnbegabt. Dieser selbe Gegenstand ist allgemein; will sagen, er begründet es im wirklichen Dinge, daß dies am Sein überhaupt, am Sein im allgemeinen teilnimmt; denn nur soweit ist ein Ding, als es auf einer besonderen Stufe der Gattung steht; der Mensch „Petrus“ hat Sein z. B., nur weil er Mensch ist, nicht weil er ist.

Dies sind nun aber gerade die beiden Merkmale: Notwendigkeit, Allgemeinheit, welche das innere Wesen Gottes auszeichnen; nur tritt dazu in diesem Wesen das Merkmal: Thatsächlichkeit und Einzelsein, was bei den genannten Wesenheiten nicht hinzutritt. Wir verstehen also, indem wir das

Wesen eines Dinges auffassen, immerdar etwas, was dem Wesen Gottes als eine Spur oder Ähnlichkeit entspricht. Es ist dies von Ewigkeit und kann selbst von Gott nicht geändert werden, daß das Dreieck zwei R in sich schließt seinem inneren Wesen nach. Das Wesen in einem Dinge ist demgemäß nichts Anderes wie ein „Nachahmen“ (*μίμησης*) des Wesens Gottes oder, wie dies Thomas noch nennt eine „Teilnahme“ (*participatio*) am Wesen Gottes. Verstehe ich das Wesen des geringsten Dinges, so verstehe ich etwas, was es kraft des göttlichen Wesens in sich hat, daß die darin bestehenden und miteinander verknüpften Wesensmerkmale unabänderlich verknüpft sind mit absolutester Notwendigkeit, und vom Wesen Gottes hat es dies, daß es überhaupt sein, daß es am Sein im allgemeinen Anteil haben kann. In Gott ist dieses Wesen reinste Wirklichkeit, also von sich aus Thatsächlichkeit; im Geschöpfe ist es wirklich, nur weil der ersteinwirkende Grund, diese reinste Thatsächlichkeit eben, durch seinen Einfluß es mit Wirklichkeit durchdrungen hat.

Außerhalb des Wesens Gottes ist eine solche allgemeine Wesenheit an und für sich Nichts; sie wird etwas, wenn Gott kraft seines Willens Wirklichkeit giebt. Deshalb haben wir in Dionysius, zumal im vorliegenden Kapitel so oft diesen Ausdruck, daß Gott zurückführt die verschiedenen Stufen der Dinge je „nach ihrer Möglichkeit“ (*πρὸς τὴν ἐπιτην*), je „nach ihrem Maße“ (*κατὰ τὴν οὐκείαν ἀναλογίαν*), „möglichst“ (*κατὰ τὸ δυνατόν*) und ähnliche. Es wird damit dem Einwirken Gottes keine Grenze von außen her gezogen, als ob Gott sehen müßte, wie auf seine Richtschnur, auf das Verhalten und die Beschaffenheit der Kreaturen, soweit sie eigenes Sein haben.

Durchaus nicht! Damit wird vielmehr gesagt, daß der ersteinwirkende Grund, der allein Wirklichkeit giebt, gehalten ist an sein eigenes Wesen; daß Er nichts Anderes ist wie das eigene Wesen. Wenn freilich das innere Wesen eines Dinges, also die Grundlage seines Wirklichseins im Dinge selber, eine eigene Wirklichkeit besäße unabhängig, von sich aus, verschieden vom Einzelfein; dann müßte man anerkennen, daß Gott eine Richtschnur hätte für sein Einwirken anßerhalb seiner selbst. Aber das ist nicht so. Soweit das Wesen eines Dinges nicht etwas Wirkliches geworden ist durch die einzelne Existenz, hat es seine Wirklichkeit einzig und allein im Wesen Gottes, in der reinsten Thatsächlichkeit; und Gott wirkt nur gemäß seinem eigenen Wesen, wenn Er gemäß dem, was in seinem Wesen als zu sein vermögend ist, auf das Nichts einwirkt. Thomas mit Augustin nennt diese Wesenheiten, insofern sie im Wesen Gottes sind, insoweit sie also Anteil haben am Wesen Gottes und da reinste Thatsächlichkeit sind: „die Ideen in Gott“; sie sind die einzige Richtschnur für das Einwirken Gottes nach außen; d. h. nach dem Nichts hin.

Gemäß ihnen führt Gott das Nichts zu Sich, zur Gottheit, selbst; und Er beginnt mit diesem Führen dadurch daß Er dem Nichts nach diesen Ideen, die in ihm sind, vom Stoffe, vom Steine, von der Pflanze zc. wirkliches Sein giebt. Im Wesen Gottes sind alle diese Wesenheiten Thatsächlichkeit, Innerlichkeit, Freiheit; sie sind der freie Wille Gottes, wie Thomas schreibt: „Gott muß schaffen sowie es Ihm möglich ist, sicut possibile est.“ Gott ist reiner, freier Wille; denn Er besitz nach außen hin keine Schranken, die sein Wirken und Wollen bedingen; also kann Er nur schaffen und wirken, rein wie Er will. Wirkliches ersteht nur, wann, wie, wo Gott will. Gott ist notwendig vollauf frei in seinem Wirken nach außen.

Ist Er frei, daß Er den Menschen mache ohne den sinnlichen Teil

oder ohne den vernünftigen Teil? Wir müssen hier genau unterscheiden und dürfen keinerlei Zweideutigkeit Raum geben. Mit Rücksicht darauf kann Gott nicht frei sein. Denn Er ist nicht frei, daß Er selber bestesse oder nicht bestesse. Er ist nicht frei mit Rücksicht auf sein inneres Wesen, das da reinstes Sein ist. Daß aber der Mensch dem Wesen nach ein sinnbegabtes vernünftiges Sein hat, das ist in seinem, in Gottes, Wesen enthalten; das erkennt Gott, weil Er Sich selbst erkennt, weil Er seine Selbstkenntnis ist. Und trotzdem ist damit nicht die mindeste Beschränkung der göttlichen Freiheit verbunden. Gott ist trotzdem durchaus frei nach außen hin. Denn solches Wesen ist an sich reines Möglichsein und zwar ist es dies, weil es eine Anteilnahme am göttlichen Wesen ist. Solche Wesenheit hat als solche für sich allein kein positives Sein außer in Gottes reinsten Thatsächlichkeit; und schafft Gott danach Wirkliches, so ist seine Richtschnur nur Er selbst oder vielmehr diese selbe Wesenheit ist es, die Er schafft, insoweit sie in Ihm reinste Thatsächlichkeit, wesentlich Wirklichkeit und somit Grund ist dafür, daß außen im Nichts etwas dementsprechendes Wirkliche erscheint. „In Ihm, in Gott, waren alle Geschöpfe Leben,“ so drückt der Liebesjünger diese Wahrheit (Joh. 1.) aus.

Dies also gilt von allen Wesenheiten im Geschöpflichen, soweit sie eben Wesenheiten, d. h. im allgemeinen Richtschnur für Sein sind.

Nun bestehen in diesen Wesenheiten Abstufungen; es besteht da „eine heilige Rangordnung“, gemäß der die Geschöpfe selbst berufen werden, wie Dionysius nach Paulus sagt, „Mitarbeiter“ (*θεοῦ συνεργὸν γυνέσθαι*) Gottes zu werden. Denn es giebt da Wesen, die in der Weise Gott nachahmen, daß sie nur einfach sind. Es sind dies die rein stofflichen Wesen. In ihnen besteht das Mögliche der inneren Wesenheit in der Weise wirklich, daß dieses Wirkliche wieder ganz etwas Mögliches ist mit Bezug auf andere Geschöpfe, soweit es auf die einzelne Thätigkeit ankommt. Nur soweit sie sind, erhalten sie Sein unmittelbar von Gott und werden nur in Bezug darauf von Gott selber zu Ihm zurückgeführt. Nur wirklich sind sie auf Grund des Einwirkens Gottes; mit Rücksicht auf alles besondere Thätigsein macht gerade diese ihre von Gott verliehene Wirklichkeit, ihre Teilnahme am Sein im allgemeinen, es offenbar, daß sie notwendige Beziehung haben für den ganzen Bereich ihrer Thätigkeit zu den bestimmenden beschränkten Kräften unter den Geschöpfen. Nur daß sie thätig sind und sein können, das wirkt Gott in ihnen unmittelbar als allgemeine Ursache des Seins. Aber alles Besondere in diesem Thätigsein geht vom Geschöpflichen als der näheren bestimmenden Ursache aus. Deshalb vergeht auch dieses Thätigsein beständig, soweit es auf den Träger selbst ankommt; denn etwas Allgemeines dem Vermögen nach kann nur Bestand haben auf Grund von etwas Besonderem in ihm; es existiert kein Pferd im allgemeinen, kein Holz im allgemeinen, sondern nur auf Grund von besonderen Eigenschaften und Verhältnissen.

Solche Thätigkeit ist nicht anrechnungsfähig; denn den besonderen Grund für sie schließt sie nicht in sich ein. Sie hat ihren bestimmenden Grund ganz und gar außen. Dieser Art ist alles rein Stoffliche. Mit Rücksicht auf daselbe bestehen bereits nach der von Gott festgesetzten Ordnung *συνεργος*, Mitarbeiter, die nämlich dieses Stoffliche zu Gott zurückführen, indem sie es nach seinem Willen gebrauchen und ihm für das einzelne Thätigsein den bestimmenden Grund vermitteln. Das Stoffliche hat in seinem ganzen Bereiche zu dienen, gereinigt zu werden, vollendet zu werden;

es reinigt nicht, erleuchtet nicht, vollendet nicht; außer etwa insoweit die einfache Existenz des Stofflichen dem bloßen Vermögen für das Sein Bethätigung verleiht, so daß der Stoff nun im einzelnen Dinge wirklich ist, während er seinem Wesen als Urstoff nach nur sein kann. Nach dieser Seite hin nimmt selbst das Wirklichsein im stofflichen Dinge teil an der „Mitarbeit“ mit Gott; denn mittelst desselben ist der Stoff etwas wirklich Bestehendes.

Daraus erhellt ebenso, daß jegliches einzelne Stoffliche es als solches von sich abweist, Gegenstand des vernünftigen Erkennens zu sein. Denn selbst als etwas Wirkliches ist es immer wesentlich weiter bestimmbar, bleibt immer, selbst im Thätigsein, Vermögen, Anderem zu dienen. Nicht aber kann Gegenstand des Erkennens sein, was wesentlich Vermögen, immer noch weiter bestimmbar ist, sondern was und insoweit es Bestimmtheit hat. Quod est, cognoscitur, sagt Thomas, non quod potest esse. Solches Stoffliche hat nun zwar in bestimmtester Weise Wirklichkeit; aber nur insoweit es im allgemeinen ist. Das Wesen, was den eigentlichen Erkenntnisgrund bildet, offenbart sich nicht durch selbständiges, aus sich heraus bestimmtes, bleibendes Thätigsein; sondern sein Wirken ist wieder naturgemäß weiter bestimmbar, ist in potentia nach weiterer Bestimmung hin. Und somit kann auch solches Wesen nicht von sich selbst aus erkannt werden, sondern nur wenn die Vernunftkraft selber es in der ihm innewohnenden bleibenden Bestimmtheit vor sich hinstellt, wenn nämlich die sogenannte einwirkende Vernunft loschält von ihm die beengenden, Anderem dienenden, stets wechselnden Einzelheiten.

In eigenster Weise also kommt das „Mitarbeiten“ mit Gott in der Zurückführung des geschöpflichen Nichts zu Gott den Vernunftkräften zu. Wie hat man sich solche „Mitarbeit“ zu denken? Die Antwort ist aus dem Gesagten heraus leicht zu geben.

### Nr. 135.

#### Die Vernunftwesen in ihrer inneren Wesenheit und Wirklichkeit.

Was von den geschöpflichen Wesenheiten an sich als allgemeinen Vermögen für das Sein in den Dingen selbst gesagt worden, das gilt auch hier; darin sind die vernünftigen Wesen auf der nämlichen Stufe wie alle anderen. Die allgemeine Gattungswesenheit in ihnen hat an sich kein positives Wirklichsein; sie ist nur wirklich, weil die einzelne Wirklichkeit, also am Ende der ersteinwirkende Grund sie am wirklichen Sein teilnehmen läßt, sie mit demselben durchdringt. Das Wirklichsein, was ihr Wesen an sich begleitet als eine Allgemeinheit, abgesehen von allem Einzelsein, ist kein anderes wie das göttliche Wesen. Sie können nichts Positives von sich selbst aus Gott gegenüberstellen. Alles, was sie Positives an Sein und Wirken haben, das kommt von der ersten Ursächlichkeit, dem wesentlich Wirklichen.

Aber dies unterscheidet sie von den stofflichen Wesen, daß sie es in sich haben, die innere Wesenheit anderer Geschöpfe, also deren maßgebende Richtschnur im Sein, in sich aufnehmen und danach thätig sein zu können. Nun beachten wir einen Ausdruck des Areopagiten im obigen Kapitel. Er sagt, „der Zweck der heiligen Rangordnung sei Verbindung und Ähnlich-

machung; jede heilige Rangordnung habe Gott zum Führer für ihr Wissen und für ihr Wirken, auf Ihn müsse sie schauen und seinen Glanz müsse sie ausdrücken . . . , wenn sie die niedrigeren Mitglieder in ihr reinigen, erleuchten, vollenden will.“ Es giebt uns diese Bemerkung gleich die Art und Weise an die Hand, wie das „Mitarbeiten“ zu verstehen ist.

Zuvörderst ist der Glanz Gottes (*πρὸς τὴν αὐτοῦ θεοτῆτην εὐφροσύνην*) inmitten ihres Wirkens, das maßgebende Moment nicht nur für ihr Wissen; sondern für das Wirken selbst ist er der erste Grund. Die Vernunftkräfte nämlich dürfen, soll anders ihr Wirken ein geordnetes, zum bestehenden letzten Zwecke hinleitendes sein, nur wirken gemäß den in den einzelnen Dingen befindlichen allgemeinen Wesenheiten; das ist die Richtschnur ihrer Vernunft; darüber wird letztere theils durch die eigene Natur theils durch besondere Erleuchtungen von seiten Gottes aufgeklärt. Die Ideen müssen sie erhalten, wie solche die von Gott in die Dinge versenkten Wesenheiten vorstellen. Nicht nach eigenen Erfindungen dürfen sie „mitarbeiten“ in der Leitung der Dinge, sondern nach den Spuren des göttlichen Wesens im Bereiche der Natur. „Gottes Glanz“ muß in ihnen leuchten.

Dies ist das eine Allgemeine, von dem Dionysius sagt, „der Führer ihres Wissens sei Gott“ (*αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἰερᾶς ἐπιστήμης . . . καθηγεμόνα*). Von Gott also muß, sei es vermittelt der Natur sei es unmittelbar, Licht fließen in die Vernunftkräfte, daß das Wesen der Dinge sich so ihnen vorstelle wie es thatsächlich ist, damit sie in dieser Weise leiten.

Das andere Allgemeine, was unmittelbar auf Gott zeigt, ist das thatsächliche Wirklichsein, welches in den Dingen sich selbst zeigt als beständig wechselnd und das Wesen als den festen Maßstab für das Festhalten an der Gattungsstufe inmitten dieses Wechsels. Woher kommt dieses beständige Wechseln im äußeren Wirklichsein, in der Erscheinung nach außen hin? Daher daß im Wesen an sich eben kein positives Sein notwendig eingeschlossen ist, daß das Möglichsein in nichts sich positiv Gott gegenüberstellt; daß sonach kein festhaltender Grund im Dinge sich findet mit Rücksicht auf das Einzelsein; sondern nur mit Rücksicht auf das Dauern der Gattungsstufe, wonach der Mensch z. B. immer Mensch bleibt vom ersten Augenblicke bis in sein hohes Alter. Danach zeigt sich sogleich, daß in den Dingen selber von den Vernunftkräften kein Grund gefunden wird für das einzelne Wirklichsein, wonach in dem betreffenden Dinge gerade ein solcher Umfang, eine solche Zeit u. s. sich findet. Hier führt die Vermittlung der Natur nur dazu, daß kein fester Grund in den Dingen sich findet, der als letztgültige Richtschnur dienen könnte für deren besondere Thätigkeit und demgemäß für deren Leitung; daß ein solcher beständiger dauernder Grund nur da sei, wo Wirklichkeit Wesen selber, innere Notwendigkeit ist. Deshalb fügt Dionysius zur *ἐπιστήμης* hinzu das Wirken selber, daß dafür „der Glanz Gottes Führer sei“ (*τὴ καὶ ἐνεργεῖας καθηγεμόνα*) und er bemerkt noch ausdrücklich: „der Blick müsse beständig“ (*ἀκλίτως*) auf den Führer gerichtet sein; denn in den stofflichen Wirklichkeiten ist eben keinerlei dauernder beständiger Grund für das einzelne Thätigsein wie dies der Fall da ist für das allgemeine Gattungssein.

Daraus ergibt sich nun so recht das eigentliche, genau abgegrenzte Feld für die „Mitarbeit“ der Vernunftkräfte. Es handelt sich offenbar in dem Zurückführen zu Gott in erster Linie um das wirkliche einzelne Thätigsein. Dafür fehlt den Kreaturen der letztbestimmende Grund in ihnen selbst. Das Wesen der Kreatur selber bedingt dies; denn es ist endlos, gemeinsam

mit Rücksicht auf die verschiedensten einzelnen Thätigkeiten und Umstände es wird bestimmt nun von dieser Zeit oder von diesem Orte nun von jenem. Hier also allein kann für die Vernunftkräfte das Feld sein für die „Mitarbeit“, indem sie nämlich die stoffliche Thätigkeit, die ja an sich immer wesentlich im Bereiche des weiter Bestimmbaren, des Zweckdienlichen bleibt, gemäß den besonderen Beziehungen, die sie zu beschränkten Ursächlichkeiten hat, nach dem dauernden Grunde des göttlichen Führers zum Einen zurückleiten. Von Gott unmittelbar kommt immer das thatsächliche Wirklichsein in der Thätigkeit selbst, soweit es ein Akt überhaupt ist. Aber von den untergeordneten Vernunftkräften kommt, unter dem in Gott befindlichen Grunde, die besondere Beziehung zu höheren, allgemeineren, aber immer beschränkten Kräften; es kommt von ihnen die nähere Vorbereitung für den letztgültig thatsächlichen Anschluß an den Einen und somit für das abschließende Einzelsein.

Sie reinigen; indem sie das betreffende Einzelsein hindern, den Einflüssen nachzugeben, die es zur „Verbindung und Ähnlichkeit“ mit Niedrigerem, also noch in höherem Grade Bestimmbaren und vom Zwecke Entferntem, hinziehen; denn ihr Zweck ist die *ενωσις* und *ἀφομοίωσις*, das Einen und Ähnlichmachen alles Seins mit Gott und sonach mit dem wahren Grunde des Wirklichseins. Sie erleuchten; indem sie die Richtschnur des Seins im Dinge selbst, das Wesen nämlich, von allen Hindernissen befreien, welche es abhalten, in alles Einzelne als Maß und Richtschnur durchzubringen. Sie vollenden; indem sie den Kräften und Vermögen des Dinges beistehen, daß alles Fremde fernbleibe und die einigende Kraft des Urzweckes selber den Anschluß an den letzten Zweck bewirle.

So ist beim Menschen z. B. dem natürlichen Einwirken Gottes vermöge der „einwirkenden Vernunft“ es gedankt, daß die allgemeine Erkenntnisform, die Idee, als maßgebend für den Erkenntnisakt im Innern der Vernunft sei. Und ebenso ist es dem natürlichen Einwirken Gottes selbst gedankt, daß das allgemeine Vermögen des Willens für den einzelnen Akt bethätigt und bestimmt werde und vermittelt dieser Einwirkung sich selbst bestimme. Den hierarchischen Gewalten der Engel aber ist unter dem genannten Einwirken Gottes und nach der Richtschnur des göttlichen Lichtes und der göttlichen Kraft, überlassen, beizustehen mit Rücksicht auf das Einwirken des Einzelstofflichen; damit dieses nicht mit zu großer Gewalt einwirke und das Fallen des geistigen Menschen zur Folge habe. In die Vernunft und in den Willen selbst hinein können sie nicht wirken; denn dies sind allgemeine Vermögen, auf alles Wahre und Gute gerichtet und sind somit entweder unter Gottes Bethätigung wirksam oder sie ermangeln der Thätigkeit und folgen den niederen Kräften, fallen somit ab von ihrer Würde.

Nur unter der Leitung der Erleuchtung Gottes wirken die Engel auf die menschliche Vernunft und unter dem bewegenden Einflusse Gottes auf den menschlichen Willen. Und zwar wirken sie ein auf die Phantasie zu allererst, die in ihrer wesentlichen Thätigkeit an ein stoffliches Organ gebunden ist und danach unter dem Stoffe leidet. Sie reinigen; indem sie das Vorwiegen des Stofflichen hindern und somit von dieser Seite, vom Gegenstande her, ihr Möglichstes thun, daß das Sinnliche sich nicht mit solch überwältigender Gewalt vorstelle und demgemäß der Mensch nicht „ähnlich werde dem Ochsen und dem Esel“, sondern dem wahrhaft Einen sich zuwende. Sie erleuchten; indem sie die Phantasiebilder in gehöriger Weise ordnen, damit das betreffende erfaßte

Wesen als eine alles Einzelne gemäß der Gattung regelnde Richtschnur erscheine und so selber Licht für zweckentsprechendes Wirken werde. Sie vollenden: indem sie das sinnliche Begehrvermögen, resp. dessen Gegenstand, alles dessen entkleiden, was nicht vom ersten Grunde, von der dem Wesen nach thatsächlich bestehenden Allgemeinheit kommt.

Und ähnlich vollzieht sich das Einwirken der einen Engel auf die anderen in reinigender, erleuchtender, vollendender Weise, damit in Allem Gott als der eine einzige Grund des geschöpflichen Seins und Wirkens dastehet. Immer giebt das Verhältnis zum Allgemeinen dem Wesen und der Thatsächlichkeit nach, den Grad der Würde und Stufe des betreffenden Seins an. Deshalb sagte oben Dionysius von Gott zum Unterschiede von allen Geschöpfen: „Unvermischt (mit Niedrigerem) nach allen Seiten hin (ἀμυγῆς μὲν ἐστὶ καθόλου).“ Gott allein ist die reinste Allgemeinheit; und nach der Nähe und Entfernung von solcher Allgemeinheit, die in ihrem thatsächlichen Wesen enthält Alles, was sein kann, und alle Wirklichkeit, allen Grund für Sein und reinstes Einzelsein, den Anfang und den Zweck, bemisst sich die Höhe oder Niedrigkeit der Kreaturen.

### Nr. 136.

#### Das Verhältnis von Wesen und Wirklichkeit mit Rücksicht auf die Gnade.

Wir haben uns im Vorstehenden den Weg zur Gnade offen gehalten; es genügen wenige Worte, um das genannte Verhältnis zu kennzeichnen. Die Natur kann den Vernunftkräften es vermitteln, daß sie das Wesen, das allgemeine Vermögen im Dinge, als Richtschnur für ihr Thätigsein in sich besitzen. Die Natur aber kann ihnen nicht vermitteln den letztgültigen Grund für das Einzelne. Da sagt die Natur, eben auf Grund des aufgefaßten Wesens, nur, daß solcher Grund nicht in ihr ist, daß sie ihn weder bieten noch fordern kann. Nur Gott allein „als einfach in sich“, wie Dionysius schreibt, „als Ursprung aller Vollendung, als einzig Er selbst“ ist da „Führer“ für das entsprechende Thätigsein.

Hier beginnt die Gnade; nämlich jene Kraft, welche macht, daß die einzelne Thätigkeit den wahren, ewig maßgebenden Grund in sich hat und somit an den Endzweck sich anschließt. Sie versöhnt die beiden Arten von Allgemeinheit, die sich im Geschöpflichen gegenüberstehen: die Allgemeinheit dem Wesen oder dem Möglichen nach mit dem wirklichen Sein, wonach man von einem Dinge im allgemeinen sagt: es ist. Hier, inmitten der Natur, sind jene zwei Arten Allgemeinheit dadurch getrennt, daß das innere Wesen des Dinges auf einen besonderen Grad im Wirklichsein weist, eine besondere Stufe einnimmt, wenn es auch nach einer anderen Seite hin, nach dem Einzelnen hin, endlos allgemein ist. Man sagt von einem Dinge im allgemeinen: es ist; aber man sagt es auf Grund eines besonderen, im Zwecke und in den Kräften gemäß der Natur beschränkten Wesens. Diesen Widerstreit löst die Gnade. Sie macht, daß eine Thätigkeit ist; aber zugleich, daß sie solches Sein im allgemeinen hat auf Grund der dem Wesen nach reinen und einzelnen, allumfassenden Thatsächlichkeit.

Die Gnade führt die Dinge zurück zu ihrem ersten Ursprunge (τελευτησιον), zum reinen Sein. Da sind alle Wesenheiten reinstes Sein und

Leben, wie wir im Beginne dieser Nummer gesehen haben. Daß sie möglich sind, verdanken sie nicht einem eigenen positiven Elemente in ihnen, das da abfähe vom Wesen Gottes. Durch die Gnade werden die Vernunftwesen in der Weise thätig, daß sie im Glauben ihre eigene Thätigkeit und die der Natur stützen und einschließen in dem ersten allumfassenden und zugleich wesentlich einzeln bestehenden Grunde und letzten Endzwecke, so daß, wenn Gott Alles in Allem ist für die Natur, insoweit Er deren allgemeines Wesen oder Vermögen in sich einschließt und die allein genügende wirkende Ursache ist für deren einzelnes Wirklichsein; Er nun durch die Verleihung der Gnade Alles in Allem ist für die Thätigkeit der Geschöpfe, zuvörderst der vernünftigen und mittels deren der vernunftlosen.

Prüfen wir nun den Text im einzelnen; er wird uns zu weiterer Klarstellung der Gnadenkraft führen.

Nr. 137.

Wörterklärung des Textes.

a) Zuvörderst stellt Dionysius die Begriffsbestimmung der Hierarchie auf. Sie ist eine „heilige Ordnung“ (*ταῖς ἁγῶν*); damit bestimmt er das Materiale oder Bestimmbare in der Hierarchie. Denn daß ein jedes Glied in einer Hierarchie von Gott den Grad und die Stufe erhalten hat, wodurch es Anteil hat am Sein, ist das für weiteres Thätigsein Dienende. Von Gott kommt das Wesen eines jeden Gliedes in der Hierarchie her, wodurch dem Nichts eine gewisse Vollkommenheit des göttlichen Wesens vermittelt wird. „Ordnung“ nennt speciell Dionysius die Hierarchie oder heilige Macht. Denn Macht besteht darin, daß jeder an seiner Stelle bleibt, die Gott ihn angewiesen, da er nur so mit Gott als dem Quell aller Macht in Verbindung bleibt. Deshalb sagt der Prophet: „In Deiner Ordnung bleibt es Tag: weil Alles Gott dient“ (Ps. 118.); und der Apostel: „Ein jeder bleibe, wozu wir ihn berufen“; „die einen hat Er zu Aposteln gemacht, die anderen zu Lehrern, die dritten zu Evangelisten“ oder allgemeiner (Röm. 13.): „Jede Seele soll den höheren Gewalten unterthan sein. Denn nicht besteht eine Gewalt, sie sei denn von Gott; was aber ist, das ist von Gott geordnet. Wer also der Macht widersteht, der widersteht der Anordnung Gottes.“ Die Ordnung also ist die Vorbedingung für alle Ähnlichkeit mit Gott. Denn Gott wirkt nur ein gemäß seinem Willen, der ja sein Wesen ist; wie also etwas dem Wesen Gottes in seinem Sein entspricht, danach wird es von Gott beeinflusst.

Mit dem folgenden, die Hierarchie sei „Wissen und Thätigsein“ (*ἐπιστήμη καὶ ἐέργεια*) giebt Dionysius das bestimmende, formale Moment an. Dadurch nämlich unterscheidet sich die geschöpfliche Vernunft in ihrem Wirken von Gott, daß die geschöpfliche Vernunft, wenn sie einmal die Erkenntnisform hat, also erleuchtet ist, auch gleich damit, soweit es auf sie ankommt, wirkt. Hat der Künstler einmal das Ideal in sich, wonach er arbeiten kann, da kann er auch gleich demgemäß wirken. Wo es sich aber unmittelbar um den Einfluß von seiten Gottes handelt, da muß ebenso gut die Vernunft erleuchtet wie der Wille eigens zum Thätigsein bewegt werden.

Deshalb setzt Dionysius zum „Wissen“ hinzu die *ἐέργεια*, die Thätigkeit. Da die Vernunft, je mehr sie erleuchtet ist, desto weiter und allgemeiner

wird rüchftlich ihres Gegenftandes; fo genügt die Erkenntnisform in der Vernunft nicht, um auf Gott hin im einzelnen thätig zu fein. Es bedarf einer weiteren Beftimmung, die den Willen in Bewegung fetzt, daß er gemäß dem in Gott enthaltenen Grunde zur Gottähnlichkeit hin beftimme.

Danach ift auch die Zweckurfache gegeben. Dionyftus drückt fie aus mit dem Worte „θεοειδής . . . ἀφομοιουμένη“, oder „zur Nachahmung Gottes gelangen“ (ἐπὶ τὸ θεομιμητὸν ἀναγομένη). Daran fchließt fich, um die Definition komplett zu machen die wirkende Urfache. Es ift die „gottgeziemende Schönheit“ (κάλλος θεοπρεπής). Sie hat Alles, um die heilige Rangordnung durch Erleuchten und bewegendes Einwirken zu beftimmen. Denn fie ift 1. ganz und gar einfach (ἀπλοῦν). Sie ift nichts als Sein. Da nun jede Hierarchie zuvörderft in der Ordnung befteht, wonach jegliches darin befindliche Glied gemäß feinem Wefen feine Stelle einnimmt; fo ift Gott der geeignete wirkende Grund folcher Ordnung, da in Ihm das Wefen felber Wirklichfein ift. Wenn alfo alle Würde einer inneren Wefenheit darin befteht, daß dadurch eine Richtfchnur hergefellt ift, um am Sein teilzunehmen; fo kann jener der eigenften Natur nach die Dinge gemäß ihrem Wefen zum Sein oder zur Thätigkeit hin beftimmen, der eben notwendig, kraft feines ganzen Wefens, nichts als Sein und Thätigkeit von vornherein ift und auf Grund von keinerlei in Ihm befindlichen bloßen Möglichsfein auf eine äußere Kraft angewiefen erfcheint.

Die göttliche Schönheit ift 2. gut (ἀγαθόν). Worin befteht nämlich der Charakter des Guten? Darin daß es erftebbar ift. Gott aber ift, weil Er alles Sein ift und jedes Ding am Ende nach Sein ftrebt, wegen feines Wefens für Alles erftebbar. Und da etwas in der Weife vollendet wird, daß es das von ihm kraft der inneren Natur Erftebte erreicht, fo ift Gott der erfte Urfprung aller Vollendung (τελαρχικόν); denn Er gerade als das Gute dem Wefen nach regt an und beftimmt zum Streben nach Vollendung.

Die göttliche Schönheit ift 3. „fern von aller Unähnlichkeit“ (ἀμυγῆς πάσης ἀνομοίωτητος). In den Gefchöpfen ift Sein und Nichtfein. Sie find etwas und können noch dazu das fein, was fie noch nicht find. Es ift da Gutes und Nichtgutes. Sie find vollendet in gewiffer Beziehung, wenigftens dadurch daß fie thatfächlich exiftieren und somit nicht mehr nicht find; dabei aber ift diefes Vollendete vermischt mit Nichtvollendete fein nach anderer Seite hin. Gott aber ift nichts als Sein, nichts als Gut, nichts als Kraft. Da nun das Nichtfein nicht aus fich felbft heraus in der Wirklichkeit fein kann — es wäre ja dies ein Widerfpruch in den Ausdrücken felber —; fo kann das Kreatürliche weiter Sein und Güte und Vollendung nur erhalten, wenn der wirkende, rein beftimmende, in fich ganz unabhängige Grund für das Erleuchten und für das Thätigfein Gott ift, der durch feinen Einfluß die Gefchöpfe je nach deren Befand (κατ' ἄξια) Sich felber ähnlich macht. Er reinigt fie, indem Er das Nichtfein ihnen nimmt; Er erleuchtet fie, indem Er die Richtfchnur des thatfächlichen Seins und Wirkens in ihnen felbft, ihr Wefen und ihre Vermögen ftärkt; Er vollendet fie, indem Er fie an dem Grunde teilnehmen läßt, der Ihn felbft leitet, nämlich an feinem heiligften Willen.

Und zwar thut dies Gott, wie es nicht anders möglich ift, nach der feft umgrenzten Natur eines jeden Dinges; denn diefe Natur findet fich an und für fich, als allgemeines Wefen betrachtet, eben im göttlichen Wefen und hat da thatfächlich notwendiges Sein, ehe fie eigenes zufälliges Sein

aus dem reinen Nichts heraus erhält. Keine Natur geht da in eine andere über. Jede wird zur Unveränderlichkeit des göttlichen Seins hin unvermischt und doch beim Thätigsein in voller Harmonie mit den anderen vollendet (*κατὰ τὴν πρὸς αὐτὸ τῶν τελουμένων ἑναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν*). Dieselbe Wahrheit spricht der Areopagite aus (in div. nom. c. 8. §. 4 et 5.): „Die unerschöpfliche Macht streut ihre Wohlthaten aus über Menschen und Tiere und Pflanzen wie überhaupt über die Gesamtnatur der Dinge; sie befestigt alle in ihrer gegenseitigen Verbindung und Harmonie und bewirkt, daß das eine getrennt ist vom anderen, ein jedes in der ihm eigenen Natur und in seinem eigenen Wesen und daß jegliches in der eigenen Ordnung zum Zwecke gelangt.“

b) Nachdem so der Areopagite die Begriffsbestimmung einer Hierarchie in ausreißendster Weise gegeben, geht er in die Bedingungen ihrer Wirksamkeit ein und zwar 1. Gott gegenüber, 2. sich selbst gegenüber und 3. den niedriger oder tiefer stehenden gegenüber.

1. Gott gegenüber. Der besondere Zweck einer jeden Hierarchie ist die Ähnlichkeit und Einigkeit mit Gott. Gott, den Herrn, also muß sie als Führer für ihr Wissen und Wirken betrachten. Das Anschauen Gottes verleiht zuerst dem schauenden Festigkeit (*ἀκλίνας ὁρῶν*); sodann prägt es ihm ein Bild der göttlichen Schönheit ein, welches sich von dem in die Natur selber versenkten Bilde in der Weise unterscheidet, daß dieses letztere nur die positive Möglichkeit, das Vermögen, gewährt, Gott im Thätigsein ähnlich zu werden, d. h. Ihn als bestimmenden Grund zu haben, wie Gott dies für sein eigenes Wirken ist; weshalb Dionysius hier beifügt: *ὡς δυνατόν*, „soweit die Möglichkeit es gestattet.“ Dagegen besteht das Bild, welches vom thatsächlichen Anschauen Gottes aus in den vernünftigen Geist sich einprägt, im thatsächlichen Ähnlichsein mit Gott rückwärts in der Thätigkeit.

Deshalb fährt der Areopagite fort, die Wirkung solch Anschauens des göttlichen Wesens auszudrücken mit den Worten, daß die schauenden thatsächlich wie durchscheinende Spiegel werden, durch welche das empfangene Bild anderen erkennbar gemacht wird. Diese Spiegel sind im höchsten Grade klar; denn vom höchsten, einfachsten Lichte kommt ihre Klarheit. Sie sind fleckenlos; denn kraft ihrer wird der schauende Geist nicht im Niedrigerem als er selber ist geeint, sondern mit dem „Führer“ selbst.

Jeder dieser schauenden nun schaut das Wesen Gottes unmittelbar; deshalb sagt Dionysius, „jedes heilige Wissen und Wirken habe Gott zum Führer, weil jeder schauende den rein göttlichen Glanz als Gegenstand seines Schauens hat.“ Also Alles, was innerlich Notwendigkeit hat, wird von jedem geschaut im Wesen Gottes. Die heiligen Spiegel aber scheinen durch das empfangene Licht und vollenden die tiefer stehenden; insofern der eine Geist mehr Kraft hat, das Licht aufzunehmen wie der andere und somit in mehr vollkommener Weise schaut.

Dies bezieht sich auf das von Gott gewirkte Sein, soweit dasselbe vom freien Willen Gottes abhängig, soweit es also etwas Wirkliches ist. So schaut jeder z. B. im Wesen Gottes, daß der Mensch ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen ist. Aber was für Wirklichkeit ein solches Wesen thatsächlich tragen kann; daß es beispielsweise auf Grund des freien Rathschlusses Gottes mit der zweiten Person in Gott zu einem einigen Sein verbunden sein oder auf der anderen Seite die Bosheit eines Judas tragen kann, das ist kein notwendiger Gegenstand des Schauens für die, welche das göttliche Wesen

schauen. Das hängt ab vom freien Willen Gottes; das Wesen des Menschen schließt nämlich wohl die notwendige Einheit ein zwischen „sinnbegabt“ und „vernünftig“, aber nicht die zwischen der geschöpflichen Natur und einer göttlichen Person.

Mit Rücksicht auf diese letzteren Wahrheiten also ist der göttliche Wille der Schlüssel, welcher für die einen das Verständnis öffnet, für die anderen es schließt. Denn der göttliche Wille geht dahin, daß die vernünftigen Wesen Ihm ähnlich werden, auch im Mittheilen und Offenbarmachen der Wahrheit. Er läßt solche Wahrheiten also in der Weise durchscheinen in den Ihm am nächsten stehenden Spiegeln, daß sie darin erkannt werden von Seiten der tiefer stehenden. Jedoch darf dies nicht in mechanischer Weise gedacht werden.

Dionysius hatte ja gesagt, im Wissen und Thätigsein sollten die vernünftigen Wesen Gott ähnlich, mit Ihm eins werden. Wie also Gott durch seinen Willen das Verständnis der genannten Wahrheiten für die einen schließt und für die anderen öffnet; so geschieht es unter der von Gott ausgehenden frei bestimmenden Bethätigung auf Seiten der Engel. Sie eröffnen gemäß ihrem freien Willen den einen, die näher stehen, das Verständnis der in ihnen leuchtenden Wahrheiten und schließen es anderen; damit dann diese letzteren solches Verständnis gewinnen vermittelt der unmittelbar über ihnen stehenden Engel und so immer „Wissen und Thätigsein“ in jedem Engel, resp. in jeder Hierarchie, sich finde bis hinab zur Hierarchie unter den Menschen, von welcher aus der Stoff unmittelbar erleuchtet und vollendet wird: nämlich das an sich nur Mögliche, immer dem ganzen Wesen nach weiter Bestimmbare.

Dionysius drückt dieses Vorgehen aus mit den Worten, daß „sie den göttlichen Strahl gemäß den in Gott ihren Anfang habenden Gesetzen (die sein heiliger Wille allein gezogen und die nicht in der Natur der Dinge erkennbar niedergelegt sind) in diejenigen verbreiten, die folgen“ (*εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλαμβάνοντα κατὰ τοὺς θεαρχικούς θεσμούς*).

2. Gegenüber ihnen selbst, den reinen Geistern, ergiebt sich die Bedingung ihrer Wirksamkeit leicht aus der gegebenen Begriffsbestimmung. Denn wenn das Subjekt oder die tragende Materialursache des hierarchischen Wirkens die Ordnung ist, wie Gott sie in die Natur der Geister niedergelegt; so folgt ohne Zweifel, daß es keinem Mitgliebe der Hierarchien gestattet sei „entgegen den in ihre Natur niedergelegten Gesetzen etwas zu wirken;“ das zu üben z. B., was einer anderen Hierarchie zulommt; oder auch nur zu wünschen, „in anderer Weise den heiligen Erleuchtungen zu unterstehen“ (*οὐδὲ ὑπάρχειν ἑτέροις*). Vielmehr liegt ihre ganze Kraft darin, daß sie auf der ihnen angewiesenen Stufe nach Einheit mit Gott streben (*ἀποτυπώνται κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ἱερῶν νοῶν ἀναλογίαν*). Was von Gott kommt, kann eben nicht anders wie die Natur und deren Eigenheiten festigen; anstatt sie zu verwirren. Daraus folgt diese andere Bedingung des Wirkens der heiligen Engel ihnen selbst gegenüber, daß sie „πρὸς τὴν οὐρανὴν ἀρχὴν ὡς θεμελίον ἀφομοιούμενην“ Gottes Bild in sich aufnehmen „gemäß dem in ihnen selber bestehenden ihnen eigenen Princip.“

3. Gegenüber den anderen Gliedern der Hierarchie oder gegenüber den anderen Hierarchien hat die sub 1. geschilderte Einwirkung Gottes zur Folge, daß die Engel „Mitarbeiter“ Gottes werden; daß sie zeigen und offenbar machen den leuchtenden Strahl Gottes d. h. die in ihnen einwirkende göttliche Kraft; wie dies oben bereits geschildert worden. Danach

giebt es unter den Engeln immer reinigende und gereinigte, erleuchtende und erleuchtete, vollendende und vollendete. Nur Gott ist dem ganzen Wesen nach von jeglichem Empfangen getrennt. Er ist nur reinigend, nur erleuchtend, nur vollendend. Von Ihm fließt alle Kraft für die Vollendung aus und Er ist wieder alle Vollendung für Alles.

c) Darauf zieht der Areopagite aus dem bisher in diesem Kapitel Gesagten die Schlussfolge. Sie besteht darin, daß die Reinigung nicht eher abschließt als wenn jegliche Unähnlichkeit geschwunden sein wird, und die Erleuchtung nicht eher als bis das göttliche Licht nach allen Seiten hin Richtschnur geworden, und die Vollendung nicht früher bis Alles teil hat am Wissen der Vollendung. Jedes Vermögen muß also seinem ganzen Inhalte im Möglichsein gemäß, seiner ganzen von Gott verliehenen Fassungskraft nach, gefüllt oder bethätigt sein. Jede Vernunft muß thatsächlich in sich haben die ganze Schönheit aller Wesen und wissen, sie nach der Weite ihrer Anlage, alle Gründe für die kreatürliche Thätigkeit. Jeder Wille muß in seinem Begehren nach allem Guten gestillt sein. Das kann aber statthaben nur dadurch, daß die Gnade die von Gott verliehene Natur befruchtet (*χάριτι καὶ θεοδότην δυνάμει*) und so nach Möglichkeit uns unverrückbar anschließt an die göttliche Urgewalt (*θεαρχία*).

Wie aber die Gnade ihre Kraft und ihren Ausgangspunkt hat, nicht mehr von einem reinen Vermögen gleich den natürlichen Kräften, sondern unmittelbar von der reinsten Thatsächlichkeit; so folgt daraus die Art und Weise ihrer Verbindung mit der Natur. Es wird nicht aus ihr und den natürlichen Vermögen ein Ganzes, wie aus der Erkenntnisform und der Vernunft, wie aus dem formenden Lichtbilde und der Sehkraft; und auch nicht wie aus Leib und Seele ein einiger Mensch wird. Eine Analogie vielmehr für diese Verbindung zwischen Gnade und Natur bietet die Verbindung zwischen der Wesenheit und dem Wirklichsein der Existenz.

Letzteres macht die ganze Wesenheit zu etwas wirklich Bestehendem, nachdem sie vorher nichts gewesen ist. Die Existenz zeigt und stellt als nun Wirkliches geworden dar: das Endlose, das Notwendige, das Ewige im inneren Wesen, was vorher in nichts sich zeigte. Die Existenz fügt dazu nichts hinzu. Sie schöpft dies unter der einwirkenden Kraft Gottes aus dem Nichts, ohne ein weiteres Vermögen oder eine weitere Kraft, die früher dem Wesen „Mensch“ z. B. nicht zulänglich gewesen wäre, von sich aus anzuschließen. Nur daß das Wesen „Mensch“ nun nicht mehr Nichts ist, das bewirkt die Wirklichkeit der Existenz.

Analog nun verhält es sich mit der Gnade unter Beziehung auf die schließliche Zweckvollendung im Anschauen Gottes. Was für das Wirklichsein der Existenz das Nichts ist, außerhalb dessen sie eine Wesenheit setzt; — das ist für die Gnade der Mangel an Kraft, das Nichts aller rein natürlichen Thätigkeit, mit Bezug auf die Erreichung der schließlichen Zweckvollendung. Denn „Natur“ besagt mit Notwendigkeit: weiter bestimmbar sein; — je höher eine „Natur“ steht, desto weiteren Umfang hat sie in ihrer Bestimmbarkeit beim Thätigsein bis zum vernünftigen Willen, der von Natur aus rein indifferent ist. Und dagegen ist die Zweckvollendung reinste Bestimmtheit; Unmöglichkeit, zu etwas Weiterem noch zu dienen.

Die Gnade ist also in diesem Bereiche rein bestimmend, rein Wirklichkeit gebend für die Erreichung des letzten Zweckes. Sie bestimmt nicht in der Weise wie die allgemeine Idee, die an sich ganz und gar unbestimmt ist oder indifferent und erst in der Vernunft kraft der Verbindung

dieser mit dem Begehroermögen mit Rücksicht auf die Erkenntnis des einzelnen Gegenstandes bestimmt oder determiniert wird. So und ähnlich ist die Gnade nicht. Sie wäre sonst Natur. Nein; sie bringt mit sich alle Bestimmtheit, alle Richtung auf den einzelnen Zweck. Denn sie ist eben „der Ausdruck“ (*ἀποτυπώμενος*) d. h. die ganz entsprechende Ähnlichkeit, das getreue Abbild jenes Wesens, das Sich selbst der einzelnste Zweck, weil ganz und gar reine Thatsächlichkeit, unvermischte Güte ist; und gerade zu diesem Wesen führen soll sie.

Nur bethätigen, ohne einen Anhalt oder einen Beginn dafür in der Natur vorzufinden, nur bethätigen kann die Gnade; reine Bestimmbarkeit findet sie vor, ein Nichts für jede positive Richtung auf den Endzweck. Und sie bethätigt nun in doppelter Weise. Sie erhebt die entsprechenden Vermögen, den vernünftigen Teil, als Vermögen, so daß sie über allen Stoff, über alle natürliche Bestimmbarkeit hinaus indifferent werden für jedes einzelne beschränkte Gut. Und dann setzt sie das so erhobene Vermögen, ganz nach der in ihr waltenden Kraft des Endzweckes, in wirkliche Thätigkeit und schließt thatsächlich an den Endzweck an.

So geschieht es ja auch bei der seligen Anschauung, für welche eben die Gnade die durchaus notwendige Vermittlung bildet und der sie danach in ihrer Außerung ähnlich sein muß. Die selige Anschauung verbindet nicht in der Weise Gott mit der Natur, wie etwa die innere Erkenntnisform subjektiv innerhalb der Vernunft ist und Beziehung zum Einzelnen hat nicht aus sich sondern wegen der stofflichen Einzelheiten, von denen sie losgelöst worden und die nun in der Phantasie dem Begehroermögen dienen. So ist Gott nicht Gegenstand oder formaler Gesichtspunkt der Anschauung, wie der Stein in uns seiner Idee nach macht, daß wir alles Einzelne im Steine unter dem Gesichtspunkte des Steines, als Stein, erkennen. Nein; in der seligen Anschauung erscheint wohl Alles unter dem Gesichtspunkte der wirkenden Kraft Gottes, aber nicht als ob Gott selber das Wesen der Dinge oder unseres Erkenntnisaktes wäre. Gott ist nur und einzig bestimmender Gegenstand; und Er ist dies in notwendig bestimmender Weise, weil da sein Wesen gerade als einzelne Thatsächlichkeit, also als unsäglich geschaut wird, determiniert oder bestimmt zu werden von etwas Anderem.

Gott ist in der Anschauung nur Gegenstand und zwar unmittelbarer Gegenstand des Schauens. Er vertritt die Stelle der Idee, weil sein Wesen durchaus unsere Vernunft in ihrem Erkennen bestimmt. Er ist nicht unsere Idee, unsere species intelligibilis, weil sein Wesen eben Einzelheit ist und danach wesentlich von uns getrennt, wie jedes Einzelwirkliche vom anderen. Zuerst also wirkt Gott als solch ein Gegenstand des Schauens in unserer Natur die weitere Erhebung. Er vollendet das Werk der Gnade und flößt der Seele das sogenannte lumen gloriae ein d. h. nun nicht mehr das Vermögen, von allen beschränkten Gütern in ihrer Gesamtheit nicht bestimmt zu werden, also absolut bestimmbar zu sein Gott als dem letzten Endzwecke gegenüber, wie dies die Gnade wirkt; sondern die Unmöglichkeit, zu den Kreaturen, einzeln oder in ihrer Gesamtheit, abzufallen. Und kraft dieses lumen gloriae nun wird das göttliche Wesen thatsächlich geschaut ohne jede weitere species intelligibilis; denn Allgemeinheit und Einzelheit ist in Gott eins.

„Über die Natur werden wir,“ wie Dionysius schließt, „erhoben, damit wir schauen was für Gott Natur ist; nachdem unser Geist Freund Gottes geworden.“

Nr. 138.

Anwendung auf die Tugendlehre.

Dionysius hatte in der Bezeichnung der einwirkenden Ursache der Hierarchie einen Ausdruck gebraucht, welcher von allen alten Erklärern und Übersetzern, von Maximus an bis zu Albertus Magnus, anders übersetzt worden ist als wir es oben gethan haben. Dionysius hatte gesagt, daß Gott Alles zu Sich selbst hin gemäß den jedem Dinge eigenen Naturen und Gaben „in überaus göttlicher Vollendung“ (*ἐν τελεστῇ θεϊοτάτῃ*) oder „als überaus göttlicher Vollender“ zu vollenden weiß. Wir wollten nicht den Schein auf uns laden, nicht getreu den Wortlaut wiedergegeben oder etwas in den Text hineingelegt zu haben, was auf den ersten Blick nicht darin zu liegen scheint. Wir sind, zumal mit Rücksicht auf das Nachfolgende und weil in der eben vorgelegten wörtlichen Übersetzung eine sehr leicht zu vermeidende Tautologie enthalten ist, jedoch durchaus der Meinung der alten Übersetzer, die hier übersetzen: „im überaus göttlichen Sakramente“ oder „im überaus göttlichen Opfer“, wonach die Leitung der Engelhierarchien rücksichtlich des All das ihr eigene Licht schöpfen würde zunächst aus dem göttlichen Sakramente oder dem göttlichen Opfer, oder wie Albertus Magnus meint, aus der Gnade; insoweit diese lehrt, Alles aufzuopfern, sobald der Wille Gottes sich offenbarend geltend macht. Das Letztere kommt mit dem Sakramente der Eucharistie oder dem Opfer der heiligen Messe auf eins hinaus; denn da wird eben „der Tod des Herrn“, das reinste Opfer von Allem aus reiner Liebe, „verkündigt, bis Er kommt.“

Für die christliche Tugendlehre haben wir hier den erhabenen Inhalt des lebendigen Glaubens als des Fundamentes alles christlichen Lebens zusammengefaßt. Wir stehen an der letzten Eigentümlichkeit des heiligen Glaubens, wonach derselbe uns wirksam zur Einheit und Verbindung mit Gott führt, wie auch der nämliche Glaube die Engel zur Vollendung geführt hat und noch jetzt „von der Kirche aus“ über einzelne Punkte der Entwicklung der übernatürlichen Heilsanstalt sie erleuchtet.

Wir nennen bei der Konsekration des heiligen Blutes das vorliegende Geheimnis „mysterium fidei“ „geheimnisvoller Ausdruck oder Zeichen des Glaubens“. Es liegt hier gleichsam die sichtbare Bestätigung der erhabenen Übernatürlichkeit unseres Glaubens vor. In der That; worin findet sich die größte Gefahr für uns mit Rücksicht auf unsere Natur? Daß wir bei den Sinnen stehen bleiben; daß wir die Wirklichkeit allein in ihrem Werte bemessen nach dem Wesen, welches dem betreffenden Dinge zu Grunde liegt, soweit dieses seinen Ausdruck findet im Einflusse auf die Sinne; — während in erster Linie der Wert des Wirklichen bemessen werden muß nach dem es begleitenden und begründenden Willen Gottes. Wir vernachlässigen es, im Bereiche der Natur das innere Wesen eines Gutes ganz loszulösen vom Sinnlichen, wodurch es für uns den Charakter des Einzelnen hat; und lassen uns bestimmen durch dasselbe, insoweit es im Stoffe als Richtschnur des Seins sich geltend macht. Anstatt der Vernunft als dem Leitstern gemäß den Charakter der Allgemeinheit und somit allseitiger Indifferenz einer derartigen Wesenheit zu geben, wonach der bestimmende Grund für dessen einzelne Wirklichkeit und demnach für dessen Gebrauch und für den

entsprechenden Wert der Wille Gottes wäre, „der Alles in unvermischter Einheit im überaus göttlichen Vollender vollendet,“ bleiben wir stehen bei dem Eindrücke, den dieses Gut in seiner stofflichen Einzeleristenz auf unsere Sinne macht, und lassen beiseite die Rücksicht auf den Willen Gottes.

Deshalb hat Gott mit der möglichst geringen und unscheinbaren äußeren Wirklichkeit den wunderbarsten Inhalt und die wertvollsten Wirkungen verbinden wollen, damit wir nun immer, auch für die Sinne, einen Anhaltspunkt hätten, um den Geist des Glaubens zu nähren. Am Kreuze war das Geringste, Verächtlichste von Allem, dem da Wirklichkeit auf Erden innewohnt, der Tod nämlich, Fundament für den höchsten Wert geworden, sichtbares Fundament für den Weg zum Himmel. Im heiligsten Altarsakramente geht Gott noch weiter. Es war am Kreuze wenigstens seinem inneren Wesen nach der Tod, dessen Wirklichkeit nach außen hervortrat. Aber im heiligsten Altarsakramente ist das Wirkliche, was erscheint, gar nicht mit der Substanz verbunden, auf die es für die Sinne deutet. Mit noch geringerer Wirklichkeit nach dieser Seite hin, mit einer Wirklichkeit, der für den natürlichen Verstand gar nicht das innere Wesen entspricht, verbindet hier Gott den höchsten Reichthum des Himmels; nicht mehr nämlich den leidenden Leib Jesu, sondern die Substanz des glorreichen, in herrlichem Lichte strahlenden Leibes Jesu.

Mit Recht besingt Thomas dieses Geheimnis mit den schönen Worten: *In cruce latet sola Deitas, sed hic latet simul et humanitas.* Nur Wirkliches, nur Einzelheiten sieht hier der Sinn; nur Farbe, nur Geruch, nur eine bestimmte Form erscheint vor ihm. Er darf aber nicht urtheilen: Das ist Brot, das ist Wein. Das Wesen ist verwandelt. Das Wort des Glaubens lautet: das ist der Leib, das ist das Blut Jesu.

Mit Gewalt gleichsam zieht uns kraft dieses Geheimnisses der Herr nach oben bei allem Wirklichen, was uns begegnet. Wir haben ja in den ersten Nummern dieses Kapitels gesehen, wie das Wesen eines Dinges an und für sich nichts ist, keinerlei positives Sein als Möglichkeit in sich trägt, womit es gewissermaßen Gott gegenübertreten könnte kraft eigenen, rechtmäßigen, auf dem Wesen begründeten Besitzes und sagen: Siehe; ich habe in mir ein Fundament des Seins.

Hier haben wir die übernatürliche Bestätigung dieser Wahrheit. Wäre das Wesen eines Dinges von sich aus als rein Mögliches etwas; hätte es in sich den positiven Grund seiner Möglichkeit, so könnte selbst Gott nicht rein hinwegnehmen die Substanz oder das Wesen des Brotes und an die Stelle setzen die Substanz, das Wesen des Leibes Christi. Er würde ja im Sakramente, das da im höchsten Grade die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verbindet, weil es aus der Gerechtigkeit Barmherzigkeit macht, unrecht thun der Substanz des Brotes, die ein Recht hat, unter solcher Farbe, Form, Figur u. zu sein. Er würde unrecht thun der Substanz des Leibes Christi, die in sich und von vornherein die Möglichkeit trüge so, nämlich mit menschlichen Gliedern, nach außen hin zu erscheinen. Er würde unrecht thun solchen Accidentien, die ihrer Natur nach ein Recht haben, einer so beschaffenen Substanz anzugehören und sie zur Erscheinung zu bringen.

Aber das ist nicht so. Keinem Wesen des Geschöpflichen wohnt für sich betrachtet irgend eine positive Beziehung zur Wirklichkeit inne; keine solche allgemeine Wesenheit hat in sich bereits das positive Element dafür daß sie im Bereiche der Möglichkeit ist. Nur in Gott, nur als „Nachahmung“ des Wesens Gottes ist sie möglich. Und zwar dies deshalb, weil

Gott allein ihr Wirklichkeit geben kann. Von Gott allein kommt es, wenn sie und insoweit sie etwas Wirkliches ist und als solches erscheint. Als reines Wesen ist sie nur Gegenstand der Erkenntnis und weiter nichts.

Dies drückt Gott im „Sacramente des Glaubens“ aus über alle Natur hinaus. Ihm allein kommt es zu, Wirklichkeit zu geben; und Ihm allein kommt es zu, auch über die natürlichen Grenzen hinaus, dieser Wirklichkeit eine innere Substanz zu geben wie es Ihm gefällt. Diese Selbstherrlichkeit Gottes, diese ganze, volle Grundlage für alle Festigkeit des Glaubens, kommt im Altarsacramente zum klarsten berechtigtesten Ausdrucke.

O, wie verhalten die Seraphim ihr Antlitz vor solchem Lichtquell! Wie verschwindet da vor ihren Augen ihre eigene Natur, ihr eigenes Wirklichsein gegenüber solcher Macht. Reinigend steigt vom Leibe Jesu die Kraft in die Engel und zeigt ihnen das Nichts aller Natur, so daß sie in immer höherem Grade, mit glühenderer Liebe, soweit es auf die Thätigkeit allein ankommt, von aller Kreatur sich abwenden, mit keiner Kreatur sich verbinden; es sei denn offenbar der Wille Gottes. Und reinigend steigt dann diese Kraft nach dem Willen der höheren Engel nieder in die tiefer stehenden, die, in die reinsten Spiegel ihren Blick tauchend, Gott preisen, daß Er ihnen die Gnade gab, bei ihrer Prüfung aller auch noch so reichen Wirklichkeit den Rücken zu kehren und zu lieben alle Wirklichkeit, die von Ihm käme, möchte sie auch die des Todes sein.

Reinigend steigt dann die Kraft des heiligen Sacramentes, durch die Engel vermittelt, nieder in unsere Seele, deren Gedächtnis und deren Phantasie und deren innere Sinne Engelkräfte reinigen, damit das große Sacrament selber seine Kraft ohne Hindernisse ausbreiten könne in der Seele, sie speisen könne im Glauben, sie stärken in der Hoffnung, sie entflammen zu innigster Liebe.

Da ist der erste Quell der Erleuchtung für die Engel, abgesehen von Gottes Wesen. Es verschwindet da alles natürliche Licht in ihnen, um eingetaucht in den Lob Jesu um so durchdringender zu leuchten. Denn hier liegt das tiefste Fundament thatsächlich, in aller Wahrheit und Wirklichkeit, vor ihnen für die unbeschränkte Macht Gottes nach außen. Man kann auf keine Natur bauen, von keiner Natur wirklich schließen auf das, was Gott thun kann; — wenn nicht immer das Fundament alles dessen wieder ist die Macht Gottes: „Wenn der Herr nicht das Haus baut, dann bauen die Bauleute vergebens.“ Was nämlich thut Gott hier in seiner alle Natur überragenden Vollgewalt? Selbst der Geruch, selbst die Farbe, selbst die Figur, der Geschmack u. des Brotes und Weines sind kein zuverlässigerer Führer zu dem Schlusse, hier sei das Wesen von Brot und Wein.

Willst du vollendet werden, o Christ! wahrhaft vollendet werden im Geiste deines heiligen Glaubens? Dann nimm nicht dieses stofflich Wirkliche, was deinen Sinnen vorliegt, zum Führer und Leitstern. Nicht mache zur maßgebenden Richtschnur deines Handelns diese natürlichen Wirklichkeiten und Wahrscheinlichkeiten. Nein; halte dich an das mysterium fidei. Nur das Gesetz Gottes kann maßgebenden Wert beanspruchen, soweit es sicher von Gott kommt. Und weil du das für den einzelnen Fall nie mit absoluter Sicherheit nach allen Seiten, auch nach der der Absicht, weißt, so stehe auf dem festen Fundamente des Glaubens; wandle in der Nacht des Glaubens; sieh' in nichts was dir erscheint, einen endgültig befriedigenden Abschluß deines Verlangens; sondern dein ganzes Herz gehe auf im

Sehnen nach Gott. Und willst du ein äußeres etwaiges Zeichen für solches innere Streben haben; — verachte nicht die geringste Wirklichkeit; siehe Alles, auch das Verächtlichste und der Natur nach Verabscheuenswürdigste, sobald es nur wirklich dir begegnet, an als eine Schickung Gottes. Ziehe im Herzen vor die Armut dem Reichtum, Krankheit dem sinnlichen Vergnügen, den Tod dem leiblichen Leben. Arm sind die Gestalten der *τελειῆ Θεοτάτη*, des göttlichen Vollenders, in der Eucharistie der äußeren Wirklichkeit nach, die erscheint; aber Gott hat unnennbaren Reichtum für die pilgernde Menschenseele hineingelegt, der im Glauben sich offenbart. Armlich ist oft die äußere Erscheinung, unter welcher der göttliche Wille sich verbirgt. Aber sie führt dich zu jenem Sitze in der Herrlichkeit, der bereitet worden „ehe denn die Welt war.“

Folgen wir dem Beispiele Marias.

Nr. 139.

Maria kraft der unbefleckten Empfängnis Beispiel für die befruchtende Kraft des Glaubens.

„Nichts Unbeflecktes tritt in sie ein; denn der Glanz ist sie vom ewigen Lichte und ein Spiegel ohne Flecken von der göttlichen Majestät und ein Bild seiner Güte“ (Sap. 7.).

Von wem soll dies in höherem Grade gelten als von der unbefleckt Empfangenen! Wenn der Areopagite bereits die heiligen Engel „reine, strahlende Spiegel und Bilder der göttlichen Majestät“ nennt; wie ist dies dann nicht in noch weit höherem Grade Maria, die Gott um so näher steht, weil sie die Mutter des Eingeborenen ist, die von der göttlichen Gnade im ganzen Bereiche der Natur von vornherein in Besitz genommene ist. Die Engel strahlen aus den Glanz der göttlichen Güte auf die tiefer stehenden; und der geistige Glanz des höheren Engels ist ihm nur deshalb verliehen, damit er sich mittheile dem niederen und so von beiden Seiten her heller der Lobpreis der göttlichen Güte, des Meeres aller Fruchtbarkeit, erschalle. Aber warum treten wir dann nicht so recht von Herzen zu Maria, damit von ihrem Spiegelhellen, rein von göttlichem Glanze strahlenden Innern ausfliehe Reinigkeit in unser Herz, Licht in unsere Vernunft, Kraft in unseren Willen? Ihr sind alle Engel unterthan, in ihrem Glanze vereinigt sich aller Engelglanz, damit so all dieser Glanz zusammen laut verkünde: „Herr, unser Gott, wie groß bist Du!“

„Das Spiegelbild hat seine Gestalt,“ so Thomas (de Ver. q. 12, 6.), „vom Gegenstande, den es darstellt, und ist deshalb nach diesem Gegenstande. In Gott also ist kein Spiegel; weder ist der Vater der Spiegel des Sohnes noch umgekehrt; denn es besteht da keine Abhängigkeit dem thatfächlichen Sein nach. Wohl aber kommt es Gott zu, der Gegenstand zu sein, den die Kreaturen darstellen.“

Nun in Maria leuchtet ganz rein die Güte Gottes; unvermischt mit irgend welcher Thätigkeit der Natur, nur bestimmend, nur bethätigend. Nur auf Gott zeigt Maria von ihrer unbefleckten Empfängnis an; denn ihre Natur war gebeugt zum Boden. Nur also die Gnade bestimmte sie; und die Gnade kann nur bis ins Einzelste hinein nach Gott und zu Gott hin bestimmen. In keiner Wirklichkeit auf Erden sah sie Anderes enthalten

als Richtschnur ihres Wirkens wie den Willen ihres Gottes; und in jeder ihrer Thätigkeit offenbarte sie so den heiligen Willen Gottes. Immer blickte sie mit den Augen des Glaubens die Kreatur an; und gerade deshalb ward ihr Wirken bis zu dem Grade fruchtbar, daß ihre Frucht ward der ewige Sohn des Vaters selber.

Wollen wir im einzelnen uns vergegenwärtigen, wie in ihr der Glaube wirkte? Wollen wir an ihr, von der die Seraphim und Cherubim lernen, ein Beispiel und eine Stütze haben für unseren Wandel im Glauben? Der Heiland selber wird uns helfen. Was hatte Elisabeth gesagt zu Maria? „Selig bist Du, weil Du geglaubt hast.“ Seligkeit hatte ausgegossen, ruhigen, unverrückbaren Trost, unwandelbare Freude hatte in ihr verbreitet der Glaube, so daß wie die Seligkeit an der Spitze steht im Bereiche der Freuden, so Maria an der Spitze steht als Königin im Reiche des Glaubens. Worin setzt nun der Heiland die Seligkeit der auf Erden pilgernden? Schauen wir auf Maria, sie hat das Wort des Heilandes zuerst an sich bewahrheitet. Denn es steht von ihr geschrieben: „Sie bewahrte alle Worte Jesu in ihrem Herzen.“ Und der Herr bezeugt ihre Seligkeit im Glauben mit dem Worten: „Weit mehr sind selig (wie der Leib, der Ihn getragen, und die Brüste, die Er gesogen) jene, welche seine Worte bewahren und beobachten.“

„Selig die armen im Geiste.“ Siehe da, wovon zuerst Maria in der unbefleckten Empfängnis gereinigt wurde. Die Gnade hat sie abgehalten, je sich vom Hange nach den äußeren Gütern dieser Welt in maßgebender Weise leiten zu lassen. Und warum ward sie gerade in der unbefleckten Empfängnis davon gereinigt? Weil eben dieses Geheimnis darin bestand, daß die unregelmäßige Neigung in der Natur zu den äußeren Gütern vorhanden war wie bei uns, daß aber die Gnade stets alle tatsächliche Aukerung davon unterdrückte; und daß eben deshalb die Gnade so überfließend war, weil so überfließend gewesen die ererbte Regellosigkeit im niederen Teile. Seligkeit bereite zuerst durch den Glauben die Gnade in Maria aus, weil von allem Hange zu äußeren Gütern die Kraft des Glaubens sie, soweit das Thätigsein in Frage kommt, gereinigt hatte. Nicht selten meint die Moralforschung dem Menschen einen Gefallen zu erweisen, wenn sie von allen Seiten her sich bemüht, ihm zu zeigen, er könne dies oder jenes äußere Gut behalten; sie nennt dann solche Meinungen „gütige“. Welche Täuschung! Die Wissenschaft kann aus Mitleid nach Gründen suchen, um den guten Glauben eines Menschen zu rechtfertigen oder ihn, sozusagen, in seiner Schwäche so lange über Wasser zu halten bis er zu festerer Kost fähig wird.

Aber damit ist noch lange nicht es gerechtfertigt, immer von solchen Meinungen als absolut von „gütigen“ zu sprechen. Die Seligkeit ist schlechthin ein Gut. Das sind wahrhaft „gütige“ Meinungen, die zu dieser Seligkeit gehören. Der Heiland aber sagt: „Selig sind die armen im Geiste.“ Wie gut hat Maria, vom Glauben belehrt, dies begriffen. In dieser Seligkeit fand sie ihre Freude. Das Evangelium vergißt es nicht, als Maria im Tempel das Opfer der Reinigung brachte: „Zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben;“ zu bemerken wie andere auf einen Ruhmestitel hinweisen würden, daß „es das Opfer war, welches die armen brachten.“ Die Engel lernten von Maria, welcher geringen Wert die „Substanz dieser Welt“ an und für sich hat, wenn der Wille Gottes nicht den Inhalt wertvoll macht.

„Selig die sanftmütigen.“ Zu Ehren neigt die Natur, zum

Vorrang vor anderen, zum Jorne, wenn der geträumte Vorrang auf sich warten läßt. Weit entfernt hatte davon Maria der Glaube kraft der Seligkeit, die er in Maria ausbreitete. Der Ewige selber, die „überwesentliche Schönheit“, hatte sie gereinigt durch den Strahlenglanz seines Lichtes von allem Vorwiegen des Hanges nach Ehre in ihrem Thätigsein. Rein strahlte sie von sich aus den Vorrang, welchen das ewige Gut allein in unserem Herzen einnehmen muß, in alle Engel hinein bis zu uns hin. „Sie haben keinen Wein,“ sagte sie sanftmütig zu ihrem Sohne, und nahm es in Demut hin, als Er ihr entgegnete: „Weib, was geht das Dich an.“ Die Seligkeit der Demut und der Frieden, den sie im Herzen ausgießt, überströmte bereits ihr Herz, ehe ihr göttlicher Sohn noch das Wort gesprochen: „Lernet von mir, wie ich sanftmütig bin und demütig von Herzen; und ihr werdet Ruhe finden in eueren Seelen.“

„Selig sind die trauernden.“ Auch unter dem Kreuze verließ sie diese Seligkeit nicht. Der unnennbare Schmerz in ihrem Herzen ward Seligkeit durch die Liebe zu unserem Heile. Rein war sie ja geworden in ihrer unbefleckten Empfängnis von allem Vorwiegen des Hanges zu irgend welchen äußeren Vergnügen, so daß nur die eine Freude in ihrem Herzen lebte, „ein Spiegel zu sein ohne Flecken von der göttlichen Majestät.“

Besteht die Reinigung, wie wir oben gesehen, darin, daß der Mensch gehindert wird, mit Tieferem sich zu einigen wie er selbst ist, oder von dieser Verbindung mehr und mehr abgezogen wird; so ist die Erleuchtung von seiten Gottes darauf gerichtet, daß die Wesenheiten der Dinge so recht in jenem Wirklichsein, was sie bei und in Ihm haben, als Richtschnur strahlen in der geschöpflichen Vernunft für die einzelne Thätigkeit. Diese Erleuchtung strahlte in Maria mehr durch wie in irgend einem auch noch so hohen Engel.

Denn in ihr drang dieses Licht durch trotz der von der Natur kommenden Finsternisse und erleuchtete die Seele der Jungfrau bis hinein in das tiefste Dunkel. Von ihr galt deshalb im höchsten Grade jene Seligkeit: „Selig die dann hungern nach der Gerechtigkeit.“ Denn worin besteht die Gerechtigkeit? Darin daß man sich richtet nicht nach der eigenen Hinneigung; sondern ganz genau, als der gegebenen Richtschnur, dem reinen Wesen der Dinge, wie sie von Gott geschaffen worden, folgt.

Und ebenso hatte sie in sich selbst erfahren die Seligkeiten, die dem Vollenden von seiten Gottes folgen. Ihr Wille ward durch die Barmherzigkeit so durchdrungen und an den Endzweck geschlossen, daß ihr Herz nicht so sehr von eigenem Leide getroffen wurde, sondern das Leid anderer ihr Leid war; daß nur die Liebe zu Gott als der erste und letzte Beweggrund ihres Handelns bestand und somit ihr Herz nicht nur nicht von vergänglichen Gütern belastet wurde, sondern ganz rein Gott anhing. Unendlich verbreitete der Glaube in ihr jene Seligkeit: „Selig die friedfertigen.“ Denn die Gnade stellte vollständigen Frieden her in allen ihren Vermögen im Anschlusse an Gott, den ewigen Frieden.

Wahrhaft; Maria ist jener Spiegel, in welchem nur Gott durchleuchtet und an den wir herantreten müssen, wenn wir nicht so sehr Marias wie vielmehr Gottes Weisheit lernen wollen. Die ihn durchleuchtenden Strahlen werden auch uns reinigen, erleuchten, vollenden. Denn „unbefleckt ist dieser Spiegel, der Glanz ewigen Lichtes, ein Bild der reinsten Güte Gottes.“

## Viertes Kapitel.

### Die Bedeutung des Namens „Engel“.

Nr. 140.

Text des heiligen Dionysius.

a) Da nun, wie ich glaube, die „Hierarchie“ selber im allgemeinen der Wahrheit gemäß begrifflich bestimmt worden, was sie nämlich eigentlich ist, so erübrigt nun, im folgenden die Engel-Hierarchie eigens zu preisen. Wir müssen mit überstoffsich geklärten Augen deshalb zuvörderst anschauen die Formen und Gestalten, unter welchen die heilige Schrift von den Engeln spricht, damit wir dann so viel wie möglich zur Betrachtung der gottähnlichen Einfachheit derselben vermittelt der mystischen Figuren und Gebilde emporsteigen und den Urgrund alles hierarchischen Wissens preisen mit gottgeziemender Verehrung und mit Dankfagungen wie sie dem Urquell aller Vollendung gebühren.

Vor Allem ist es wahr, Jenes zu sagen, daß die über alle Natur erhabene Allgewalt aus Güte allen Substanzen der bestehenden Dinge ein selbständiges Fürsichbestehen gegeben und sie so zum Sein geführt hat. Denn dies ist eigen der Ursache von Allem und der über Alles sich ausbreitenden Güte, daß sie zur Teilnahme an ihr selbst ruft das was ist, wie ein jedes Ding seine bestimmten Grenzen hat gemäß der ihm eigenen Natur und Fassungskraft. Darum haben alle bestehenden Dinge Anteil an der Vorsetzung, welche ein Ausfluß ist der über alle Natur erhabenen und Alles verursachenden Gottheit; denn sie hätten keinen Bestand, wenn sie nicht Anteil hätten am Urquell alles Seins, der alles Wesen der reinsten Thatsächlichkeit nach ist. Die leblosen Dinge demgemäß nehmen teil an diesem Urgrunde dadurch daß sie Sein haben; denn das Sein von Allem, was besteht, ist die Gottheit, welche dem Wesen nach über allem Sein ist. Die lebenden Dinge aber haben teil an der über alles Leben erhabenen belebenden Kraft der Gottheit. Und die vernünftigen, stofflosen Wesen nehmen teil an der Weisheit, die über alle Vernunft und über allen reinen Geist von sich aus kraft des inneren Wesens zugleich Endzweck und von vornherein ohne alles Weitere Vollendung ist. Offenbar aber stehen jene Naturen am nächsten der Gottheit, welche in vielfacher Weise an ihr Anteil haben.

b) Deshalb ragen die heiligen Ehre der himmlischen Substanzen vor den Dingen, die bloß sind oder keine Vernunft haben oder nur eine wie wir Menschen, hervor in der Teilnahme an der Mitteilung, und somit in der Teilnahme an der Allherrschaft Gottes. Denn da sie dem vernünftigen Geiste gemäß sich formen, um Gott nachzuahmen, und über die Kraft ihrer Natur hinaus auf die gottgewaltige Majestät blicken und diesem Modell gemäß banach streben, ihr geistiges Bild in der Vernunft ähnlich zu formen; so erfreuen sie sich mit Recht einer überschießenderen Gemeinschaft mit der Gottheit, zumal sie stets gespannt aufmerken, immer soweit es gestattet

ist, weiter voran gehen in der Sammlung der göttlichen und nie müde werdenden Liebe, und die vom Urgrunde ausströmenden Erleuchtungen stofflos und unvermischt in sich aufnehmen, um zu ihnen hingewendet ganz und gar vom Leben der reinsten Vernunft durchdrungen zu werden.

Diese reinen Vernunftkräfte also sind es, welche vor allen anderen Wesen und in vielfacher Weise an Gottes Güte teilnehmen und die ersten Werkzeuge vorstellen, deren Gott sich bedient, um seine Alles beherrschenden Geheimnisse zu offenbaren. Deshalb haben sie es verdient, vor Allem und in hervorragender Weise dadurch geehrt zu werden, daß man sie einfach „Engel“ nennt. Denn an erster Stelle werden sie von Gott erleuchtet und vermittelt ihrer empfangen wir die betreffenden Offenbarungen. So ist demgemäß das Gesetz, wie das Wort Gottes bezeugt, vermittelt der Engel uns gegeben worden (Gal. 3, 19.; Act. 7, 53.) und jene berühmten Patriarchen, unsere Väter vor und nach dem Gesetze, wurden von Engeln zu Gott geführt, die ihnen auseinandersetzten, was sie zu thun hätten (Gen. 22.), und sie von Irrtum und weihelosem Leben auf den Weg der Gottergebenheit und Wahrheit leiteten (Act. 10.) oder ihnen offenbarten die heiligen Gesetze und Ordnungen (Dan. 7.; Ezech. 1.; Isai. 6.) und die Geheimnisse Gottes in übernatürlichen Gesichten (2. Kor. 12.) oder mittheilten von Seiten Gottes gewisse Prophezeiungen als Boten und Diener des Allmächtigen (Matth. 2.).

c) Sagt jedoch jemand, vielen Heiligen sei Gott selber ohne weitere Vermittlung erschienen, so soll er auch dies mit aller Gründlichkeit aus der Schrift lernen, daß dieses eben, was da ist das innere, allen verborgene Wesen Gottes, niemand gesehen hat noch schauen wird (1. Joh. 4, 12.; Gen. 3, 8.; 18, 1.). Vielmehr ist Gott den heiligen erschienen, indem Er Sich zeigte, wie dies Gottes würdig war, vermittelt heiliger Gesichte, welche gemäß dem Stande der sehenden geeignet waren, die Wahrheit zu offenbaren. Die heilige Schrift aber, die aller Weisheit voll ist, nennt jene Gesichte Erscheinungen Gottes wegen dessen, was bezeichnet werden sollte, was also als figurlos durch Figuren dargestellt wurde und so die schauenden zu Gott hinführte. Und zwar nennt die Schrift mit vollem Rechte solche Gesichte „Gotteserscheinungen“ oder Theophanien, denn sie vermittelten das Hineinleuchten des göttlichen Lichtes in die Seele und belehrten in heiliger Weise über Göttliches. Solche Gesichte nun wurden den Ältesten vermittelt der himmlischen Gewalten, um sie einzuweihen in den göttlichen Dienst.

Ober erklärt nicht die heilige Schrift ausdrücklich, jene heilige Verbindung mit Gott, wie sie durch das (Alte) Gesetz vermittelt wird, sei dem Moses von Gott überliefert worden? (Num. 9.; Act. 7.; Gal. 3.) Dies geschieht, damit wir lernen, daß das Gesetz ein Abbild sei vom allheiligen Gesetze in Gott. Denn es lehrt ja ebenso in ihrer Weisheit die heilige Schrift, daß vermittelt der Engel uns übermacht worden sei dieses selbe Gesetz; gleichsam als ob so von Gott selber her die Ordnung der göttlichen Weisheit sollte bestätigt werden, daß durch die höheren Wesen die niedrigeren zu Gott geleitet würden. Nicht nur nämlich mit Rücksicht auf die Unterordnung der einen Hierarchie unter die andere hat die eben erwähnte Regel Geltung und erhält ihren wirksamen Wert von dem über alle Natur erhabenen Ursprunge aller Ordnung, daß nämlich auch in ein und derselben Hierarchie, also auch mit Rücksicht auf jene, die auf Grund der Hierarchie sich gleichsetzen, in der nämlichen Rangordnung sind, es erste

und mittlere und am tiefsten stehende Chöre und Gewalten gäbe und daß die voranstehenden für die folgenden Führer seien und Lehrer für das Hinzutreten zu Gott, für die Erleuchtung und Gemeinschaft mit Rücksicht auf Gott.

d) So sehe ich zudem, daß auch das göttliche Geheimnis der Liebe Jesu zu den Menschen zuerst den Engeln geoffenbart wurde, vermittelt deren die Gnade dieser Kenntnis dann bis zu uns gelangte. Der überaus gottähnliche Engel Gabriel lehrte dem Oberpriester Zacharias, daß der gegen die Hoffnung auf Grund der Gnade von ihm zu erzeugende Sohn Prophet sein werde, um der Welt die barmherzige und erlösende gottmenschliche Wirksamkeit Jesu anzukündigen. Maria aber unterrichtete der nämliche Engel darüber, daß in ihr dieses unaussprechliche Geheimnis, welches in Gott allein seinen Ursprung hat, das Geheimnis, wonach ein Mensch gebildet werde, der persönlich Gott sei, sich vollenden werde.

Ein anderer unter den Engeln erleuchtete Joseph, daß in Wahrheit erfüllt sei was von Gott seinem Stammvater David versprochen worden. Wieder ein anderer verkündete den Hirten, die durch die Einsamkeit und innere Geistesruhe in etwa bereits gereinigt worden, die Menschwerdung des ewigen Wortes; und mit ihm zugleich machte eine ganze zahlreiche himmlische Heerschar den staubgeborenen bekannt jenen so überaus gekannten herrlichen Lobgesang.

Richten wir also uns auf, daß unser geistiger Blick erfasse die heiligen, übererhabenen Erleuchtungen, wie sie uns die heilige Schrift vermittelt. Denn ich bemerke, wie Jesus selber, der überwesentliche Urgrund aller überhimmlischer Gewalten, da Er zu unserer Natur herabstieg ohne sich zu ändern, nicht verschmähte jene von Ihm selbst für die Menschnatur, um sie zum Guten zu führen, erwählte und festgehaltene Ordnung. Er unterwarf sich in willigem Gehorsam den Erscheinungen, welche von Gott Vater kamen und die durch Engel hergestellt wurden; ward ja doch durch den Dienst der Engel dem Joseph angekündigt sowohl daß der Vater beschloffen hatte, sein menschengewordener Sohn sollte nach Ägypten fliehen als auch später, Er solle aus Ägypten nach Judäa wieder zurückkehren. Und ebenso sehen wir Ihn selbst dem Willen des Vaters sich unterwerfen, wie solcher durch Engel Ihm vermittelt wurde. Ich brauche nicht weiter einzugehen darauf, da du es ja ganz wohl weißt, was unsere heilige überlieferte Lehre sagt vom Engel, der Jesum gestärkt hat; und wie Jesus selbst, gemäß dem uns so heilsamen Ratschlusse der Erlösung, unter die offenbarenden Engel gleichsam ist eingereiht worden, vorgestellt (von Isaias 9.) als der „Engel des großen Ratschlusses“. Denn, wie Er selbst nach Weise der Engel sagt, „hat Er uns geoffenbart, was auch immer Er gehört hatte vom Vater.“ (Joh. 15.)

#### Nr. 141.

#### Texterklärung.

a) Nachdem nun Dionysius über „Hierarchie“ im allgemeinen gehandelt und im vorhergehenden Kapitel den Begriff von „Hierarchie“ unständig erläutert hat, will er nun über die Engelhierarchie im besonderen sprechen. Wir erinnern uns, daß von drei Arten von Hierarchien oder

heiligen Rangordnungen gesprochen werden kann: 1. von der göttlichen selber, wo der Vater das Princip ist, der Sohn das Wort oder die Weisheit, der heilige Geist die Liebe. Da besteht kein Unterschied in der Substanz oder im Sein, sondern einzig allein in der Person. Es ist auch folgerichtig da nicht die Rede von Reinigen, Erleuchten und Vollenden, einerseits; und von Gereinigtwerden, Erleuchtetwerden, Vollendetwerden andererseits; sondern die drei Personen sind ein einiges Princip des Reinigens, Erleuchtens, Vollendens. Sie sind die Vollendung selber.

Auf diese „Hierarchie“, welche der Areopagite beständig als *Ἱεραρχία* bezeichnet, folgt die Engelhierarchie, welche gereinigt, erleuchtet, vollendet wird und ihrerseits wieder reinigt, erleuchtet, vollendet: nämlich die Menschenhierarchie. Letztere nun bildet eine Hierarchie, weil sie fähig ist, in heiliger Ordnung erleuchtet und vollendet zu werden, was ja die Merkmale einer Hierarchie sind; jedoch reinigt sie oder führt zur gottgewollten Ordnung, erleuchtet und vollendet sie keine andere unter ihr stehende. Von der erstgenannten unter diesen beiden handelt nun der Areopagite jetzt; von unserer, der menschlichen, wird er in einem eigenen Werke handeln, das den Titel führt: „Über die kirchliche Hierarchie“.

Zuerst nun macht er darauf aufmerksam, daß wir ja nicht denken müssen, die Engel entsprächen in ihrem wirklichen Sein den Bildern, vermittelt deren sie uns durch die Schrift vorgestellt werden. Vielmehr müssen wir sie uns als ganz einfache Substanzen denken, die wir nicht einmal mit jener Vernunft erfassen können, die vom Einen auf das Andere schließt, da uns keine Schlußfolgerung aus den mit unserer Natur gegebenen Principien lehrt, wie die Substanz des Engels beschaffen sei. Wir können nur mit „überstößlich geklärten Augen“ (*ὑπερκοσμίως ὀφθαλμοῖς*), d. h. nur mit der reinen Vernunft, deren Gegenstand die Substanz an sich ist, ihre gottähnliche Einfachheit erkennen. Soweit wir jetzt, im gegenwärtigen Zustande, der Sinne bedürfen, um uns eine Wahrheit oder eine allgemeine Idee als unseren Erkenntnisgegenstand vorzustellen, können wir das Wesen einzig solcher Dinge durchdringen, die im Stoffe ihr Sein haben, wie z. B. das Wesen „Mensch“; denn nur stoffliche Seinsbedingungen erfassen die Sinne und helfen somit nur zur Erkenntnis jener Wesen, die und insoweit dieselben im Stoffe sich finden und mit stofflichen Seinsbedingungen innerlich notwendig verbunden sind.

Deshalb setzt hier der Areopagite: „*ὑπερκοσμίως ὀφθαλμοῖς*.“ Wenn nämlich die Vernunft nicht mehr an die Sinne und somit an den sichtbaren Stoff gebunden sein wird, dann wird sie auch die innere Substanz der Engel erkennen, sowie jetzt Gegenstand unserer Kenntnis sind die inneren Wesensmerkmale z. B. der Substanz „Mensch“. Mit Hilfe der Vernunft in ihrem gegenwärtigen Zustande können wir eine Definition für die Engelsubstanz nur finden, indem wir stoffliche Seinsbedingungen von ihr entfernen.

Danach sagt Damascenus (lib. 2. c. 3.), „der Engel sei eine rein vernünftig erkennende Substanz, immer beweglich, freien Willens, unförmlich, Gottes Befehle ausführend, unsterblich.“ „Eine rein vernünftige Substanz“ heißt es zuerst, um auszuschließen, daß im Engel die Vernunft ein bloßes Vermögen, eine zur bestehenden Substanz hinzutretende Kraft (*accidens*) sei. Die Vernunft ist daselbst Substanz, hat nämlich ihr eigenes Fürsichbestehen; die Substanz im Engel ist eine rein vernünftige Idee. Es ist da nur Zusammensetzung aus Substanz und dem einzelnen Wirklichsein,

da keine geschaffene Substanz in sich schließt das einzelne Wirklichsein und somit keine mit innerer Notwendigkeit existiert. Eine Zusammensetzung in der Substanz selber wie bei uns aus Leib und Seele ist in den Engeln nicht. Deshalb werden sie sonst auch bezeichnet als „einfache Substanzen“. Es ist in ihnen somit auch kein Schließen vom Einem auf das Andere, sondern einfaches Schauen.

„Immer beweglich,“ sagt Damascenus nicht mit Rücksicht auf die Ortsbewegung, sondern wegen der dreifachen Veränderlichkeit im Engel: Der Engel kann 1. zu Nichts werden, wenn seine Natur allein für sich betrachtet wird, wie jede geschaffene Natur zunichte wird, wenn „die Hand des Allmächtigen sie nicht trägt,“ wie Gregor der Große sagt. Der Engel ist 2. „beweglich“ mit Rücksicht auf die Gegenstände seiner Kenntnis, welche in seiner natürlichen Vernunft begründet sind; er kann da mehr erleuchtet werden, oder er kann auch seine Vernunft bald auf diesen einzelnen Gegenstand lenken bald auf jenen gemäß seinem freien Willen. Er ist 3. veränderlich in seinem Willen. Freilich, ist dieser Wille einmal befestigt im Guten, also selig durch das Anschauen des göttlichen Wesens, so kann er davon nicht mehr abfallen. Er kann weder in Zukunft unselig werden im Willen noch mit Rücksicht auf die Vernunft eine Änderung erleiden im wesentlichen Gegenstande seiner seligen Kenntnis. Aber er kann sowohl vor der Festigung im Guten fallen als auch kann er nachher einzelnen Geschöpfen seine Liebe zuwenden vor anderen und sie wieder abwenden. Nach diesen drei Seiten ist also der Engel „beweglich“, von sich aus.

Er kann jedoch auch als „immer beweglich“ genannt werden mit Rücksicht auf die Gegenstände seiner Thätigkeit, wie die Schrift aus diesem Grunde die „ewige Weisheit“ selber als beweglich bezeichnet; insofern nämlich die Gegenstände der Thätigkeit entweder in ihrem Zustande oder in ihrem Einzelfein stets unter diesem Einflusse wechseln; denn der Gegenstand der nach außen hin gerichteten Thätigkeit des Engels ist der Stoff.

Endlich kann „beweglich“ genommen werden für „thätig“, insofern die Thätigkeit der Vernunft als „Bewegung“ im übertragenen Sinne bezeichnet wird. Danach nun ist der Engel zum Unterschiede vom Menschen „immer“ mit seiner Vernunft „beweglich“, d. h. thätig.

„Freien Willens“ wird gesagt, weil von dem im einzelnen was er will der Engel den Grund in sich, und es somit in seiner Gewalt hat und es auch nicht wollen kann; soweit etwas Geschöpfliches in Frage kommt. Der gute Engel wählt frei das Gute; der böse wählt frei, nicht gezwungen, das Böse.

„Unkörperlich“ heißt es; denn der Engel hat keinen Körper und somit keinen Sinn. Er versteht somit auch nicht durch Schließen vom Einem auf das Andere, weil der Sinn nicht die ganze Idee in ihrer vollen natürlichen Bedeutung und Anwendung mit einem Male schauen läßt. Vielmehr versteht der Engel kraft einfachen Verständnisses, sowie wir die allgemeinen Grundprincipien: „Das Ganze ist größer als einer seiner Teile“ z. B.

„Gottes Befehl ausführend.“ Dies gilt im allgemeinen von jeder Dienstleistung, abgesehen von dem inneren Willen. Die bösen Engel führen die Befehle Gottes aus knirschend, die guten voll Freude.

„Unsterblich“ wird gesagt, weil die Engesubstanz nicht aus Teilen sich zusammengesetzt wie die menschliche; ist doch eben der Tod nichts Anderes als die Trennung dieser Teile, die Scheidung von Leib und Seele. Damit

ist nicht gesagt, daß sie nicht in ihrer Substanz allein betrachtet vernichtet werden kann.

Demgemäß definiert Isidorus (e*logia angelica*) die Engel als „Geister, die von Natur veränderlich, und durch die Anschauung unveränderlich geworden sind, fern von Leidenschaften, rein vernünftig, sicher ihres Glückes; auf Gottes Befehl regieren sie die Welt, von Ihm gesandt nehmen sie lustige Körper an, im Himmel ist ihr Aufenthaltsort.“

Und Bernardus sagt: „Forschen wir nach dem, was unerforschlich ist; und zuerst, daß die Engel Geister sind: mächtig, herrlich, selig, in Personen geschieden, nach Würden voneinander getrennt, beständig durch Unsterblichkeit, vom Beginne an stehend an der ihnen angewiesenen Stelle, rein im Verstehen, gütig im Willen, sicher voll Frieden, stets beschäftigt mit dem Lobpreise und dem Dienste Gottes. Hoch stehen sie durch die Erschaffung, befestigt durch die Gnade, voll der Liebe zu Gott, weil von Gott geliebt. Die höheren stehen vor ohne Hochmut, die niederen gehorchen ohne Neid. Die da nach außen Dienste leisten, entfernen sich nicht von der Anschauung Gottes. Die in der Natur voranstehen, überragen auch in der Gnade, sind reicher an Herrlichkeit. In demselben Chore sind die einen höher wieder als die anderen. Was sie von den höheren empfangen, das teilen sie wieder den niederen mit.“

Deshalb fährt Dionysius fort, „wir müßten die göttliche Allgewalt preisen und ihr danken, wenn wir die Engel gepriesen haben.“ Denn eben die göttliche Liebe und mitteilende Kraft offenbart sich in der Liebe und mitteilenden Kraft der Engel. Und alle Vorzüge, deren die Engel sich erfreuen, haben sie nur deshalb, daß sie nach Kräften davon mitteilen und die Freude und der Trost wieder der anderen sind. „Preisen“ nennt Dionysius das Nachforschen nach den Vorzügen der Engel und das Auseinanderlegen derselben; denn je mehr man da forscht und berichtet, desto mehr erglänzt vor unserm Auge die Herrlichkeit der Einfachheit in der Engelsubstanz; wie da alle unserer Vernunft zugänglichen Vorzüge geeint sind in der natürlichen Substanz bereits und in der natürlichen einfachen Thätigkeit, wie aber noch mehr sie geeint sind in der Anschauung Gottes, die sie im höchsten Grade ähnlich macht Gott dem Allmächtigen selber. Deshalb führt der Preis der Engel den Areopagiten sogleich zum Preise Gottes, wie nur aus reiner Güte und zur Offenbarung seiner Güte Gott alle Wesenheiten der Dinge hat Sein oder Wirklichkeit gewinnen lassen.

Bemerken wir hier, mit welcher Bezeichnung Dionysius das Schaffen ausdrückt. „Die göttliche Allherrschaft, der Urgrund hat den Wesenheiten der Dinge die Unterlage, die Subsistenz, gegeben; er hat sie aufgestellt, damit so sie Sein hätten“ — *θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα, πρὸς τὸ εἶναι παρῆγγεν*. Wir haben nicht notwenbig, Erklärungen zu wiederholen, die bereits im vorigen Kapitel gemacht worden sind. Wir lenken bloß die Aufmerksamkeit des Lesers auf solche Ausdrücke, deren sich im Dionysius sehr viele finden. Die Wesenheit eines Dinges an sich hat, auch nicht als Möglichkeit, irgend welches positives Sein. Sie ist, abgesehen von der wirkenden Kraft Gottes, rein Nichts, nur Gegenstand der Kenntnis. Gottes Wille, also seine Güte, allein giebt einer solchen allgemeinen Wesenheit einen bestimmten Grad im Einzelbestehen; und damit selber ist eine solche Wesenheit nicht mehr in Gott, denn sie hat ein Einzelbestehen, sie ist so, daß sie nichts Anderes ist. Das nennt Dionysius *ὑποστήσασα*; es ist dies das Fürsichbestehen: die Persönlichkeit im vernünftigen Wesen,

die Subsistenz in vernunftlosen Wesen. Es ist dies noch nicht das Sein, auf Grund dessen man sagt, das betreffende Ding ist, also das thatsächliche Wirklichsein. Aber es ist jenes Moment im Dinge, welchem gemäß dem Dinge es eigen zugehört, daß es ist; dessentwegen es nicht die wirkende Kraft Gottes ist, sondern Wasser, Stein, Mensch u. ist und zwar dieses Wasser, dieser Stein, dieser Mensch. Diese „Unterlage“ ist, wie wir dies im „Wissen Gottes“ (5. Kap. §. 1.) ausführlicher dargelegt haben, das positive nächste Vermögen im Dinge, selber wirklich als einzelnes zu sein. Dionysius nennt es treffend „*ὑποκείμενον*“, weil es die Berechtigung giebt, davon zu sprechen, daß dieses betreffende Ding wirklich ist. Es ist der eigentlichsste Gegenstand des Schaffens.

Dadurch „wird die betreffende Wesenheit zum Sein geführt.“ Es ist diese wirkende Kraft Gottes, wodurch das genannte Princip für Einzelbestehen oder Fürsichbestehen, nicht ein Einzelsein selber, hervorgebracht worden, die vermittelnde Kraft, daß nun das Ding am Sein teilnimmt. Dieses Sein, an welchem das Ding teilnimmt, bleibt immer das Wirklichsein Gottes selber; und trotzdem ist das betreffende Wesen nicht Gott. Denn in Gott ist der innere Grund dieses Wirklichseins es selber und nichts Anderes; im Geschöpfe ist der innere Grund, weshalb von ihm gesagt wird, es sei wirklich, die Möglichkeit, daß es so sei und auch anders sein könne. So leuchtet die Luft selber, welche vom Lichte der Sonne erreicht wird; es wird von ihr nicht gesagt, daß sie Licht sei. Aber doch ist das Wirklichsein des Leuchtens der Luft, also das Wirklichsein der leuchtenden Luft, die Sonne, der es dem Wesen nach zukommt zu leuchten; und die Sonne macht es auch, daß die Luft möglich ist, thatsächlich erleuchtet zu werden. Darum sagt Dionysius später in diesem gleichen Kapitel: „Das Sein aller Dinge und doch über alles Sein ist die Gottheit“ (*τὸ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπέκ τὸ εἶναι θεότης*). Es ist dies weit entfernt vom Pantheismus, im Gegenteil die einzige entscheidende Waffe, um ihn zu schlagen. Wenn gefragt wird, wo ist das wirkliche Sein, aus welchem alles Möglichsein der Wesenheit und der Subsistenz fließt; so kann nicht geantwortet werden, es sei eben in diesem Möglichsein der Wesenheit und der Subsistenz, denn dieses wird erst Möglichsein durch jenes Wesen was reine Wirklichkeit ist. Es kann auch nicht gesagt werden, das Wirklichsein dem Wesen nach verlasse sich selbst und trage sich über auf anderes Wirkliche; denn was etwas ist seinem Wesen nach, kann dies gar nicht verlassen. Gott kann also keinerlei Wirklichsein sich selbst gegenüberstellen, als ob es ein anderes Wirklichsein hätte wie Er selbst. Nur Er ist Wirklichkeit; und was wirklich ist, das steht insoweit unter dem Lichte seiner, Gottes, Wirklichkeit. „Es nimmt teil,“ wie der passendste Ausbruch nach Thomas lautet, „am Wirklichsein,“ wie Gott solches dem Wesen nach, also nicht kraft Teilnahme, sondern mit innerer Notwendigkeit hat. Gott ist in der That „das Wirklichsein aller Dinge und ist über alles Sein der Dinge.“

Gott ist dem Wesen nach alles Wirklichsein und sonach ist nichts wirklich als was an Ihm teilhat und soweit es an Ihm teilhat, wie Alles was warm wird am Feuer teilhat und ebendeshalb nicht das Feuer selber ist, es hätte ja dann nicht notwendig, warm zu werden. Und Gott ist „über alles Sein der Dinge.“ Denn den Dingen gehört Sein nur zu, weil ihnen ein Vermögen zu eigen ist, dies ihnen innewohnt, wonach sie auf einer gewissen Gattungsstufe sind: die Wesenheit oder Substanz; und weil ihnen ein Vermögen innewohnt für Einzelbestehen: die Subsistenz oder

Persönlichkeit. Weil ihnen also Wirklichsein nur in dieser Weise innewohnt, gemäß solchem Möglichen; deshalb ist ihr Wirklichsein von ihnen aus veränderlich; — mehr oder minder, höher oder tiefer kann es sein. Nur in Gott ist dieses Wirklichsein fest; denn Er hat in seinem Wesen der reinsten Thät-sächlichkeit den feststehenden Grund dafür.

Daher muß Gott gegenwärtig sein zugleich und auf einmal allen Dingen, die sind, gemäß deren Wirklichsein gerade; und nicht bloß objektiv als ob nur Gegenstand der Kenntniss für Gott sei alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Denn Gott ist die einfachste, reinste Wirklichkeit, die kein Vor und Nach zuläßt; und die Dinge sind nur, insoweit sie Wirklichkeit haben und sie haben nur Wirklichkeit unter dem Lichte der reinsten Wesens-wirklichkeit. Darum muß Gott umfassen in seinem ewigen Blicke alles Vermögen, alle Zeit, alle Entwicklung der Wesenheiten. Es muß gerade seine Ewigkeit in Ihm, soweit von den Geschöpfen her wir zur Kenntniss Gottes geführt werden, die Haupt- und grundlegende Vollkommenheit sein; denn nur kraft dieser Vollkommenheit, die das Maß des ewigen Blickes vom Innern Gottes aus ist, haben die Geschöpfe ihr Maß für das Wirklichsein. Deshalb kann gar nicht von einem Vorhersehen freier Akte seitens Gottes in den freien Geschöpfen selber die Rede sein; denn von Gott kommt alle Wirklichkeit und erst kraft der Wirklichkeit kann etwas als möglich (zumal ein geschöpflicher Akt und nicht einmal ein geschöpfliches Wesen) vorausgesehen werden. Deshalb muß man durchaus die Vollendung des freien Aktes suchen in der größtmöglichen Gleichförmigkeit mit der Vernunft, mit dem Befehle Gottes, mit dem Grunde; sonst ist Täuschung vorhanden. Gott ist ja seinem ganzen Wesen nach Grund; Er ist seinem ganzen Wesen nach Vernunft; Er ist seinem ganzen Wesen nach Wirklichkeit. Alles Ubrige ist nur in dem Grade wirklich als es an dem Wesentlich-Wirklichen teilhat; sonst ist es täuschender Schein. Und nicht zur Gleichheit mit Gott sind wir berufen, sondern jeder zu mehr oder minder großer Gottähnlichkeit und danach leuchtet ihm mehr oder minder der göttliche Strahl und soll er mehr oder minder, je nachdem er leuchtet, folgen; will er anders zu dem für ihn festgesetzten Zwecke gelangen.

Wer nur immer die sogenannten „bombastischen“ Ausdrücke des Areopagiten ernst und nüchtern zergliedert, wie dies Thomas gethan, der findet da keine „üppige Redeweise“, sondern einen Reichthum von Ideen, eine Kraft Irrtümern zu begegnen, welche die Feder nur andeuten kann. Dionysius kommt nicht umsonst immer wieder auf seine *ἁεραγία*, auf seine *ὑπερούσιος* und *ναυασιος θεότης* zurück. Gott ist eben in seiner wirkenden Kraft gleichsam der Lebensodem der Welt, das *Α* der Geschöpfe, auf den alle Geschöpfe mit ihrem Wesen, mit ihrem Sein, mit ihrer Thätigkeit wie von selbst zeigen.

Nun erklärt sich leicht, wie Dionysius die Geschöpfe abstuft. „Alle ruft Er, Gott, zur Gemeinschaft (*κοινωνία*); aber jedes gemäß dessen Seinsweise.“ Die Gemeinschaft ist das Wirklichsein; darin sind alle Geschöpfe einig, daß sie am Wirklichsein teilnehmen. Aber sie nehmen teil daran in je verschieden-ener Weise, je nachdem nämlich ihnen das Wirklichsein eigen zugehört gemäß ihrem Wesen und ihrem Fürsichbestehen, also gemäß der in ihnen befindlichen Möglichkeit.

Da sind nun die einen, welche in ihrem Wesen nur den maßgebenden Grund einschließen für das Sein im allgemeinen. Ihre ganze Thätigkeit hat ihren Grund außen; sie werden rein bestimmt von außen, nämlich von

anderen Geschöpfen, zum Thätigsein. Es sind dies die bloß stofflichen Dinge. Sie nehmen nur teil am Sein Gottes, insoweit Gott ebenfalls es zugehört zu sein. Die Form aber, auf Grund deren von Gott das Sein ausgesagt wird, macht eine Gottähnlichkeit für solche Geschöpfe unmöglich. Denn Gott ist deshalb, weil Er in Sich reine Thätigkeit ist; der formale Grund seines Seins ist die reinst innerste Thatsächlichkeit. Diese Dinge aber schließen durch ihren inneren formalen Seinsgrund es geradezu von sich aus, daß das Thätigsein von ihnen ausgehe, in ihrer Gewalt sei; der Grund vielmehr dafür ist außen.

Ähnlich verhält es sich mit jenen Wesen, die nicht nur sind sondern noch dazu leben; und auch mit jenen, die nur sinnliches Erkennen haben. Erst bei den vernünftigen Wesen beginnt die Gottähnlichkeit. Daß man sich hier nicht täusche! Ähnlich sein heißt nach Thomas: die nämliche bestimmende Form haben. Das vernünftige Wesen steht deshalb am höchsten unter allen Kreaturen, weil die eine einige Erkenntnisform, welche Gottes Wesen für Gott von Natur aus mit Notwendigkeit ist, auch bestimmende Erkenntnisform für die vernünftigen Geschöpfe werden kann, insoweit der Gegenstand als Erkenntnisform bezeichnet wird. Wir sagen: werden kann, soweit die Natur in Betracht gezogen wird. Gottes Bild tragen zu können, sagt Thomas und haben wir bereits früher ausführlich in diesem Werke selber besprochen, Gott ähnlich sein zu können, ist Natur für die vernünftigen Geschöpfe. Gott thatsächlich im Wirken ähnlich sein, und somit von der nämlichen Erkenntnisform, die ja in Gott auch Grund für die einzelne Thätigkeit, also zugleich Quell des „Freien“ ist, thatsächlich bestimmt werden; — das ist Gnade.

Gottes wirkende Kraft ist für alle Geschöpfe das Innerlichste in ihnen, ist nie äußerlich; denn sie giebt ihnen die Möglichkeit, am thatsächlichen Sein Anteil, also Wirklichkeit zu haben. Das Geschöpf wird also für sich selbst um so innerlicher, um so selbständiger, je mehr es wahrhaft ist d. h. je mehr Gott in das Innere des Geschöpfes steigt oder besser je höher das Vermögen des Geschöpfes wird, nach welchem ihm das Sein zukommt. Wird es so weit erhoben, daß das Wesen Gottes selber, der innerlichste Grund alles Seins, auch der bestimmende Grund des geschöpflichen Altes, soweit Gott es will, wird, so ist von einem dem Geschöpfe äußeren bestimmenden Grunde gar nicht mehr die Rede. Das Geschöpf ist ganz innerlich geworden. Und es wird in der Natur selber wieder mehr Möglichkeit sich finden, Gott ähnlich zu werden im Thätigsein; je mehr die Vernunft rein für sich besteht, Substanz ist und nicht bloßes Vermögen wie im Menschen. Da aber die Engel reine Vernunftsubstanzen sind, ist doch ihre Substanz geistig wie eine Idee, so kann Dionysius die Erhabenheit der Seinswürde der Engel ableiten aus ihrem größeren Vermögen, Gott ähnlicher d. h. mit Gott inniger verbunden zu sein, Ihn tiefer im Innern zu haben: „Diese Naturen stehen näher der Gottheit, welche in vielfacher Weise an ihr Anteil haben“ (*ὅσαι πολλαχῶς αὐτῆς μετελλήψασιν*).

Nr. 142:

Sortsetzung.

b) Im zweiten Paragraphe setzt Dionysius vorzugsweise auseinander, daß die Engel mit Recht als „Boten“ bezeichnet werden, somit in aller Wahrheit ihren Namen tragen. Der Bote nämlich spricht nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern erleuchtet und unterrichtet von einem anderen aus rücksichtlich dessen, was er künden soll. Und wiederum unterrichtet und erleuchtet er einen anderen. Es kommt also der Name „Engel“ am besten jener der erwähnten hauptsächlichlichen Hierarchien zu, welche diese zweifache Aufgabe hat: zu empfangen und mitzuteilen. Das Erste ist der göttlichen Hierarchie, der Thearchie, nicht eigen; das Zweite an sich nicht der unter den Menschen, mögen auch Menschen unter sich von den einen empfangen und den anderen mitteilen, als Menschen stehen sie unter den Engeln. Und somit kommt dieser Name am eigensten der Engelhierarchie zu.

Wie erleuchtet Gott unmittelbar den Menschen? Wie thut dies der Engel? Gott prägt dem Innern der Vernunft selber Erkenntnisformen und damit von seinem Lichte ein; wie Er der Vernunft von Natur die Kraft eingeprägt, sogleich die allgemeinsten Grundprincipien, wie das sogenannte Widerspruchsprincip, zu erkennen, aus denen dann mit Hilfe der Auffassung besonderer Wesenheiten die Schlußfolgerungen hervorgehen wie aus den Samenkörnern die Frucht. Der Engel aber erleuchtet nicht in dem Sinne daß er in das Innere der Vernunft etwas einprägt; dies ist ihm unmöglich, weil er von Natur ein immerhin beschränktes Wesen ist und somit nicht direkt bethätigen kann ein unbeschränktes, auf alles Wahre gerichtetes Vermögen. Wohl jedoch kann er die Phantasiebilder im Menschen formen oder die geformten miteinander so verbinden, daß sie leichter die Wahrheit bieten; wie z. B. ein schön geschriebener Brief leichter gelesen werden kann als ein schlecht geschriebener, jeder von beiden aber voraussetzt, daß man im Innern die Kenntnis der Buchstaben und die Idee von der betreffenden Sprache habe, denn Beides verursacht kein Brief und kein Briefschreiber. Andere Male aber belehrt der Engel in der Weise des Menschen durch Sprechen, durch Figuren zc. im allgemeinen durch Zeichen, die es erleichtern, aus den allgemeinen Grundprincipien und den besonderen Auffassungen die richtige Schlußfolgerung zu ziehen.

Deshalb beschreibt nun der Areopagite, nachdem er festgestellt, wie und warum die Engel den leblosen, lebenden, vernunftlosen und selbst den menschlichen Wesen voranstehen, wie der Engel als Bote seinen Auftrag von Gott empfängt. Sie richten sich auf Gott; denn Gottes Willen sollen sie ausführen und verkünden. Sie betrachten auf Grund übernatürlicher, von Gott verliehener Kraft, Gottes Fülle und entzünden so ihr Verlangen, seinen Willen bezüglich der Menschen kennen zu lernen. Nicht nur wollen sie gottähnlich werden in der reinen Kenntnis und Beschauung; sie wollen das auch aus demselben Grunde thun, was und aus welchem Grunde Gott es thut; freie Mitarbeiter wollen sie werden am Werke Gottes. Das Schauen Gottes aber selber, welches sie niemals verlassen, giebt ihrem Verlangen, wie Dionysius hier sagt, Beständigkeit, entglüht immer zu weiteren Thaten ihren Willen, soweit das Maß der göttlichen Weisheit in ihnen

dies erlaubt. Nicht als ob ihre Liebe dem inneren Wesen nach zunehmen könnte; aber der Gegenstand im Geschöpflichen hat es in sich, immer mehr ihre Liebe zu entflammen, je mehr eben durch die Erleuchtungen von Seiten Gottes der göttliche Wille darin erscheint.

Sodann beschreibt der heilige Autor, wie sie die mit Rücksicht auf die Heilsökonomie geoffenbarten Geheimnisse den Menschen mitteilen. Er geht hier ein auf das Einzelne, wie sie durch das Gesetz im Allgemeinen die Menschheit belehrten; dann im besonderen in der verschiedensten Weise, je nach den Verhältnissen, heiliger Männer, wie Gebeon, Josue, Daniel, Ezechiel, Isaias zc. Dabei ist stets zu beachten, daß die Engel als Helfer entweder innerlich auf die Einbildungskraft einwirken oder äußerlich durch Worte und Zeichen; immer nur mittelst Entfernung von Hindernissen. Gott aber wirkt ein unsichtbarerweise, direkt, positiv.

c) Darauf bezieht sich dann, wie Dionysius mit aller Entschiedenheit leugnet, daß jene prophetischen Erscheinungen, wobei berichtet wird, „Gott habe gesprochen“, „Gott sei erschienen“ in Wahrheit unmittelbar Gott zum Grunde hatten. Damit leugnet er, daß bei solchen Erscheinungen, wo äußerliche Formen mit dabei waren, wie bei den zehn Geboten die steinernen Tafeln oder wie da Worte vernehmlich gehört wurden oder wo wenigstens Phantasiebilder im Innern die Vermittlung des Geoffenbarten machten; — daß bei allen solchen Erscheinungen Gott der unmittelbar formende Grund gewesen sei. Und er begründet diese seine Leugnung dadurch daß Gott selber für alle Entwicklung des Geschöpflichen, damit seine Güte in jeder Weise mitgeteilt und offenbar würde, auch darin daß Geschöpfe selber erleuchten und vollenden, das Gesetz gegeben habe, die niedrigeren Geschöpfe durch die höheren zu Sich, zu Gott selber, zurückzuführen. Es sollte so die *κοινωνία*, die Gemeinamkeit, mit der von allen Geschöpfen das wirkliche Sein ausgesagt wird, nur der Ausgangspunkt sein für die *κοινωνία*, für die einheitliche Thätigkeit; wonach gemäß der einen in Gott befindlichen Form, gemäß dem einen Grunde des göttlichen Willens die gottähnlicheren Geschöpfe erleuchten, reinigen sollten die minder gottähnlichen und diese schließlich die rein stofflichen, so daß alle Geschöpfe je nach ihrer Weise teilhätten am Lichte des inneren Grundes, der in Gott das Princip seines Wirklichseins ist, so wie alle teilhaben am einfachen Wirklichsein. Nach dem einen einigen Lichtstrahl in Gott sollten alle wirken; dieser eine Lichtstrahl soll durchscheinen bis zum Stoffe in den verschiedenen Geschöpfen.

Damit spricht jedoch Dionysius nicht von den sogenannten rein intellektuellen Visionen, die sich nämlich ganz und gar innerhalb der Vernunft vollziehen, wie man von Paulus glaubt, daß er deren gehabt habe, als er in den dritten Himmel verzückt wurde; schreibt er doch selber (vgl. Aug. de gen. ad litt. lib. 12.), er hätte nicht gewußt, „ob er außerhalb des Körpers sei oder in demselben.“ Hätte die Vision sich durch Phantasiebilder vollzogen, so würde er offenbar gewußt haben, er sei im Körper gewesen. Solche Visionen also, in denen auch „unaussprechliche Worte“ gehört werden von den Ohren des Geistes, vollziehen sich ohne die Hilfe der Engel, allein durch das Einwirken Gottes.

d) Und darauf scheint sich der letzte Absatz im vorliegenden Kapitel zu beziehen, wonach nämlich ein Mensch an der Spitze der Heilsökonomie gestellt ward über Menschen und Engel. Denn wenn bei allen solchen Erscheinungen, die sich mittelst von Worten oder Zeichen vollziehen, die Engel höher stehen; wenn sie da notwendig, nach dem eben erwähnten

„Gesetze Gottes“ reinigen, erleuchten, vollenden die Menschen als die tiefer stehenden; so muß es noch andere Weisen der Mitteilung von Seiten Gottes geben wie die genannten. Und das sind der Natur der Sache nach die Erleuchtungen, die unmittelbar von der Vernunft Gottes ausgehen und in der Vernunft des Menschen sich vollziehen. Da ist naturgemäß die Hilfe der Engel als erleuchtender Vernunftkräfte ausgeschlossen; wohl aber können sie einem solchen Menschen dienen. Sie werden da von der Fülle des göttlichen Lichtes in diesem Menschen selber erleuchtet und dienen in der Weise wie sie erleuchtet worden.

So war es der Fall bei Jesus, dessen menschliche Vernunft unmittelbar vom ewigen Worte erleuchtet wurde und dem danach die Engel folgten und dienten. Jesus unterwarf sich den Worten der Engel in seinem äußeren Werke gemäß dem Willen des Vaters und so bestätigte Er das Gesetz; innerlich erleuchtete Er, auch als Mensch, alle, selbst die höchsten Engel. Dasselbe gilt, obgleich aus anderem Grunde, von Maria. Deshalb wird der Herr nicht einfach bezeichnet als Engel, sondern als „Engel des großen Ratschlusses“; weil nämlich Er in erster Linie in seiner heiligen Menschheit erleuchtete alle Engel über das Grundgeheimnis der zeitlichen Entwicklung. Und Maria wird gefeiert als „Königin der Engel“. Darüber gleich.

#### Nr. 143.

Anwendung auf die Moral. Die Tugend der Hoffnung.

„Suche heim, wir bitten Dich, o Herr, diese Wohnung und alle Nachstellungen des bösen Feindes halte weit ab von ihr; Deine heiligen Engel mögen in ihr wohnen, die uns behüten wollen in Frieden und Dein Segen sei über uns immerdar.“ So steht die Kirche jeden Abend in der feierlichen Komplet zum Herrn.

Und schon vorher hatte sie ihre gläubigen an die Worte des Psalmisten erinnert: „Seinen Engeln hat Er wegen Deiner befohlen: daß sie Dich behüten auf allen Deinen Wegen. Auf den Händen werden sie Dich tragen, auf daß Du Deinen Fuß an keinen Stein stoßest.“ In der heiligen Messe gedenkt sie des Anteils, den der Herr seinen Engeln an seiner Vorsehung über uns gegeben, im bedeutsamsten, heiligsten Teile, im Kanon: „Wir bitten Dich flehenlich, o Herr, allmächtiger Gott, befehle, daß dies emporgetragen werde durch die Hände Deines Engels bis zu Deinem Altar;“ Gott befehlt, die Engel folgen. Vielsach im Jahre feiert sie ganze Feste zu Ehren der heiligen Engel und preist ihre Vorzüge und zumal die liebevolle Sorgfalt, mit der sie auf unser Heil achten.

Wozu wären aber die Engel uns notwendig, wenn jeder schwache Schein der Wahrheit, die unsere Vernunft erkennt, bereits genüge, um uns in volle Sicherheit einzuwiegen. Es wäre doch gar zu wenig gerechtfertigt, zu sagen, die Kirche bete bloß zu den Engeln als zu mechanischen Abwehrrn äußerlicher Gefahren und Nachteilen; sind ja letztere sogar oft zu unserem Besten und werden von Gott nicht selten vorgesorgt. Nein; die Kirche betet so inniglich bei feierlichsten Gelegenheiten zu den Engeln, damit sie uns in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit stärke, der den Engeln aufgetragen, uns für die Erreichung des letzten Endzweckes, für das Vollbringen guter Handlungen zu helfen. Wie aber anders können

die heiligen Engel uns helfen als indem sie uns das göttliche Gesetz vorhalten. Sie glühen, wie der Areopagite oben sagte, in Verlangen nach dem göttlichen Gesetze. „Immer voran, immer voran wollen sie,“ so waren seine Worte, für ihre Schützlinge. Es giebt für jede auserwählte Seele nur einen Weg zu Gott, denjenigen, den das Gesetz der Weisheit bestimmt hat. Und dieses Gesetz besagt zu allererst, daß Gott das Niedrigere durch das Höhere zu Ihm selbst, also zur Zweckvollendung führe. Sind wir denn die höheren? Sollen wir auf dem Wege eigener Erfindungen zum Himmel wandeln? „Gott haßt jene, die auf ihre eigenen Erfindungen bauen.“

Gott ist der Höchste; Er umfaßt Alles; Er hat in Sich unseren Anfang und unsere Vollendung. Und damit wir sein Gesetz, wie sein heiliger Wille es vorgeschrieben, im Glauben erkennen, hat Er bestimmt, daß Engel unseren Pfad ebnen, daß Engel die Steine des Anstoßes aus dem Wege räumen, daß Engel unsere müden Kräfte stützen. Es giebt kein anderes Recht der Freiheit, als frei zu sein vom Hange zum Niedrigeren; frei zu sein von der Verbindung mit einzelnen stofflichen Gütern, bloß weil es uns für den Augenblick so gefällt, ist kein Recht der Freiheit. Dieses richtet sich nicht Gott und dem Gesetze des Herrn gegenüber auf, sondern giebt Gott und sein Gesetz in unsere Gewalt, daß die Begierden nach Einzelgütern in der Welt uns unterthan seien und nicht wir ihnen.

Es giebt nur diese eine Wissenschaft, die des heiligen Thomas, die der Väter, die des Areopagiten, welche so recht Alles erklärt, was die Kirche in ihren Ceremonien und Gebeten thut. Wie oft ruft sie da die heiligen Engel an! Wie oft bezieht sie sich auf die heiligen Engel! Wie oft erinnert sie an die Ausdrücke der heiligen Schrift, welche auf die Engel gehen! Die Engel sind ein lebendiges Element, ein notwendiges Glied in ihrem Kult. Und wie oft haben die heiligen Engel nicht der Kirche im ganzen, wie oft nicht einzelnen Hirten und gläubigen der Kirche in sichtbarer Weise gezeigt, daß sie wirksamen Anteil nehmen an dem Schicksale der Anhänger ihres gebenedeiten Königs und Herrn! Was hat aber die moderne Wissenschaft der christlichen Tugendlehre mit den Engeln zu thun? Wie entspricht sie auch nur im entferntesten dem Geiste der Kirche? Gerade so wie sie die Gnade aus ihrer Mitte gewiesen, so hat sie auch die ausgezeichnetsten Werkzeuge der Gnade, die heiligen Engel, aus ihrer wissenschaftlichen Behandlung entfernt. Nur unseren geschwächten, elenden, am Boden klebenden Willen möchte sie als den Beistand für zweckgemäßes Wirken gelten lassen. Ihn erhebt sie über alle anderen Gewalten. Daß ihm nur die sogenannte Freiheit, den Leidenschaften nachzugehen, gewahrt bleibe; — darüber allein scheint sie ängstlich zu wachen.

Die wahre, alte, katholische Wissenschaft, wie der Areopagite sie aufgefaßt, kennt den Platz für die Engel in unserem Handeln. — Wir haben nur, um uns diesen Platz recht klar zu machen, einen Umstand zu erwägen, der vielleicht in unseren höchsten Tugenden schon manchem aufgefallen ist, ohne daß ihm Gelegenheit geworden wäre, denselben so recht zu würdigen. Glaube, Hoffnung, Liebe, die drei göttlichen, die unbefrreiten Haupttugenden im christlichen Leben, von denen Alles abhängt und deren Lebendigkeit das ganze Heer der anderen Tugenden weckt und erhebt, sind an und für sich in ihrer Natur betrachtet unvollkommene Zustände; die Hoffnung und Liebe sogar von Natur aus Leidenschaften und danach nicht Richtschnur sondern vielmehr etwas, was der Leitung notwendig bedarf.

Die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Stärke, die Mäßigkeit thronen ganz anders im Bereiche des Tugendlebens. Da ist von Natur Würde, von Natur Herrschaft, von Natur leitende Kraft; denn sie sind von Natur entweder in der Vernunft oder doch mit der Vernunft innerlich notwendig verbunden.

Aber wer da auf den Glauben angewiesen ist, der sagt damit selber schon, daß er kein Wissen hat; also unvollkommen ist im höchsten Grade mit Rücksicht auf die Vernunft; nur ein Meinen hat er und nicht einen zuverlässigen objektiven Grund für seine Überzeugung. Und wer da hofft, der besitzt nicht den gehofften Gegenstand; Trauer vielmehr bringt ihm die Hoffnung, denn „die Hoffnung, welche aufgeschoben wird, betrübt den Geist,“ und die Schwierigkeit, die mit der Erreichung des gehofften Gutes verbunden ist, drückt an und für sich nieder. Lieben aber ist Leiden. Der liebende leidet unter dem Einwirken des geliebten. Fern also halten diese drei Zustände ihrer Natur nach vielmehr die Seele von Würde, Herrschaft, Vollendung wie daß sie dazu hinleiteten oder dies in sich enthielten.

Und doch sind es die leitenden Tugenden im christlichen Leben; und mit Rücksicht auf sie allein besteht die Verpflichtung, daß sie der Christ oft, sehr oft erwecken muß, damit er Herr bleibe seiner selbst, Herr seines Strebens nach Vollendung.

Wie verhält sich dies? Der heilige Paulus giebt die Antwort: „Was an sich thöricht ist, das ist in der Hand Gottes weiser wie alle Menschen; was an sich schwach, das ist, von Gott beseffen, stärker als alle Menschen. Sehet euere Berufung, Brüder; denn nicht viele sind weise nach dem Fleische, nicht viel mächtige giebt es da, nicht viele hochstehende. Aber was der Welt als thöricht vorkommt, das hat Gott erwählt, damit Er zu Schanden mache die weisen; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit Er zu Schanden mache das Starke; und das Verächtliche vor der Welt hat Gott erwählt, und das was nicht ist, damit Er zertrümmere das, was ist; und nicht sich rühme das ganze Fleisch vor seinem Antlitze“ (1. Kor. 1.).

Gott wollte nicht, daß nur einige wenige der ewigen Herrschaft teilhaftig würden. Alle Menschen, vom gescheitesten bis zum wenig talentvollen, vom Könige bis zum Bettler, vom Greise bis zum unmündigen Kinde, sollten die Kraft erhalten, dem Himmelreiche anzugehören. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kindlein,“ so hatte der Herr selber die nämliche Wahrheit ausgedrückt, „so könnt ihr nicht eintreten in das Himmelreich.“ Nicht Spitzfindigkeiten sollten die Grundlage sein und der Ausgangspunkt für den Weg zum Himmel; sondern der lebendige, demütige Glaube, der im Willen Hoffnung und Liebe verbreitet. Wissen ist nicht jebermanns Sache; aber eine Meinung haben kann jeder. Besitzen kommt nicht allen zu; aber hoffen wohl. Und zum Lieben ist jeder Mensch ebenso geschaffen wie zum Leben. Niedrig sind all diese drei Zustände oder Leidenschaften von ihrer Natur aus. Aber hoch erhaben werden sie, wenn Gottes Kraft sich damit verbindet.

Beweisen kann niemand die Geheimnisse des Glaubens und auch nicht mit Sicherheit zeigen den Weg des Glaubens im einzelnen Wirken; es ist da der natürliche Anteil nur immer ein Meinen, eine opinio wie Thomas sagt. Aber nur dies ist notwendig. Gottes Kraft füllt die Lücke aus, indem sie den Willen festigt; und dieser festigt die Vernunft. Der

glaubende ist ja von etwas fest überzeugt, weil er überzeugt sein will. Und diese Festigkeit ist weit tiefer, weit freudiger, weit dauernder als die von der zwingenden Notwendigkeit eines äußeren Grundes kommt; denn der freie Wille, den Gott bestimmt und bethätigt hat, ist ihr Duell. Freilich besitzt der hoffende nichts. Aber die unerschütterliche Überzeugung, einst ewig andauernde, alles Gute umfassende Schätze zu besitzen, macht freudiger als wenn man augenblicklich vergängliche, geringe Güter besäße. So ist der Erbe, mit dem Dokument der reichen Erbschaft in der Tasche, weit freudiger als der Bettler, dem man eben eine Münze gegeben; wenn er, der Erbe, auch vorderhand gar nichts hat. Und Lieben ist allerdings Leiden. Aber von Gott her leiden das heißt: Empfangen; Gott lieben heißt von Gott empfangen; Gott hat Alles, Er ist Alles; je mehr man Ihn liebt, desto mehr empfängt man.

So werden Glaube, Hoffnung, Liebe erhoben, daß sie nicht mehr hauptsächlich im sinnlichen Teile, wie ihre Natur es mit sich bringt, sondern im vernünftigen Geiste sind; einzig dadurch daß Gott ihr Gegenstand, daß Gott ihre Kraft, daß Gott ihre Vollendung ist. Warum ist eine solche Erhebung notwendig? Der Grund ist schon oft erwähnt worden. Gott ist einzelste reinste Thatsächlichkeit und zugleich Alles umfassend. Seine Kraft also bringt alle Bestimmung im betreffenden Vermögen bis ins Einzelste, bis zu Ihm selbst nämlich hinein, mit sich; muß doch die wirkende Kraft der Beschaffenheit des betreffenden wirkenden Wesens entsprechen. Der sinnliche Teil aber hat es von Natur aus, also notwendig an sich, daß er nur bestimmt und bethätigt werden kann gemäß dem stofflichen Organ, an das jeder Sinn gebunden erscheint; daß also das bestimmbare Moment, das sinnliche Organ, modificiert von vornherein die bestimmende Kraft, anstatt daß dieser allein die Bestimmung innewohnte und gemäß ihr allein das bestimmbare Vermögen sich bestimmte. Zudem hat es der sinnliche Teil als an den Stoff gebunden von Natur in sich, daß seine Thätigkeit, wie im allgemeinen die des Stoffes, immer am Erbe eine weiter bestimmbare bleibt; wogegen die Kraft Gottes die Endbestimmung in sich schließt.

Ist also Gott Urheber des Glaubens, ist Er der Grund unserer Hoffnung und der Gegenstand unserer Liebe, so ist Glaube, Hoffnung und Liebe offenbar im höheren, vernünftigen Teile; in jenem, der allgemein bestimmbar ist und deshalb auch die bis ins einzelste hinein bestimmende Kraft in sich aufnehmen und danach sich selbst bestimmen kann. Nun soll aber die ganze Natur des Menschen vollendet werden und nicht bloß seine Vernunft und sein geistiger Wille. Zudem ist die menschliche Vernunft naturgemäß abhängig in ihrem Wirken von den Sinnen; und die menschlichen Kräfte, soweit sie auf die einzelnen sichtbaren Güter sich richten, sind unmittelbar die sinnlichen. Die Natur aber soll mitwirken am inneren Glauben. Sie soll ihn vorbereiten, nicht daß sie den Glauben in der Vernunft erzeugen oder auch nur dessen Erzeugung veranlassen könnte, das ist Gottes Kraft allein geschuldet; — aber sie soll so weit geleitet werden, daß der Glaubenszustand, sobald Gottes Kraft ihn verursacht, ein der menschlichen Natur gerade entsprechender sei. Und sie soll ihm folgen, daß ihr gemäß, nach der Einrichtung der menschlichen Fähigkeiten, der Glaube dem Menschen im thatsächlichen Akte gegenwärtig werde, daß er nach und nach herrsche über das ihn umgebende Stoffliche.

Wie soll aber dies die blinde, verstockte, träge Natur thun? Wie soll sie zu so Hohem irgendetwie von sich aus vorbereiten, sie, die halbtot

von den Räubern, des Kostbarsten was sie hatte beraubt, zurückgelassen wurde. „Den Engeln hat Er aufgetragen.“ Die heiligen Engel schauen hier den Willen des Herrn, wie derselbe durchleuchtet bis zu ihnen, und wirken unter der Kraft Gottes ein auf die menschlichen Kräfte, daß diese sich aufrichten und „entgegengehen dem Bräutigam.“

Sie wirken, sobald das Licht des Glaubens im Innern strahlt, ein unter diesem Lichte, daß es sich ausbreite in die anderen Kräfte, indem sie diese selbst kräftigen und abziehen von vergänglichen Gütern. In die Engel hat Gott die Kraft gelegt, auf die wir hoffen; die Kraft Gottes stellt sich dar in den heiligen Engeln und deshalb soll der Verkehr mit den Engeln uns vertraut sein. Deshalb weist uns die Kirche wie auf etwas uns Vertrautes so oft auf die Engel hin.

Es wird uns der Grund dieser Hoffnung noch eindringlicher vor Augen treten, wenn wir auf die Engelfürstin blicken.

## Nr. 144.

### Maria unsere Hoffnung.

Wir dürfen uns nicht wundern, daß Maria zugleich als Engelfürstin gegreift wird von der Kirche und als „unsere Hoffnung“. Deshalb ist sie eben nämlich Engelfürstin, weil sie „unsere Hoffnung“ ist, — und deshalb ist sie „unsere Hoffnung“, weil sie die „Engelfürstin“ ist. Sie ist als reine Kreatur eine eigene Hierarchie für sich allein; und was sonst an Licht die anderen Hierarchien einschließen, das enthält sie für sich allein. Die innigste Einheit ist sie mit der menschlichen Natur ihres göttlichen Sohnes; und es ist dies die innigste natürliche Einheit, denn welche Einheit wäre größer und in der Natur selber begründeter wie die zwischen Mutter und Sohn. Aber ist der formende Grund dieser Einheit zwischen Maria und Jesu auch nur im geringsten in der Natur gelegen?

Hier ist die Ursache, weshalb Maria die Engelfürstin ist und zugleich „unsere Hoffnung“. Sie ist über alle Natur hinaus Mutter, denn sie ist Jungfrau. Und doch ist die Verbindung zwischen Mutter und Sohn eine in die Natur gelegt. Das Licht des Ewigen und seine Kraft kommt also in Maria aller Natur und dem, was in der Natur eingeschlossen ist, zuvor; und doch zerstört es nicht die Natur, sondern festigt und verherrlicht sie. Was in Maria thatsächlich in ihrem Wirken Natur ist, das wird von der Gnade als erstwirkender Kraft hervorgebracht und ist deshalb unendlich vollkommener als alle Engelnatur und was von dieser ausgeht. Die Fülle der Gnade macht in Maria, daß sie eine ganz eigene, mit der heiligen Menschheit in einziger Weise geeinte, dem ewigen Worte im höchsten Grade nahestehende Hierarchie ist.

In den Engeln erleuchtet die Gottheit „je nach deren Seinsweise“, so wie die Natur derselben beschaffen ist. In Maria aber kommt die Gottheit selbst zuvor und macht und bestimmt alles Maß der Erleuchtung in ihrer alleinigen Güte. Das einzige maßgebend Natürliche in ihr dem Wesen nach ist die Einigung zwischen ihr und Jesu als Mutter und Sohn. Und dieses Natürliche ist ganz und gar hervorgebracht, über alle Natur hinaus hervorgebracht durch die reinste Liebe Gottes, durch die höchste Mittheilung. Es ist vorbereitet wie im ersten Beginne durch die unbefleckte

Empfängnis, wo die Gnade allen Lob der Natur in vollkommenster Weise als erste Frucht des Lobes Jesu überwand und keinerlei Äußerung der in Adam verderbten Natur zuließ. Es ist dieses natürliche Band zwischen Mutter und Sohn sodann vorbereitet durch die reinste Jungfrauschafft Marias, welche die Unfruchtbarkeit der Natur für alle Mitwirkung zur Muttergotteswürde befähigt.

„Das göttliche Wesen,“ sagt Thomas (2. disp. 11. q. 2., 2. ad IV.; et I. q. 57. art. 5.), „ist ein freiwilliger Spiegel, denn in demselben wird nichts geschaut außer was Gott zeigen will.“ Aber was hätte das ewige Wort nicht vor Allem seiner eigenen Mutter zeigen wollen, in Allem dem was seine Menschwerdung betrifft! Und da die heilige Menschwerdung „der große Rathschluß“, das leitende Grundgeheimnis aller geschöpflichen Entwicklung ist; was wäre nicht zuerst seiner heiligen Mutter erschienen von Allem dem, was diese Entwicklung in sich schließt! Im ewigen Wesen schauten die Engel Maria in innigster Einheit mit dem ewigen Worte als Quelle aller Weisheit unter den Geschöpfen, die da ihren Glanz bis an den Anfang der Zeiten warf, die da bis in das Ende der Zeiten und bis in alle Ewigkeiten hinein hell strahlen wird. Da sahen sie den klarsten Wiederstrahl des göttlichen Rathschlusses; aus Maria schöpften sie das Licht, welches weiter leuchtete von ihnen aus bis zu uns Menschen. Denn in Maria strahlte dieses Licht kraft der innigsten Einheit mit dem ewigen Worte. Da war kein Flecken, der es aufhielt, kein Dunkel, das es ausschloß. Rein floß es von ihr in die Engel. Sie ist die Engelfönigin und deshalb „unser eigene Hoffnung“.

Maria ward nicht erleuchtet von den Engeln; die Engel aber dienten ihr wie ihrer Königin. Als „Ordnung“, als „heilige Ordnung“ bezeichnet Dionysius das Wesen einer Engelhierarchie, das Wesen überhaupt in allen Dingen, die bestehen. Das Eine nämlich ist, weil es empfängt vom Anderen; das Eine ist, weil es giebt dem Anderen. Wird ein Glied in der Ordnung gestört, so werden alle Glieder mangelhaft; denn die Zusammengehörigkeit macht ihre Vollendung. In Maria ward diese ganze heilige Ordnung vollendet. Denn in ihr erschien, wie selbst die Sünde den Rathschluß Gottes nicht zu stören vermag. Maria trug ja, was an wirklichem Sein der Sünde immerhin folgen mag; und doch war sie der hellste klarste Spiegel der Güte Gottes. Ja, gerade von ihr fing an die Ausführung des ganzen Rathschlusses Gottes in der Zeit.

In ihr erhielten die Kräfte der Engel, die von Natur auf die sichtbare Schöpfung gerichtet sind, eine neue Vollendung. Sie durften teilnehmen auf der Grundlage der erlösenden Güte Gottes an der Aufrichtung der Menschnatur.

Tiefer drangen sie ein, getragen von der Kraft Gottes, gefestigt durch Maria, in der die Gnade allein dies Alles begonnen, tiefer drangen sie ein in die Phantasie des Menschen, daß sie nicht dem natürlichen Zuge als Phantasie allein folge, sondern der Stimme des Glaubens Raum gebe; tiefer drangen sie ein in das Gedächtnis des Menschen, daß nicht so schnell das Andenken an die Großthaten des Herrn schwinde; je schwächer jeder Sinn geworden war, weil sich selbst überlassen, desto mehr stärkten und kräftigten sie. Und hätten sie je zweifeln wollen an der Richtschnur, welche die Güte Gottes ihnen vorlegte; ein Blick auf Maria, ihre Führerin, hätte sie von vornherein belehrt. Denn in ihr war das Werk durch die Gnade selbst vollbracht worden, die Unterwerfung nämlich der gefallenen

Natur unter den Glauben, wozu sie, die heiligen Engel, als Helfer berufen waren bei den übrigen Menschen. Gott leuchtete ihnen voran in Maria und die Engel senkten die Strahlen ihres stärkenden, trostreichen Lichtes in die Kräfte der Menschennatur.

Bemerken wir nur, wie gerade in Allem dem, was unsere Hoffnung beleben soll, die Engel gemäß der Schrift mitwirken; nämlich in den Verheißungen. Sie bilden die äußeren Formen, unter denen die Verheißungen gegeben worden; und in diesem Sinne sagt Paulus, das Gesetz als Träger der Verheißungen sei durch die Hilfe der Engel gegeben worden. Sie erneuern in den Menschen das Andenken an die Verheißungen. Wie oft sprechen sie vom Gotte Abrahams zu Isaak; vom Gotte Abrahams und Isaaks zu Jakob; vom Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs zu den Propheten, damit sie ja nur immer einprägen die Erinnerung an all das, was Gott diesen heiligen Männern gethan und Vertrauen einflößen auf seine weise Führung. Sie stärken das Vertrauen auf die Verheißungen durch Prophezeiungen auf den kommenden Messias, dessen Herrlichkeit sie im ewigen Worte im voraus schauen; durch Prophezeiungen auf „die Ehre des Jerusalems der Auserwählten“, auf Maria, deren Glanz ihnen leuchtet auf den Pfaden Gottes. Sie helfen endlich, als die Verheißungen sich zu erfüllen beginnen. Sie verkünden ihrer Königin in frohlockendem Diensteifer die nun gekommene Zeit der heiligen Menschwerdung; sie verkünden dieses Geheimnis den Hirten auf dem Felde; sie behüten die heiligen drei Könige, daß sie auf dem Rückwege keine Gefahr laufen; sie warnen den heiligen Joseph vor Herodes; sie rufen ihn zurück, als die Gefahr vorüber.

Und warum? Hoffnung sollen wir haben auf Gott, daß Er auch seine letzten Verheißungen, die des ewigen Lebens, erfüllen werde. Wir haben in der vorigen Nummer gesagt, daß in den Engeln Gottes Kraft sich uns darstelle, um zu helfen. Wir sind nämlich bei der Hoffnung weit mehr angewiesen auf die heiligen Engel, wie beim Glauben. Denn die Hoffnung ist im Willen, der Glaube in der Vernunft. Die Vernunft ist nun von sich aus auf das Allgemeine gerichtet. Da findet die allgemeine göttliche Wahrheit gewissermaßen bereits ein gewisses Entgegentommen. Mag nämlich die menschliche Vernunft als reines Vermögen auch unfähig sein von Natur, eine Wahrheit aufzufassen, die da substantielles Einzelbestehen, also Allgemeinheit und Einzelheit des Wirklichseins zugleich ist; so ist sie doch auf die Wahrheit von Natur aus gerichtet und nach dieser Seite hin ist ihr der bestimmende Formalgrund des Glaubens, die ewige, in sich subsistierende Wahrheit, nicht fremd.

Aber wie steht es mit dem Willen? Nur Wirkliches, nur Einzelnes kann er lieben; nur auf ein Einzelnes, Wirkliches kann seine Kraft sich richten. Denn ein Gut ist einmal nur ein Gut auf Grund seiner äußerlichen Wirklichkeit; nicht weil es als etwas Allgemeines vom Verstande aufgefaßt wird. Nun geht aber der Wille nur auf das Gute im allgemeinen; er ist indifferent für jedes einzelne wirkliche Gut von seiner Natur aus. Woher hat er es also im Menschen, daß er überhaupt etwas Einzelnes wollen kann? Von der natürlichen Verbindung mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen, das von Natur aus, ebenso wie der Wille auf Allgemeines oder unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen sich auf etwas richtet, auf das Einzelne geht. Das sinnliche Begehrungsvermögen aber ist losgetrennt von der Vernunft, ist nicht unter der Richtschnur derselben, soweit es sich um das zweckgemäße Wirken handelt. Eine Folge der Erbsünde ist es,

daß es nicht wartet in seinem Begehren nach Einzellnem auf die Richtschnur der natürlichen Vernunft und noch weniger von Natur aus auf die Richtschnur des Glaubens.

Hier stellt sich uns die Kraft der Güte Gottes in den heiligen Engeln dar. Sie wirken kraft ihrer Natur ein auf das Sichtbare. Sie bringen die ihnen mitgeteilte, in Maria gestärkte Kraft Gottes zum Ausdruck. Sie sind die Boten Gottes, welche durch ihr Einwirken verkünden wie jedes einzelne Wesen im einzelnen Falle Gott zu dienen hat, wie das Licht des ewigen Urgrundes durchstrahlt in alle Geschöpfe, damit sie insgesamt für uns eine Leiter werden zur Einheit im Vater hin.

Die Engel messen in uns und außerhalb unser das Einwirken der äußeren sinnlichen Güter, im Dienste Gottes und erleuchtet von Gott, so ab, daß diese sichtbaren Geschöpfe selbst mit ihrer Kraft ein Werkzeug werden dafür, damit der Wille stets in Allem, was er thut, das einzelne ewige Gut zum Maßstabe nehme, stets nur das einzige Allgut, das Gut aller Güter suche. Daß der Wille so strebt und sucht, dies ist bereits, insoweit diese Thätigkeit den Willen selber zum Siege hat und im Willen bleibt, die Liebe. Daß aber nach dem Befehle des Willens der Weg zum ewigen Gute im ganzen Begehungsvermögen frei gehalten wird, daß so jedes Geschöpf, mit dem der Wille in Berührung kommt, den Platz räumt oder vielmehr mit dazu beiträgt, daß der ewige Urgrund in Allem gesucht wird; das ist so recht die Hoffnung, deren formal bestimmender Grund ist die Allmacht Gottes als einmal zu besitzen und zugleich als Mittel, um sie einmal zu besitzen.

Diese Allmacht teilt sich in der Weise mit, wie Dionysius oben sagte, daß sie die niedrigeren Wesen durch die höheren zu Sich selbst zurückführt. Also gerade darin ist unsere Hoffnung, daß die Engel uns Gottes Kraft vermitteln und zwar daß sie dieselbe uns vermitteln, wie sie in Maria zuerst ganz rein und unvermischt als erlösende von Sünde und Tod den Engeln erschien. Auf diese Wirksamkeit der Engel deuten die äußerlichen Erscheinungen; auf diese Wirksamkeit machen sie aufmerksam, welche sich erstreckt auf das Abmessen aller sichtbaren Kreatur in ihrem Mitwirken zum letzten Zwecke.

Wollen wir nicht auf dieses Fundament alles Wirkens mit Entschiedenheit treten? Der natürliche Mensch fürchtet wie nichts den Verlust seines Vermögens; er möchte gar nicht an die Möglichkeit denken, einmal das Erworbene zu verlieren. Verliert er es, so ist es ihm, als würde ihm das Fundament seines Friedens und seiner Arbeit unter den Füßen weggezogen. Der Mensch, welcher im Glauben lebt, sehnt sich nach der Armut, wenn er sie thatsächlich nicht hat; seine Seligkeit ist es, arm zu sein. Sein Fundament ist nicht das Sichtbare; und deshalb fürchtet er nicht, es zu verlieren. Wer ist da vorzuziehen? Wessen Los ist das bessere? Ist derjenige glücklicher, der keinen Augenblick Ruhe hat, der immer fürchten muß den Verlust des Fundamentes, auf dem er steht; — oder jener, den kein Geschöpf zu beängstigen vermag? Wie kann man doch Meinungen als „gütige“ bezeichnen, welche die Schwäche des Menschen vermehren, seine Furcht vergrößern, ihn befestigen auf einem Fundamente, das immer schwankt?

Richten wir uns nicht nach abstrakten Theorien; sehen wir vielmehr jenen Grundsätzen geradezu ins Gesicht, welche nach dem Beständnisse aller von Gott kommen. Es sind dies auch die wahrhaft „gütigen“; denn sie

rühren von der Güte dem Wesen nach, sie rühren von der Allgüte her. Es sind dies die Grundsätze des Glaubens, dessen Kraft in der Hoffnung ist, dessen reinste Freude die Liebe ist. Bauen wir auf ihn das Gebäude unseres Lebens, so richten wir es auf Gott auf. Der Glaube für sich allein hat zum Formalgrunde nur die Wahrheit. Er richtet die Vernunft nur auf die Wahrheit an sich. Aber diese Wahrheit ist zugleich die Allkraft. Lassen wir uns nur führen vom Glauben, behalten wir ihn nicht in uns als trockenes Bekenntnis; — und seine nächste Folge ist die Mittheilung der Allmacht Gottes. „Seinen Engeln hat Er aufgetragen wegen unser.“ Ihm dienen die Engel, wenn sie uns stärken. Gottes Kraft ist in uns, wenn die Engel die Gewalt des Einflusses der sichtbaren Güter in uns auf Gott zurückführen. Unter ihrer Königin wirken diese heiligen Engel, wenn sie uns behüten; denn Maria hat kraft der Gnade der unbefleckten Empfängnis, kraft der Gnade Gottes selber, ohne Vermittlung der Engel, niemals dem überwiegenden Einflusse eines äußeren Gutes nachgegeben. Von ihr haben die Engel es gelernt, nicht zurückzuschreden im Aufrichten der Natur, selbst wenn diese, gefallen, am Boden hängt, unfähig sogar, das ihr zukommende natürliche Gute zu thun. Maria ist „unsere Hoffnung“, weil sie die Königin und souveräne Leiterin aller Engel ist in der Heilsökonomie und somit in der Entwicklung der Zeit zur Zweckvollendung hin. „Die bösen Engel,“ schreibt Thomas, „dienen wie Knechte den guten;“ die guten dienen unserem Herrn und der mit Ihm in unaussprechlicher Weise eins gewordenen unbefleckten Jungfrau.

---

## Fünftes Kapitel.

Der Name Engel kommt allen zu.

Nr. 145.

Text.

Dies nun ist, soweit wir verstehen, die Ursache, weshalb die heiligen Schriften diesen rein geistigen Gewalten den Namen „Engel“ geben. Es ist nun zu erforschen, warum die heiligen Autoren, wenn sie im Allgemeinen sprechen, alle diese himmlischen Kräfte als Engel bezeichnen (Ps. 102.; Matth. 25.); wenn sie aber offenbar machen die einzelnen Unterscheidungen in Engelchöre, so heißen sie eigens „Engelchor“ jenen, welcher die himmlischen und von Gott geordneten Heerscharen ergänzend abschließt. Sie stellen sodann diesem eigens genannten Engelchor voran den Erzengelchor und lassen diesem vorangehen die Fürstentümer und die Gewalten und die Kräfte und so die weiteren höheren Substanzen, welche die Schrift uns offenbart. Wir sprechen nun es aus, daß gemäß der ganzen heiligen Ordnung die hervorragenderen voranstehenden Chöre

in' sich enthalten auch die Erleuchtungen und Kräfte der tieferstehenden; daß aber das Umgekehrte nicht der Fall ist, als ob die tieferstehenden teil hätten an den Erleuchtungen und Kräften der höheren. Demgemäß nun nennen die gottbegeisterten Schriftsteller auch die heiligsten der höheren Chöre „Engel“; denn auch sie teilen mit und machen offenbar die ihnen von Gott geworbene Erleuchtung, sie verkünden also und sind somit Boten. Dagegen ist kein Grund dafür vorhanden, den letzten Chor der himmlischen Substanzen als Fürstentümer oder Throne oder Seraphim zu bezeichnen. Denn sie nehmen nicht teil an den Vorzügen jener höheren Chöre; sondern wie er, dieser letzte oder Engelchor, die Fürsten unserer heiligen Hierarchie, die Bischöfe, hinleitet zu den in ihm waltenden, von Gott herrührenden Erleuchtungen; so leiten die heiligen Chöre, die dem Engelchore voranstehen, diesen an zur Kenntnis der göttlichen Geheimnisse, welcher alle Engelchöre ergänzend abschließt. Es sei denn daß jemand annehmen wollte, diese geistigen, himmlischen Gewalten hießen alle insgesamt Engel wegen der allen gemeinsamen Gottähnlichkeit, wenn sie auch dieselbe in höherem oder mindere Grad besitzen. Alle nämlich kommen darin überein, daß sie das von Gott empfangene Licht mitteilen.

Damit nun aber unsere Behandlung eine desto klarere sei, soll sie mehr ins Einzelne gehen und wollen wir deshalb mit reinem heiligen Geiste betrachten die der Heiligkeit angemessenen Eigenheiten eines jeden himmlischen Chores, soweit sie die Schrift uns offenbart.

## Nr. 146.

### Texterklärung.

Ehe der Areopagite dazu übergeht, die Chöre der Engel im einzelnen zu beschreiben und ihre Beziehung zur sichtbaren Welt darzulegen, erhebt er noch eine Frage über den Namen „Engel“ im allgemeinen; woher es nämlich komme, daß der letzte, niedrigste Engelchor den Namen „Engel“ speciell beibehalten habe, während doch alle Chöre aus Engeln zusammengesetzt sind.

Er führt für diese Frage die Redeweise der heiligen Schrift an. Und in der That heißt es Psalm 102. ganz unterschiedslos: „Preiset den Herrn, alle seine Engel.“ Isaia 6. aber wird von Seraphim; Gen. 1. von Cherubim gesprochen. Dan. 7. macht sie einen Unterschied zwischen den „1000 × 1000, die Ihm dienen; und den 10 × 1000 × 100,000, die an Gottes Throne stehen.“ Dionysius beantwortet die Frage für jetzt ganz im allgemeinen. Wir möchten, um die Antwort recht zu verstehen, ein Beispiel vorausschicken. Gewiß sind alle Menschen Arbeiter. Denn dem ganzen Menschengeschlecht ist gesagt worden: „Im Schweize deines Angesichtes wirst du dein Brot essen.“ Das will sagen: Jeder muß in seinem Stande und mit dem von Gott ihm verliehenen Talente sich abmühen, er muß arbeiten sowohl um es zu etwas zu bringen als auch um den erworbenen Platz festzuhalten. Das geht den König, die Minister, die Gelehrten und ähnliche Menschen ebenso an wie jene, die mit schwerer Handarbeit ihr Brot verdienen müssen.

Und mit Recht heißt es deshalb in entsprechenden Versammlungen aus dem Munde von Männern, die hochgestellt oder hochbegabt sind, die also mehr mit dem Kopfe arbeiten: „Wir sind alle Arbeiter.“ Aber doch wird mit diesem Ausdrucke eigens eine Klasse von Menschen bezeichnet, die eben nur

arbeiten, will heißen deren Arbeit durch keinen weiteren Zusatz in eine bestimmte Gattung von Arbeit versetzt wird. Ich kann gut sagen, der Minister X. sei ein guter Arbeiter; aber ich kann, ohne mißverstanden zu werden, nicht sagen: X. (den Namen allein anführend) sei ein Arbeiter. Denn wenn ich sage, der Minister X. sei eine Arbeitskraft, so weise ich durch diesen Zusatz dem Charakter der „Arbeit“ schon ein bestimmtes Feld an. Wir nennen also „Arbeiter“ schlechthin jene, welche eben nur arbeiten, die aber in sich selber nicht den regelnden Plan und die leitende Richtschnur für die Arbeit haben wie ebenso nicht den Zweck; die somit nur eben die Arbeit machen.

Im selben Sinne sagt hier Dionysius, der letzte Chor der Engel habe den Namen „Engel“ als Eigennamen behalten, weil ihm keine der hohen Funktionen zukommen, welche die anderen Chöre zu Erzengeln, Fürstentümern u. machen. Diesen letzteren komme es wohl zu, Engel zu sein; aber dazu wird noch ein gewisser Vorzug hinzugefügt, der sie unterscheidet. Dagegen haben die reinen bloßen Engel nichts Besonderes in sich, was sie positiv von den höheren unterscheidet; sondern sind eben nur Engel, d. h. mittheilende. Und zwar sind sie dies mit Bezug auf uns. „Sie erheben unsere Fürsten im Priestertume zur eingehenderen Kenntniss der göttlichen Geheimnisse.“ Alle anderen Engelchöre erleuchten wieder andere Engelchöre und werden wieder erleuchtet, schließlich von Gott selbst. Der letzte Engelchor, der nun diesen Namen als Eigennamen hat, aber wird von seiten der anderen Chöre nur erleuchtet; er erleuchtet keinen niedrigeren. Nichts Besonderes also kommt ihm zu mit Rücksicht auf die anderen Engelchöre, wodurch ihnen gegenüber ein besonderer Name begründet würde. Er erleuchtet die menschliche Hierarchie und somit ist er für die anderen Engelchöre nur eben Engelchor; und kann nicht genannt werden Throne, Seraphim u.

Da kann jedoch gefragt werden: Wenn nun jeder Engelchor nur deshalb von Gott sein Licht empfängt, damit er es dem niederen wieder mittheile, und so dieser letztere es auch in sich habe; dann kann überhaupt kein Unterschied aufrecht gehalten werden, wissen doch in diesem Falle, den oben Dionysius als den der Wirklichkeit entsprechenden erklärt, alle Engelchöre und kennen sie das Gleiche. Darauf wird erwidert, daß ganz wohl diese beiden Dinge miteinander bestehen können: Empfangen, um mitzutheilen und doch an Würde und Wissen verschieden sein. So kann der Schüler ganz gut alle mathematischen Lehrsätze einzeln wissen; hat er dann dasselbe Wissen davon wie der Lehrer? Durchaus nicht. Der Lehrer schaut den Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten in einem einzigen oder in sehr wenigen Principien und hat somit eine viel tiefere Kenntniss, trotzdem der materielle Inhalt vielleicht der nämliche ist wie im Schüler.

Ähnlich verhält es sich bei den Engeln. Je näher sie Gott stehen, in desto weniger Principien schauen sie Alles; und es darf ihnen gewissermaßen nur eine geringe Thatsache mitgeteilt werden, so genügt dies, um sogleich die tieferen Gründe und den Zusammenhang mit anderen Thatsachen zu schauen. Den entfernteren Engeln muß das Nämliche, was die höheren in einem einzigen Principe schauen und gleich durchbringen, gleichsam in mehreren Dosen mitgeteilt werden; und trotzdem ist die Art ihrer Kenntniss noch keine so durchdringende wie die der höheren. Deshalb fügt der Areopagite mit Recht oben hinzu, „die höheren Chöre schlossen wohl die Erleuchtungen und Kräfte der niederen mit ein, jedoch nicht umgekehrt“ (*ἀμειψατοὶ δὲ τῶν αὐτῶν ὑπερκείμενων εἶσιν αἱ τελευταῖαι*).

So etwa schließt das sinnbegabte Wesen alle Vollkommenheiten der Pflanzenseele ein; aber nicht umgekehrt. Und das sinnbegabte vernünftige Wesen schließt ein alle Vollkommenheiten der Pflanzens- und Tierseele; aber nicht umgekehrt.

Sodann scheint Dionysius, wenn er sagt, der (letzte) Engelchor erleuchte die Menschen, es auszuschließen, daß Engel aus anderen Chören zu den Menschen, resp. nach außen, gesandt werden zum Dienste, ausgenommen etwa die Erzengel, die auch diesen Eigennamen „Engel“ tragen. Dagegen aber sagt Paulus (Hebr. 1.): „Alle sind dienende Geister, zum Dienste gesandt für jene, welche zum ewigen Erbe des Heiles berufen sind;“ scheint also vorauszusetzen, daß alle Engel gleichermaßen „nach außen, zu den Menschen gesandt werden.“ Und ebenso sagt der Psalmist (Ps. 103.): „Der da Geister hat zu seinen Boten und zu Dienern.“

Diese Schwierigkeit wird Dionysius später besprechen am Beispiele von Isaia 6.

## Nr. 147.

### Anwendung auf die Moral. Die heilige Liebe.

Neben der Lösung, welche der Areopagite später der erwähnten Schwierigkeit geben wird für einen speciellen Fall zumal, weist er hier am Ende noch auf eine tiefere Lösung hin. „Es sei denn,“ sagt er, „man wolle annehmen, sie alle würden „Engel“ genannt auf Grund der Gottähnlichkeit.“ Es ist die heilige Liebe, die allen Engeln Alles gemeinsam macht und wonach auch niedere Engel manchmal „Seraph“, „Cherub“ genannt werden; einerseits weil in Liebe ihnen ein Seraph oder Cherub sein Licht mittheilt und sie demnach handeln wie dieser handeln würde oder andererseits weil sie in heiliger Liebe Gottes sich freuen an der größeren Herrlichkeit der Seraphim, der Cherubim als ob sie selber es wären. So hatte ja Dionysius am Ende (Kap. 3.) bereits alle heiligen Engel genannt τῶν ἁγίων ἁποστόλων.

Was thut denn die heilige Liebe? Sie setzt den Gegenstand der Liebe an die Stelle der eigenen Person des Liebenden. Der Liebende gönnt dem Freunde dessen Vorzug als ob er dieser selbst wäre. Er geht nicht heraus aus sich selbst in dem Sinne als ob er nur die Vorteile des Freundes berücksichtigte und die eigenen hintenansetzte. Aber die Vorteile des Freundes betrachtet er als seine eigenen; und somit ist immer wieder die Freundesliebe aufgebaut auf der recht verstandenen Selbstliebe. Solche Liebe ist geistiges Leben, ist Freiheit, ist Herrschaft; und ist der Freund, dessen Vorteil oder dessen Ehre wir als die unsrige betrachten Gott selber, so ist solche Liebe das erhabenste geistige Leben, unumschränkte Freiheit, Allherrschaft und über alle Natur hinaus fest gegründete Selbständigkeit.

Es ist der Charakter dieser Liebe auf die Vernunft und deren Thätigkeit gegründet. Was thut die Vernunft? Sie nimmt das innerste formale Wesen eines Dinges, den letzten Grund von dessen Sein im Dinge selbst, in sich auf; und erkennt demnach dieses Ding so als ob sie es selber wäre. Der Gärtner pflegt die Blume, er spendet ihr die nötige Wärme, das geziemende Licht, die zukünftliche Fruchtigkeit so, als ob er selber diese Blume wäre. Die Eigenschaften der Blume sind gleichsam die

seinigen; die Bedürfnisse der Blume sind die des Gärtners. „Der erkennende wird, soweit er erkennt, thatsächlich das Erkannte,“ heißt der diesbezügliche stehende Ausdruck des heiligen Thomas. Der Gärtner bleibt als Person Gärtner; aber die nächste Richtschnur für seine Thätigkeit ist der Gegenstand seiner Erkenntnis. Er kann nicht wachsen, er kann nicht blühen, er kann nicht Knospen treiben; und doch ist er thätig, als ob es sich um ihn selber handelte; er ist nicht nur er selbst, sondern was seine Thätigkeit anbelangt ist er zugleich Blume.

Hier liegt die Quelle der Freundsiebe; die Quelle, sagen wir, es ist noch keine Freundsiebe. Der Gärtner kann die Blume so lieben wie der Hund das Fleisch; nämlich einzig um seines eigenen Vorteiles willen. Aber es ist auch schon in diesem Falle möglich, daß er die Blume liebt um ihrer selbst willen, daß es ihm nahe geht, wenn sie vorzeitig welkt, und daß er selbst Opfer an Zeit und Geld bringt, um sie zu erhalten; bloß weil sie ihm gefällt, weil sie an sein Herz gewachsen ist. Die Vernunft allein, die etwas so erkennt, daß dessen inneres Wesen in sie tritt, kann die Wurzel sein einer Freundsiebe, wo der Freund geliebt wird wie ein anderes Ich; die Vernunft ist die erste Vorbedingung einer solchen Liebe.

Bringt nun irgend eine natürliche Kenntnis es von vornherein mit sich, daß nicht nur die Vernunft etwas Anderes der Kenntnis nach wird, sondern daß auch der Wille stehen bleibt beim erkannten Gute? Mit anderen Worten, ist ein Gegenstand der natürlichen Kenntnis so beschaffen, daß er zugleich den voll befriedigenden Endzweck für das vernünftig erkennende Wesen in sich birgt? Dies widerspricht der geschöpflichen Natur. Natur ist im Bereiche des Geschöpflichen immer gleichbedeutend mit noch höherem Können, noch weiterer Entwicklungsfähigkeit, mit dem Vermögen einem anderen Zwecke zu dienen. Die Blume kann der Habsucht dienen oder auch dem sinnlichen Schönheitsgeföhle; und im lezten Falle glaubt man die Blume um ihrer selbst willen zu lieben, liebt sie aber eigentlich nur um der Befriedigung des eigenen inneren Geföhles.

Gott allein ist Gegenstand der Erkenntnis als allgemeines Wesen und bringt zugleich von vornherein als Einzelgut, als reine Wirklichkeit die thatsächliche Vollendung mit sich, die nichts Anderem mehr dienen, der aber alles Andere dienen und auf die alles Andere bezogen werden kann. Er allein kann wahrhafte Freundsiebe begründen, der da gesagt hat: „Nicht nenne ich euch Knechte, sondern Freunde; denn der Knecht weiß nicht was sein Herr thut“ (Joh. 15.). Was weiß der Knecht, dem man eine Last auflegt, um sie weithin zu tragen, wozu dem Herrn das nützt oder was dieser damit will; er trägt sie, nicht um des Herrn willen, sondern damit er seine Lohnung erhalte; der Zweck des Knechtes hat gar nichts zu thun mit dem Zwecke, den sich der Herr vornimmt.

Nicht so der Freund! Der Freund trägt die Last um des Freundes willen; weil der Freund in ihm ist wie er selbst; weil den Vorteil und die Ehre des Freundes er als die seinige erachtet. Dies weiß er und deshalb kümmert er sich gar nicht um anderen Lohn; er denkt gar nicht daran, bezahlt zu werden; der Wille des Freundes ist sein Wille.

So tritt Gott in die Seele als Gegenstand unserer Liebe. Er breitet zuerst das Licht des Glaubens aus in der Seele und wird so im Bereiche der Erkenntnis eins mit ihr. Der nämliche Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit den wesensgleichen Sohn erzeugt und der mit dem Sohne und dem heiligen Geiste ein einiges Sein ist; dieser selbe Gott,

der Sich selbst Erkenntnisform, dessen Sein Erkennen ist, Er wird in uns bestimmende Erkenntnisform und so wird unsere Vernunft im Bereiche des Erkennens gewissermaßen zu Gott; wie der Prophet sagt und der Heiland selber bestätigt: „Ich habe gesprochen: ihr seid Götter und Kinder des Höchsten alle;“ ähnlich wie der Gärtner zur Pflanze wird. Da, im Glauben, ist also der Formalgrund, welcher innere Richtschnur des Erkennens ist, Gott als die ewige Wahrheit dem Wesen nach und was erkannt wird ist wiederum Gott als offenbarmachend seine Wahrheit. Es ist dies nur möglich auf Grund von übernatürlichen Kräften, denn im Bereiche der Natur ist nicht dasselbe: die allgemeine Erkenntnisform und der einzelne gefasste Gegenstand; sondern erstere ist das Wesen selbst, insofern es losgelöst ist von Einzelverhältnissen, und der Gegenstand ist eben das Einzelne.

In der Hoffnung ist der innere Formalgrund die Allmacht Gottes als Kraft gebend und der Gegenstand ist diese selbe Allmacht als besessen. Es ist hier wieder notwendigerweise von rein übernatürlichen Kräften die Rede. Denn obwohl alle natürlichen Kräfte ein Zeichen und Ausdruck der göttlichen Allmacht sind, so führen sie doch von Natur nicht zum Besitze des allgewaltigen Gutes; sondern nur dazu daß sie zeigen, dieses könne nicht auf natürlichem Wege erreicht werden. Die Seligkeit also als solche ist der Gegenstand der Hoffnung, als Besitz der eigenen Vollendung.

Die Liebe ist der glorreiche Abschluß dieser Vollendung der vernünftigen Natur in Gott. Sie ist das Siegel des Glaubens, das Pfand der Hoffnung, die Gegenwart bereits des höchsten Gutes in der Neigung der Seele. Wer kann von der Liebe einen vorhergehenden Grund angeben? Niemand. Die Liebe zu einem Geschöpfe bringt ebenfalls einen solchen Grund nicht mit sich. Vielmehr wendet sie sich vom geschöpflichen Gute ab, wenn dieses besessen wird; also wenn es klar erscheint, daß jeder Grund um wahrhaft geliebt zu werden ihm fehlt. Aber die Liebe Gottes birgt den Grund in sich; sie bringt ihn mit sich; und je mehr Gott in der Seele wirkt, desto mehr klärt sich dieser Grund. Die Liebe treibt zum Glauben, der Glaube treibt zur Liebe. Geliebt wird nichts was nicht gefasst wird und erkannt im Glauben wird nichts, wozu der liebende Wille nicht den Anstoß giebt, wozu er nicht die Vernunft bestimmt. Einer Person, die ich nicht achte oder liebe, glaube ich nicht; und ist sie meines Vertrauens wert, so erzeugt der Glaube, den ich ihren Worten schenke, von neuem Liebe.

Ist dies Kreisluß? Ist dies Widerspruch? Nein; die Liebe fängt an und endet in Allem. Sie fängt „mit Rätseln und wie im Spiegel“ an und hört auf in klarem Anschauen. Unbewußt beginnt sie und mit dem bewußten Besitze endet sie. Die Liebe ist eben das reinste Bild der Ewigkeit. Wir bewegen uns in diesem Kreise der Liebe unser ganzes Leben. Jede unserer Thätigkeiten ist ein Zeugnis dieses geheimnisvollen Kreises. Von der Mutterliebe beginnt die Erziehung des Kindes; in die Mutterliebe endet sie wieder. Die Natur ist eben nur eine Vermittlung; sie hat in sich nicht Anfang und nicht Ende. Was unsere Seele bewußterweise wirkt, davon kennt sie nicht den inneren Beginn; davon kennt sie nicht das Ende. Unsere Aufgabe ist es, alle unsere Kräfte anzustrengen und nichts zu vernachlässigen, daß wir nicht bewußterweise einem vergänglichen Gute anhängen. „Suchen wir nach dem göttlichen Gesetze mit dem ganzen Herzen,“ ermahnt der Psalmist. Nehmen wir die Leuchte der Vernunft in die Hand der guten Meinung „mitten in der Nacht, um zum Herrn zu schreien, nach Ihm

unsere Hände auszustrecken;“ „ob Er nicht anstatt Gerechtigkeit Barmherzigkeit walten lasse!“

Von wo anders kann dieses Suchen, dieses Forschen, diese friedvolle Unruhe in uns ausgehen, wie von der Liebe Gottes in uns? „Von wo die Ströme ausfließen, da hin lehren sie zurück.“ Wenn die Thätigkeit unserer Vernunft und unseres Willens auf Gott sich richtet, wie der Strom nach dem Ocean stürmt, so kann dies nur herrühren von dem in uns unbekannt waltenden Anstöße der Liebe Gottes.

„Gott giebt die Liebe in unseren Herzen aus durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden.“ Welche Erniedrigung für unsere Natur, zu meinen, der heilige Geist selber sei diese Liebe in uns! Aber da wären wir ja nicht Besitzer derselben; da würden wir ja nicht verdienen mit dieser Liebe das ewige Leben; wir würden nichts verlieren und nichts gewinnen durch diese Liebe. Oder ist es mein Verdienst, wenn die Leuchte mein Zimmer erhellt; ist es meine Schuld, wenn diese selbe Leuchte mir entzogen oder vom Winde ausgeblasen wird?

Nein! Unser Gott hält uns höher in Ehren. Er hat nicht gewollt, daß die Pflanze sprosse, ohne ihr selbst diese Kraft zu eigen zu geben. Er hat nicht gewollt, daß wir erkennen, daß wir frei wollen, ohne die entsprechenden Vermögen unserer Natur einzuprägen. Und je Höheres die Natur wirkt, desto mehr sind in ihrer Gewalt und desto inniger gehören ihr an die entsprechenden Vermögen und Kräfte. Ober wie leicht kann doch der Stein gehindert werden, zu fallen; und die Pflanze zu sprossen. Unsere Vernunft aber kann keine Gewalt hindern daß sie erkenne; und unseren Willen nichts, daß er nicht frei wolle. In so hohem Grade sind die höchsten Vermögen und Kräfte uns zu eigen. Und da sollte Gott allein bei der Liebe eine Ausnahme machen?

Ganz im Gegentheil! Größere und eindringendere und höhere Selbständigkeit verleihend tritt die Liebe Gottes in uns ein und wird unsere Kraft, mit der wir verdienen, an der wir uns freuen, wie Vernunft, wie Wille, wie jedes andere natürliche Vermögen. Denn sie macht uns nicht nur die Kraft zu eigen, unsere letzte Zweckvollendung erfassen zu können, sondern sie thätlich zu erfassen; — nicht nur in höchster, selbständigster Freiheit wirken zu können, sondern sie giebt solches Wirken. Halte dich niemals für zu niedrig, o Mensch. Du kannst dir die Würde gar nicht vorstellen, sie nicht im entferntesten ahnen, welche du bei Gott besitzt. Denn was ist denn der Formalgrund der Liebe? Gott selbst. Was heißt dies: Gott selbst. Nicht die Wahrheit in Ihm, nicht die Fülle aller Güter in Ihm, nicht die Allmacht, nicht die Allweisheit; dieses Alles nicht. Er selbst; anders kann man nicht sagen. Und das will heißen: die Quelle aller Macht, aller Wahrheit, aller Güte, aller Barmherzigkeit in Ihm. Das will heißen: der Grund, warum in Gott Macht, Wahrheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, warum der Anfang zugleich das Ende ist; — der Grund, warum die der Weisheit und der Güte nicht entbehrende Macht Allmacht, warum die der Macht und der Unendlichkeit nicht entbehrende Weisheit Allweisheit, warum die Güte, welche zugleich unbeugsame Stärke ist, Allgüte sein muß.

Gott selbst ist in deinem Herzen durch die Liebe. Ober was fesselt denn den Gärtner an diese einzelne Blume, für deren frohes Gedeihen er so viele Opfer bringt? Ist es ihre Schönheit? Andere sind schöner. Ist es ihr Nutzen? Andere bringen reicheren Nutzen. Wer weiß den Grund anzugeben für die Vorliebe zu einem besonderen Gegenstande! Es ist nicht mehr

die bloße Kenntniss, welche ja eins macht mit dem inneren Wesen des Erkenntnisgegenstandes, aber sonst den Geist in seiner Nüchternheit belästigt, vielmehr den Weg offen hält, um für die verschiedensten Zwecke und also gemäß der verschiedenartigsten Zuneigung den betreffenden Gegenstand zu gebrauchen.

Rein; es ist hier etwas Anderes im Spiele. Thomas nennt in der Behandlung der heiligsten Dreieinigkeit die innere Natur der Liebe etwas Ungekanntes. Mit Recht! Denn sie ist — das Wie ist nicht anzugeben — der Grund, daß der liebende eins wird, nicht mehr mit dem inneren allgemeinen Wesen, sondern mit dem Princip des Einzelfeins, mit dem Princip, warum das betreffende Ding Wirklichkeit hat und somit von sich aus ein Gut ist. Wir erkennen aber nicht mit der Vernunft und auch nicht mit den Sinnen den Grund, warum das Ding ein einzelnes, wirkliches ist; wenn wir auch mit den Sinnen die Thatfache des Einzelbestandes erfassen. Und danach ist der Grund oder die innere Natur der Liebe uns unbekannt und muß uns, soweit unser natürliches Erkennen dauert, unbekannt sein. Worin denn hat der Einzelbestand eines Dinges nämlich oder seine Wirklichkeit den Grund? Nicht in dem allgemeinen Wesen des Dinges, sondern einzig und allein und unmittelbar in Gott.

Siehst du wie die Liebe Gottes nur das Thor bildet, um in wahrhaft fruchtbarer Weise alles Übrige zu lieben. Liebe Gott und du bist eins mit dem Grunde aller einzelnen Güter. Nicht die Weisheit hat geschaffen; — von ihr kommt die Ordnung, also die Form der einzelnen Wesenheiten. Nicht die Macht hat geschaffen; — ihr entsprechen die Vermögen und Kräfte für die verschiedenen Thätigkeiten. Die Liebe hat geschaffen, wie Dionysius sagte. Gott selbst hat geschaffen. Und deshalb „sah Er, daß Alles gut war.“ Alles dient der Liebe, Alles erhöht die Liebe. Alles ist Werkzeug der Liebe. Weißt du, warum der Freund dir auf einmal ans Herz gewachsen ist? Er wäre nicht mehr wahrhaft Freund; er wäre nur ein Werkzeug für den Vortheil, den du von ihm erwartest. Aber kommt es dir zum Bewußtsein, daß du einen Freund hast, so erprobt du ihn.

O, erprobe die Liebe Gottes; und du wirst sehen, daß es keine leere Liebe ist. Sind die Engel der letzten Stufe weniger zufrieden wie die unendlich hoch über sie erhabenen Cherubim und Seraphim? Neidlos, ἀφθόως, blicken sie, wie Dionysius sagt, auf die höheren. Die Liebe Gottes leitet sie; sie schauen eine Wirkung der göttlichen Liebe in dem erhabenen Glanze ihrer Brüder; und in heiliger Liebe zu solch hoher Macht, die von reiner Liebe getrieben so viel Großes und Schönes wirken kann, wie da Gott gewirkt, wenden sie sich inniger zu Gott und preisen mit höherem Eifer die göttliche Güte. Sieh', wie sie erproben die Liebe Gottes in ihnen. Sie hilft ihnen hinweg über die Klippe, die der so hohe Geist, der an erster Stelle gefallen, nicht vermied; denn er war ohne Liebe.

Und was thun die höheren Engel, wenn sie den wunderbaren Glanz der göttlichen Geheimnisse erblicken, der in ihnen wiederstrahlt? Sie jubeln vor innigster Freude; denn mittheilen können sie jetzt, bekannt machen können sie in höherem Maße die Liebe ihres Gottes, sie wollen nichts für sich behalten. Die Liebe macht es so, daß die Engel der letzten Stufe gewissermaßen gleich sind denen der höchsten. O wunderbare Wirkung der Liebe, die Alles einigt! Was freut die heiligen Schutzengel und was macht es ihnen überaus teuer, daß gerade sie als Engel auf der niedersten Stufe stehen; was bewirkt in ihnen, daß sie nicht tauschen möchten mit den glänzenden ihrer Brüder unter den Seraphim und Cherubim?

Wieder die Liebe. Die Liebe Gottes hat in ihnen die hohen Wahrheiten, wonach die Welt zu ihrer Vollendung geführt wird, so vereinzelt, so „in kleine Krystallchen“ (Ps. 11.) gewissermaßen zerschlagen, daß sie speisen können mit der reinen Wahrheit uns arme Erdenkinder. Unsere Auffassungskraft ist so schwach, unsere Vernunft strahlt von Natur einen so geringen, ganz ins Allgemeine sich verlierenden Glanz aus, daß für uns die Wahrheit unnüßerweise geoffenbart wäre, wenn wir auf die Erkenntnisfälle der höheren Geister angewiesen sein würden. „Ich will lieber,“ schreibt der Apostel (1. Kor. 14.), „in der Versammlung fünf Worte in meiner Sprache reden, wie daß einer spreche, so daß man ihn nicht versteht.“

Uns sind die hohen Throne und Gewalten und Herrschaften nicht so teuer wie die heiligen Schutzengel, von denen Dionysius hier sagt, daß sie „den höheren in unserer (Menschen-) Hierarchie die heiligen Wahrheiten offenbaren.“ Was wüßten wir von Gott, wenn die uns zunächststehenden Engel nicht uns beiständen und unsere schwerfällige, durch die Sünde gebeugte Vernunft erleuchteten? Ebensoviel wie ein armer Bauer verstehen würde, wenn ihm ein höchst gelehrter Herr wissenschaftlich das Wachstum der Pflanzen entwickeln würde. In den heiligen Engeln ist der Beschaffenheit unserer Vernunft angepaßt das Wissen und das Mitteilen. Und die Freude dieser heiligen Engel wieder ist es, das ihnen von Gottes Liebe Geoffenbarte aus reinsten Liebe uns zu überliefern, damit so Gott überall geehrt und gefeiert werde. Sie verschwinden vor sich selbst, damit nur ihr Gott erscheine. Oder wie einfach sind die Worte des Engels an Abraham; wie verständnisvoll sind gegliedert die zehn Gebote, daß jedes Kind sie lernen und verstehen kann; wie leicht zugängliche Zeichen zeigen sie den Propheten: „Was siehst Du, Jeremias? Eine Rute sehe ich, die da wacht. So werde ich wachen über Israel.“

Da sehen wir Proben der Liebe Gottes, die Alles umfassen. Denn richtet sich der Glaube auf die geoffenbarte Wahrheit, die Hoffnung auf die Kraft Gottes, in der die Engel und überhaupt die Geschöpfe thätig sind, so ist Gegenstand der Liebe unter dem Formalgrunde von Gott selbst Alles schlechtthin. Denn Alles kommt ja von der Liebe: Wahrheit, Kraft, Wesen, Einzelsein, Anfang, Ende. In Allem dringt die Liebe durch. Was könnte sich der Liebe entziehen? Selbst der Tod nicht. Davon jedoch wird Maria erzählen.

#### Nr. 148.

Anwendung auf die Liebe Marias, die kraft der unbefleckten Empfängnis in ihr ist.

Von ihr heißt es in Wahrheit:

„Der Herr liebt die Pforten Sions: mehr als alle Zelte Jakobs“ (Ps. 82.). Denn was sind die Pforten Sions Anderes wie die sinnliche Natur in Maria. Wenn Sion heißt Schauen, so beginnt ja das Schauen der Vernunft beim Menschen mit den Sinnen. In Maria begann die Liebe Gottes damit, wo alle Macht der Engel kaum hingelangt, wenn sie am Ende ist. Die Sinne richtete in ihrer Thätigkeit die Kraft der unbefleckten Empfängnis auf zu Gott, zur schließlichen Auollendung. So stark war die Liebe Gottes in Maria, daß nicht nur die heiligen Engel und

Erzengel, die sonst unmittelbar erleuchtend einwirken auf die Sinne, staunten vor der Lichtfülle im niedrigsten Teile Marias, der unter dem Fluche des Todes von Adam her lag; sondern daß alle Fürstentümer und Gewalten und Kräfte und Herrschaften und Throne, daß die Cherubim und Seraphim vor Staunen und Bewunderung fragten: „Wer ist diese Königin der Herrlichkeit?“ Gott allein konnte hier offenbaren. Denn von Gott allein kam ihr die Gnade, daß die Sinne auch nicht einen Augenblick in irgend welcher Thätigkeit fleischlich dienten, sondern gleich vom Beginne an jener Leitung folgten, die von der Freiheit der heiligen göttlichen Liebe ausging.

Und wer war diese „Königin der Herrlichkeit“? Die Mutter „des Königs der Herrlichkeit, des Herrn der Gewalten, des starken Herrn, des mächtigen Herrn.“ Christus sollte den Tod überwinden aus reinsten Liebe. Denn es steht geschrieben: „So hat Gott die Welt geliebt, daß Er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit die Welt nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe.“ Selbst der Tod sollte der Liebe Gottes keine Schranken sein. In Liebe wollte Er ihn umarmen, Er, der den Tod nicht gemacht, und heiliges, über alle Natur erhabenes Leben wollte Er ihm einbrücken, wie die Kirche betet vor der Kommunion des Priesters in der Messe: „Herr Jesu Christe, Sohn des lebendigen Gottes, der Du nach dem Willen des Vaters, unter Mitwirkung des heiligen Geistes, durch Deinen Tod die Welt zum Leben erweckt hast.“ Deshalb hat die Schuld des Todes in Maria es nicht gehindert, daß das Leben der Gnade sie vom ersten Augenblicke an durchdrang. Die Liebe nahm Besitz von den unter dieser Schuld seufzenden „Pforten der heiligen Sionsburg“, von dem sinnlichen Teile in Maria; und zeigte so in der glänzendsten Weise, in der Mutter des ewigen Wortes selbst, die Macht des Gekreuzigten. Zuerst ward von allen Kreaturen Maria erlöst und zwar am vollkommensten, damit so vom Tode Christi in Maria der erste reine Glanz ausstrahle und erleuchte alle heiligen Geister.

Wie da die heiligen Engel für die Reinheit ihrer Liebe Gottes gleichsam belohnt wurden! Sie hatten in dieser Liebe „neidlos“ auf die höheren Brüder geblickt. Und siehe da; jetzt waren sie die nächsten an der großartigsten, glanzvollsten Wirkung der göttlichen Liebe. Sie am meisten durften mit Maria, mit Christo umgehen; denn ihrer Natur entsprach es, am nächsten zu sein den Menschen. Von ihnen nun strömte in gewissem Sinne Licht zurück in die höheren Chöre der seligen Geister; nämlich von der Ausführung des göttlichen Willens, wie Jesus und Maria in ihren täglichen Werken und zumal in den großen Heilsgeheimnissen sie vollbrachten. So sagt ja der Apostel: „Daß bekannt werde den Fürstentümern und Gewalten im Himmel durch die Kirche die vielgestaltete Weisheit Gottes.“

Nicht nennt Paulus die heiligen „Engel“. Denn sie stehen unmittelbar in der Heilsankalt Gottes den heiligen, hierarchischen Dienern der Kirche bei; damit diese die Teilnahme am hochheiligen Leibe Christi in mystischer und wahrhaftiger Weise den anderen Menschen vermitteln. Von ihnen vielmehr dring: der warme Strahl der göttlichen Liebe, wie er in der Spendung und Erklärung der heiligen Mysterien leuchtet, vor bis zu den Fürstentümern und Kräften und Gewalten, bis zu den Thronen und Cherubim und Seraphim und zeigt ihnen in neuem Lichte, wie im Fleische, wie sichtbar vollendet worden, was sie zuerst als im Worte vorherbeschlossen geschaut.

Welch wundervoller Kreis der heiligen Liebe Gottes, wo der Blick keinen Anfang und kein Ende mehr erblickt; wo der eine Strom göttlichen Lichtes begegnet dem anderen, „damit sie vereint erfreuen die Stadt Gottes,“

die Zelte der seligen. Von der „Schwäche“ in Christo, „der gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze“, von der heiligen Empfängnis Mariä, „deren Thore der Herr mehr geliebt als die Zelte Jakobs“, wie alle auserwählten, denn von ihrem reinsten Leibe wollte Er Fleisch annehmen; — von der „Schwäche des Todes, die in der Kraft vollendet ist“, steigt auf die heilige begeisternde Liebe des Allgewaltigen durch die Engel hindurch und begegnet da dem Strome der göttlichen Liebe, wie er vom Schauen des ewigen Wortes, vom Schauen der höchsten Herrlichkeit herabströmt, um vor dem Throne des Höchsten sich in nimmer zu stillendem Lobpreise zu vereinigen.

Wer ist da höher unter den Engeln? Der da näher steht der von unendlicher Liebe angefüllten „Schwäche“; — oder der da näher steht der unendlichen Kraft der Herrlichkeit? Es ist vielmehr da Alles in höchster Liebe geeint; und unaufhörlich wird da nur einzig gelobt die Alles verfühnende, die Tiefe des Abgrundes mit der Höhe alles Lichtes verbindende Liebe unseres Gottes.

Wie hat Maria diese Liebe so einzig gut verstanden, daß sie da über alle Engel hinaus unsere Lehrerin sei! Die Schwäche, die Dhmacht, die Niedrigkeit allein soll ihr Teil sein: „Ich bin eine Magd des Herrn.“ Da ist sie am nächsten dem Urquell aller Liebe auf Erden; demjenigen, „der da gekommen war, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen.“ „Am Kreuze steht sie“; da findet sie ihren Platz, als in Todeschwäche ihr Sohn aus Liebe sich dahingiebt. Dort hört sie aus seinem Munde: „Siehe, Dein Sohn“. Seien wir ihre Kinder; aber nur in der Liebe Christi können wir es sein. Denn nie hat eine andere Kraft in ihr das Thätigsein erzeugt wie die Liebe zum göttlichen Worte. In ihr Herz sind wir geschrieben; denn nie war dieses Herz von anderer Liebe angefüllt als von der zu Gott, der von sich selber sagt: „Wie die Pupille meines Augapfels will ich euch behüten; wie eine Mutter ihr Kind liebt, mehr will ich euch lieben.“

Wozu anders kann denn also die Liebe Gottes Maria führen wie zur Liebe zu uns armen Sündern. Nie hat ihr die thatkräftige Liebe Gottes gefehlt; nie hat die Liebe zu uns sie verlassen. Wenn die Engel aus Liebe zu Gott brennen, die von Gott empfangenen Gaben wieder anderen mitzuteilen, damit so weiter die Ehre Gottes und die Fruchtbarkeit seiner allgewaltigen Güte sich erstrecke; — wie ist Marias Herz von Liebe zu uns verzehrt, damit sie mitteilen könne von ihrer gottgesandten Fülle; sie, die nicht nur das ewige Wort, die Quelle alles Lichtes und aller Kraft schaut, sondern die in unsagbarer Verbindung mit Ihm so an selbem teilnimmt, daß sie allen den unzähligen himmlischen Heerscharen von den Cherubim an bis zu den bloßen Engeln ungeahnte Schätze mitteilt; — sie, die stets den Willen Gottes auf Erden erfüllt und so stets von neuem von dieser Seite her auch die Engel erfreut und durch sie hinauf Jubel verbreitet hat bis zum höchsten der in Liebe flammenden Seraphel. „Engelkönigin“ heißt sie, nicht Cherubim oder Seraphimkönigin; denn alle diese erhabenen Geister sind vor ihr nur „Engel“; alle empfangen von ihr, um weiter mitzuteilen; sie aber empfängt nur vom ewigen Worte, Fleisch geworden in ihr für uns. Denn „die Thore der heiligen Sion hat Gott mehr geliebt als alle Zelte Jakobs.“

## Sechstes Kapitel.

### Allgemeine Unterscheidung zwischen den Engeln.

Nr. 149.

Text.

a) Wie viele nun es giebt der Unterschiede zwischen den überhimmlischen Substanzen und wie beschaffen die Unterscheidungsmerkmale sind und in welcher Weise gemäß denselben die heiligen Rangordnungen oder Hierarchien vollendet werden, das weiß nach meiner Überzeugung einzig der sie gottähnlich machende Zweckgrund. Zudem kennen sie auch selbst die Kräfte und Erleuchtungen, die ihnen, einer jeden dieser Substanzen gemäß ihrer Seinsstufe, eigen sind zugleich mit ihrer überweltlichen und heiligen, auf das Gute gerichteten Ordnung. Wir aber können unmöglich die inneren Geheimnisse dieser überhimmlischen Substanzen und ihre überaus heiligen Vollkommenheiten wissen; man müßte denn ausnehmen Alles das, was durch die Vermittlung der Engel, die doch ihrer eigenen Eigenschaften wohl kundig sind, uns die Gottheit, um uns zu vollenden, hat lehren wollen. Wir also wollen nichts aus eigenem Antriebe sagen, sondern nach Kräften auseinandersetzen, was für Schauspiele unter den Engeln von den gottbegeisterten heiligen Schriftstellern gesehen und berichtet worden sind.

b) Alle himmlischen Substanzen nun bezeichnet die heilige Gotteswissenschaft mit neun Ausdrücken, die zugleich irgendetwie deren Inneres offenbaren. Und unser gottbegeisterter Lehrer, der uns über das Heilige belehrt hat, theilte sie in drei, wieder dreifach getheilte Rangordnungen. Die erste sei jene, welche immer in der nächsten Nähe Gottes verweilt und von der gelehrt wird, sie sei immer mit gespannter Aufmerksamkeit auf Gott gerichtet und mit Gott in unvermittelter Weise wie die anderen vereint; dies seien, wie sie in der hebräischen Sprache genannt werden, die hochheiligen Throne und die vieläugigen und vielbesügelten Heerscharen der Cherubim und Seraphim (Ezech. 1, 18.; 1, 6.; Isai. 6, 2.). Von diesen behauptet nach seinem Ausspruche die heilige Schrift, daß sie vor allen anderen Engeln Gott nahe seien und, ohne weitere Vermittlung durch andere Engel, um Gott herum ihre Sitze haben. Diese in drei Chöre getheilte Rangordnung nun bezeichnete gleichermaßen unser hochberühmter Führer als eine einzige, in sich vollendete, als wahrhaft die erste Engelhierarchie. Keine andere ist gottähnlicher und steht den erstwirkenden Erleuchtungen von seiten der Gottheit in unvermittelter Verbindung näher. Als zweite stellt er jene hin, welche von den Gewalten, den Herrschaften und den Kräften gebildet wird. Die dritte wird hergestellt endlich durch die Engel, die Erzengel und Fürstentümer.

Nr. 150.

Texterklärung.

a) Hier bestimmt Dionysius zuerst, daß wir zur Kenntnis der rein geistigen Substanzen nur gelangen können vermittelst der Offenbarung.

Dagegen scheinen aber auch die heidnischen Philosophen zur Kenntnis solcher Wesen vorgebrungen zu sein, die doch keine Offenbarungen besaßen. Plato nämlich nahm die Kalodämonen an und die Kalodämonen und nannte „reine substantielle Ideen“ die Formalursachen der stofflichen Dinge. Aristoteles aber fixiert die Zahl der stofflos existierenden Intelligenzen gemäß der Zahl der verschiedenen Arten von Bewegungen im ersten Buche der Metaphysik.

Dionysius leugnet nicht, man könne mit der natürlichen Vernunft aufsteigen bis zur Erkenntnis des Daseins von stofflosen Substanzen. In der That giebt auch Thomas in I. q. 50. und C. G. II., 91. den Beweis von der Existenz rein geistiger Substanzen abgesehen von aller Offenbarung. Dionysius fixiert nur, was wir von den geistigen Substanzen nicht zu erkennen vermögen, nämlich ihre Zahl (*ὄσος*), ihre innere Beschaffenheit (*ὄσος*), und die Art ihrer Vollendung zum Zwecke hin (*ὅπως τελούνται*). In der That wenn Aristoteles versucht, ihre Zahl festzustellen, so thut er dies nur insoweit als die Bewegung von Ort zu Ort dazu Anleitung geben kann, wie dies in den Kommentaren des heiligen Thomas zu XI. Metaph. nachzulesen ist. Nicht aber allein die Bewegung von Ort zu Ort ist geeignet, zur Kenntnis der rein geistigen Substanzen zu führen; sondern die Aufgaben der Engel sind noch andersgeartete, mögen sie auch durch die Bewegung von Ort zu Ort als bewegende Kräfte auf den Stoff Einfluß haben.

Zur Kenntnis der inneren Natur der Engel jedoch können wir auf Grund unserer natürlichen Vernunft nicht gelangen, weil unsere natürliche Vernunft auf die Sinne angewiesen ist und somit nur zur Erfassung des Wesens solcher Dinge gelangen kann, welche von Natur aus mit dem Stoffe wesentlich verbunden sind. „Der Gegenstand für die natürliche Kenntnis unserer Vernunft ist“ nach Thomas „die Wesenheit im Stoffe.“

Sodann möchte hervorgehoben werden, daß hier (wie schon früher) Dionysius die geistigen Wesen bald „Substanzen“ (*οὐσίαι*) nennt, bald „Kräfte“ (*δυνάμεις*). Dazu hatte bereits der heilige Dionysius von Alexandria in seinen Scholien zum Areopagiten, seinem Namensvetter (s. Maximus in scholias zu C. hier. cap. 5.), bemerkt, daß der Areopagite sich bei diesem Gebrauche der Ausdrücke der Gewohnheit der profanen Philosophie (*ἡ ἔρω σογία*) anbequemt habe. Sie heißen „Substanzen“ (*οὐσίαι*), weil sie für sich bestehen; sie heißen *δυνάμεις*, Kräfte, weil diese Substanzen rein intellektuell, mit Bezug auf den Stoff rein bestimmend, nur wirkend sind.

Ferner ist zu bemerken, wie Dionysius begrenzt selbst das Wissen der Engel rüchftlich der inneren Natur, der Zahl, der Art und Weise der Vollendung. „Sie wissen nur, was ihnen, je auf ihrer Seinsstufe (*τὰ ἀκεία καλῶς εἰδοτῶν*), eigen ist.“ Man kann nämlich die Engelsubstanzen nach Albertus Magnus betrachten, insoweit sie von der göttlichen Schöpfungskraft ausgehen, die unendlich ist und unbegreifbar im Hervorbringen auch

des Geringsten; und so werden die Engelsubstanzen, was sie nämlich können und welcher Vollendung sie fähig sind, nur von Gott, der *τελευταρχία*, hinreichend begriffen. Oder sie werden erkannt, insoweit ihre Natur im einzelnen Engel begrenzt ist und die eine im Verhältnisse zur anderen; — und so werden sie in ausreichender Weise (*καλῶς*) von den Engeln selber erkannt; so zwar daß die höheren Engel die Substanzen der niederen vollkommener begreifen wie umgekehrt, jeder aber seine eigene Substanz erkennt. Im erstgenannten Sinne, mit Beziehung auf Gott, sagt Paulus (Röm. 11.; 1Jai 40.): „Wer erkennt den Sinn des Herrn?“

Endlich erinnert Dionysius daran, wie er nicht von sich selbst habe, was er hier über die Engel lehre. Und das war notwendig. Denn niemand vor ihm hatte in der Weise wie er es thut die Engeldhäre in Hierarchien und Höre eingeteilt und ebenso finden sich in der Schrift nur Anbeutungen für solche Lehre. Er bezieht sich deshalb auf seinen „Führer“, den heiligen Paulus, wie Albertus Magnus bemerkt. Betonen wir, wie genau sich der Areopagite ausdrückt. Er sagt nicht gerade, wie er sonst thut, daß die heilige Schrift seine Quelle sei; wohl aber daß das, was er auseinandersetzen werde, der heiligen Schrift nicht widerspreche, vielmehr in selbiger seine Bestätigung finde mit Bezug auf einzelne Thatsachen. Er giebt seine Quelle mit den Worten an: „Was für Schauspiele unter den Engeln heilige Gottesgelehrte geschaut haben (*ὅσα δὲ τῶν Ἀγγελικῶν θεαμάτων ὑπὸ τῶν ἱερῶν θεολόγων θεωρήθη, ταῦτα μνησθέντες ἡμεῖς, ἐκθησομεθα*), darüber sind wir belehrt worden;“ als ob er speciell belehrt worden wäre und nicht in einer Weise, die allen zugänglich wäre. Und er specifiziert dann gleich darauf:

b) „Die gleichen Benennungen, welche die heilige Wissenschaft (*θεολογία*), die Schrift nämlich, den Engeln giebt, die hat unser von Gott geleiteter Führer (*ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροελάστης*), der uns in das Heilige eingeführt hat“ in folgender Weise eingeteilt. Er weist also zweifellos auf Paulus hin, der zum dritten Himmel verführt wurde und zugleich *θεόλογος* d. h. ein heiliger Autor von Schriftstücken war; und bestimmt ebenso, daß die Schrift alles Einzelne enthält, daß er aber nach dem, was er von Paulus gehört, es in ein gewisses System gebracht habe.

Was nun die Einteilung selbst betrifft, so handelt es sich hier nicht um die Teilung einer „Art“ in ihre Gattungen, eines totum universale; wie z. B. die Art „sinnbegabt“ geteilt wird in die beiden Gattungen: „vernünftig“, „vernunftlos“; wo das totum, die „Art“, ganz ist in jedem Teile sowohl dem ganzen Wesen wie der vollkommenen Kraft nach; wie „sinnbegabt“ ganz ist dem Wesen und der Kraft nach in den beiden Gattungen „vernünftig“ und „vernunftlos“. Nicht also sind dies z. B. drei verschiedene Gattungen von Engeln, denen die erste Hierarchie gemeinsam ist wie die „Art“ gemeinsam ist den Gattungen; denn eine jede solche „Art“ hat nur immer zwei Glieder als Gattungen, von denen die eine die positive Vollkommenheit ist, wie hier Vernunft mit Sinn, die andere der Mangel an dieser Vollkommenheit, wie hier Mangel an Vernunft mit Sinn als der „Art“.

Es handelt sich auch nicht und zwar noch weniger um ein Ganzes, das aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt ist, von denen ein jedes sein Wesen und seine Natur im Ganzen behält, wo also weder Gemeinsamkeit ist dem ganzen Wesen noch der Kraft nach; wie dies das totum integrale ist, ein Haufen Steine oder ein Haus, wo die Zimmer und

Treppen als Teile weder wesentlich „Haus“ sind noch die Kraft und Bedeutung des Hauses besitzen.

Es ist hier die Rede von einem totum potentiale, nämlich von einem Ganzen, soweit die Vermögen oder Fähigkeiten darin betrachtet werden. So ist z. B. der Mensch ein Ganzes, insofern er gebildet wird wie durch Teile 1. von den Vermögen wie sie der Pflanze innewohnen; 2. von den Vermögen, wie sie den bloß sinnbegabten Wesen innewohnen; und 3. von den rein geistigen vernünftigen Vermögen. In jedem dieser Vermögen ist ganz das Wesen „Mensch“, dieses also ist gemeinsam allen den Vermögen; es sind wahrhaft und wirklich menschliche Vermögen. Aber die Kraft des Wesens „Mensch“ äußert sich nicht so in den einen dieser Vermögen wie in den anderen; sondern ist in den vernünftigen vollständig, d. h. in ihrem höchsten Ausdruck, während sie in den übrigen Vermögen nur gemäß einem gewissen Verhältnisse sich findet.

In dieser letzten Weise ist die Eigenheit einer Hierarchie gemeinsam allen Chören dem ganzen Wesen nach; aber je nach der geistigen Fassungskraft der einzelnen Chöre ist die Kraft, mit welcher sich diese Eigenheit ausdrückt, verschieden, im höchsten mit mehr Vollkommenheit, in niedrigeren mit weniger; wie dies oben bereits angegeben.

Dionysius giebt hier wie als Beispiel das Gemeinsame der ersten Hierarchie an: „Beständig auf Gott sich richten“ (*περὶ Θεὸν οὐσαν αἰετῶς*); „auf Gott fortwährend gespannt aufmerken“ (*προσέχως ἀντῆ*); „unvermittelt mit Gott geeint sein“ (*ἀμέσως πρὸ τῶν ἄλλων ἠνωσθαι*); „in erster Linie die Erleuchtungen von Gott empfangen“ (*ταῖς πρωτοουργοῖς τῆς θειάρχιας ἀλλάμψεσιν ἀμέσως προσεχέστερα*).

Diese Hierarchie, die erste, wäre somit etwa ähnlich dem Auge des Adlers, der direkt in die Sonne schaut; während wir mit unseren Augen das Licht der Sonne nur schauen, insofern es wiederstrahlt bereits von einem erleuchteten Körper, also in etwa geschwächt ist; und das Auge der Fledermaus kann dasselbe nur ertragen, wenn es nicht mehr in heller Klarheit schaut. Dieses Verhältnis im Erleuchtetwerden der Engelhierarchien gilt jedoch nicht mit Rücksicht auf das göttliche Wesen, welches jeder Engel klar schaut; sondern nur mit Rücksicht auf das vom freien göttlichen Willen mit Beziehung auf die Zweckvollendung der Natur Gewirkte, resp. Offenbarte.

Endlich nennt der Areopagite die Cherubim und Seraphim gemäß der Schrift die „vieläugigen“ und „vielgeflügelten“, um dadurch auszu- drücken die umfassende und eingehende Schärfe des Schauens und die Erhebung zu Göttlichem durch die Liebe.

#### Nr. 151.

Anwendung auf die christliche Tugendlehre. Übergang von den göttlichen Tugenden zu den anderen.

Der heilige Dionysius zählt in diesem Kapitel die heiligen Engelchöre von unten her auf; nämlich in jeder Hierarchie beginnt er mit dem letzten Engelchöre, der sich darin findet. Der selige Albertus Magnus bemerkt dazu, daß bei solchen Arten eines Ganzen wie hier, nämlich bei einem Ganzen, welches von verschiedenen Vermögen gebildet, beim totum potentiale,

immer von unten her angefangen wird, weil das niedrigste Vermögen unserer Kenntnis am nächsten liegt; und zuerst die Wirkung des letzten Chores immer zuerst bei uns erscheint, so daß was in den Wirkungen der Engelchöre uns am nächsten liegt, bei uns den Anfang, die erste Stelle einnimmt. Deshalb sind bei uns, obgleich unsere hierarchische Ordnung den Engelhierarchien nachgebildet ist, die ersten, welche Herrschaft ausüben über andere, was den Thronen entspräche in der ersten Engelhierarchie, den Gewalten entsprechend in der zweiten; nur in der dritten ist da ein Unterschieb, weil die Engel und Erzengel unmittelbar die einzelnen beeinflussen, die Fürstentümer aber mehr eine Menge.

Dies leitet uns darauf, nachdem wir in den drei göttlichen Tugenden die Wirkungen der göttlichen Hierarchie, die Gnade betrachtet haben, die ganz und gar im höheren vernünftigen Teile sind; nun die Art und Weise zu behandeln, wie im allgemeinen unter dem direkteren Beistande der Engel, die hier auch wesentlich, nicht bloß äußerlich, in die Bildung der Tugenden eintreten, aus den drei göttlichen Tugenden die anderen in die verschiedenen Seelenvermögen fließen und diese an den Endzweck schließen.

Die alten Philosophen nennen diese drei göttlichen Tugenden „unvollendete Tugenden“, „nicht ganz Tugenden“. Der Grund war oben angegeben. Glauben ist ja niedriger wie Wissen; Hoffen schließt als Unvollkommenheit die Abwesenheit des gehofften Gegenstandes ein; Lieben ist eine Leidenschaft im sinnlichen Teile. Sie hatten nicht vor Augen, daß diese drei Zustände zur formalen Richtschnur in sich selbst das göttliche Wesen haben könnten. Das göttliche Wesen als formal sie bildender Grund und als reinsten Gegenstand derselben hat das Glauben, Hoffen und Lieben zur höchsten Höhe im Bereiche der Tugenden, bis zur reinsten Vernunft als deren Sitz, erhoben; wo es allein, das göttliche Wesen, die innere Natur von Glaube, Hoffnung, Liebe durch seine unmittelbare einwirkende Kraft herstellt.

Diese drei göttlichen Tugenden sind also gemäß unserem jetzigen Zustande in uns das, was für die Engel das Anschauen des göttlichen Wesens ist und führen unmittelbar zu diesem Endzwecke. Nichts tritt demgemäß von geschöpflichen Ursachen ein für das Einpflanzen von Glaube, Hoffnung und Liebe in den vernünftigen Geist. Denn nur die reinsten Vernunft als wesentlich unabhängig von allem sinnlichen Einwirken kann Sitz derselben sein; andere Ursachen können nur in etwa vorbereiten, indem sie im sinnlichen Teile Hindernisse entfernen. Wohl aber ist es an diesen selben Tugenden, nun zu herrschen über alle Vermögen und Fähigkeiten und sonach mit ihrer Kraft alle anderen Tugenden zu durchdringen. Und da stehen als dienende Kräfte da die heiligen Engel: dienend mit Rücksicht auf den göttlichen Ursprung von Glaube, Hoffnung und Liebe; bestimmend und kräftigend mit Rücksicht auf die sinnlichen Vermögen, die jetzt bei den anderen Tugenden in Frage kommen.

Denn die Gerechtigkeit mit ihren Nebentugenden hat wohl ihren Sitz im Willen und die Klugheit hat ihren Sitz in der Vernunft; — aber Beides in der Weise, daß zur Thätigkeit der Vernunft und demgemäß, da die Vernunft die Richtschnur abgiebt für das Wollen, auch zur Thätigkeit des Willens die Sinne gehören, welche der Vernunft ihren Gegenstand vorlegen: die Wesenheit inmitten des Stoffes nämlich. Die Mäßigkeit aber und die Stärke haben ihren Sitz selber in sinnlichen Vermögen: in der Begehrkraft, der concupiscibilis, und in der Abwehrkraft, der irascibilis.

Die Heiligung der sichtbaren Welt ist jener Zweck des Menschen nach außen hin, von dem Paulus sagt (1. Thess. 4.): „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung: daß ihr euch enthaltet von Unreinheit;“ daß wir nicht den Sinnen anhängen und deren Gegenständen, sondern diese von uns erhoben werden zur Einigung mit Gott. „Alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen“; damit erreicht der Mensch seine eigene Heiligung. Auf dem durch die vier Kardinaltugenden getragenen Throne sitzend breiten Glaube, Hoffnung und Liebe ihre Herrschaft aus über die sichtbare Welt. Diese vier Tugenden bleiben dem Wesen nach die nämlichen; ihre Wirksamkeit aber wird befruchtet von den göttlichen Tugenden her.

Deshalb betrachtet auch Thomas in II., II. die drei göttlichen Tugenden nicht als etwas Äußerliches, neu Hinzukommendes und das bereits Vorhandene nur vielleicht erhebend; nein, er nimmt sie als das Leben der übrigen Tugenden, als den Maßstab für deren Richtung auf den übernatürlichen Zweck, als denselben durchaus innerlich. Er stellt nicht die göttlichen Tugenden neben die anderen als etwa gleichberechtigt, sondern er nennt die heilige Liebe geradezu die Form für die übrigen Tugenden. Deren zweckgemäße Thätigkeit hängt geradezu ab von den göttlichen Tugenden, wie die Thätigkeit der Engel als von ihrer Richtschnur abhängt vom Schauen des göttlichen Wesens. Die Tugenden stehen nicht nebeneinander, so daß höchstens das Licht des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe überstrahlte auf die bereits dastehenden Akte der Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigkeit, Stärke; sondern diese Akte selber haben als zum Zwecke gerichtete — und anders bestehen keine moralischen Akte — ihren Quell und ihre Wurzel in den göttlichen Tugenden.

Hier nun gilt, was im Beginne dieser Nummer gesagt worden: Der letzte Chor in jeder Hierarchie, der auf das unmittelbar thätige Eingreifen, auf das Herrschen nach außen hin gerichtet ist, je nach der Eigenheit der betreffenden Hierarchie, kommt zunächst in seiner Wirkung hier zur Geltung; ihm folgt die Wirkung des je zweiten Chores und diesem die Wirkung des je ersten Chores, nämlich Licht in der Vernunft und Kraft im Wollen des Zweckes. Dieser erste Chor ist nämlich in jeder Hierarchie vornehmlich auf den Zweck gerichtet; die Liebe ist sein Unterscheidungsmerkmal. Der zweite Chor hat zum Unterscheidungsmerkmal das Licht in der Vernunft; nicht als ob dieses im ersten minder wäre, aber der Anschluß an den Zweck ist im ersten stärker wie im zweiten und somit tritt im zweiten mehr das Leuchten des geistigen Lichtes hervor; mit Bezug auf die Liebe steht er unter dem stärkenden Einflusse des ersten Chores. Der dritte Chor aber ist mehr dem eigentlichen Einwirken nach außen zugewandt; in ihm bilden sich die Gesetze für die Ausführung des göttlichen Willens im Stoffe.

Die Wirkung dieses dritten Chores also, je auf der hierarchischen Stufe, auf welcher er sich befindet, was später erörtert werden wird, ist die erste hier bei uns. Es ist ein Irrtum, wenn man meint, den Menschen erziehen zu können zu Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigkeit und sittlicher Kraft durch viel Unterrichts, durch allgemeine Betrachtungen über den Zweck. Das Erste ist nach dem Gesetze der göttlichen Weisheit, daß das Niedrigere durch vermittelnde Kräfte nach und nach zum Höheren gezogen wird. Der Mensch muß zuerst seine äußeren Handlungen, seine Reden, seine Gesen rein mechanisch regeln lernen. Er muß zuerst lernen, die Gesetze der Tugenden zu beobachten wie sie äußerlich dastehen: disciplina nennt dies die lateinische Sprache. „Lernen“ muß erst der Mensch. Er darf nicht

anfangen damit, daß er sich den Grund klar gemacht hat. Dies kommt später. Wenn er damit anfangen will, wird er jeden Augenblick gestört werden durch die Widerspenstigkeit seiner äußeren Glieder. „Der da beginnt, der muß zuerst glauben;“ sagt Aristoteles, glauben nämlich einem anderen, dem er sich anvertraut.

Es ist ein Irrtum, wenn man bloß immer den Ausbau des sogenannten „innerlichen Menschen“ betont, von der Demut allein im Innern, von der „reinen inneren Absicht“ zc. spricht, im Vergleiche zu der es auf den äußerlichen Akt wenig ankomme. Die „reine innere Absicht“, die „Demit im Innern allein“ und Ähnliches kann man ja nicht kontrollieren, während das Äußerliche streng überwacht zu werden vermag. Ein so gestaltetes innerliches Leben kommt meist auf eine unter den Fesseln von geheimen Leidenschaften liegende Einbildungskraft heraus.

Nicht in dieser Weise sagt Paulus den „inneren Menschen“ im Gegensatz zum „äußeren“ auf. Ihm ist der „äußerliche Mensch, der da absterben muß“ der ganze Mensch mit Gliedern, Sinnesthätigkeiten, Vernunft, Wille, so weit die Erbsünde, die für den persönlichen Willen des einzelnen Menschen äußerlich ist, weil er sie nicht begangen, die Glieder, Sinne, Vernunft und Willen beherrscht durch den Stachel des Fleisches. Und der „innerliche Mensch“ ist ihm wiederum Alles im Menschen, Glieder und Sinne mitinbegriffen, so weit Christus, der dem Menschen die ihm eigene, von seinem ganzen Innern erstrebte letzte Zweckvollendung bringt, über Glieder, Sinne, Vernunft und Willen herrscht. Den sinnlichen Teil für tot ansehen und in der Tugendlehre vernachlässigen, während er nicht tot in Wirklichkeit ist, das erscheint als stoische Einbildung. Den sinnlichen Teil demütigen unter Christo und so das Tugendleben anfangen, das ist christliche Weisheit und wahrhaft innerliches Leben.

Deshalb hat ja auch der Herr gewollt, daß selbst der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, Tugenden also, die ihrem ganzen Wesen und Bestehen nach über alle Natur erhaben sind, durch die Sinne und deren Thätigkeit, d. h. durch die sichtbare Welt, vorbereitet würden. Er hat in seinem sichtbaren Tode die ganze stoffliche Welt geheiligt, damit sie so der Vorhof sein könne, durch welchen einzieht der Herrscher, die Thearchie, in die Vernunft; nicht von diesem Vorhofe getragen, sondern ihn teilnehmen lassend aus Güte an der Ehre der Glaubensherrschaft.

Um wie viel mehr also muß bei den anderen Tugenden, wo die sinnlichen Thätigkeiten mehr oder minder in das Wesen eintreten oder für selbes notwendige Vorbedingung sind, der Mensch anfangen gemäß der Ordnung Gottes bei der Regelung des äußerlichen Aktes; indem er sich ohne weiteres, bloß im Vertrauen auf die göttliche Weisheit, den Regeln des Befehles Gottes und der Vorgesetzten untermirft. Die Erleuchtung folgt diesem Beginne und der Anschluß an den Zweck vollendet solchen Beginn. Man muß anfangen, seine Zunge zu regeln nach den Vorschriften der Meister im geistigen Leben und zumal nach den Vorschriften der heiligen Bücher. Seinen Gang, seinen Blick, seine Bekleidung muß man regeln, wie klar diese selbe Schrift sagt: „Der Gang, die Art zu lachen, das Kleid verkündet den Menschen.“ Da muß die Tugend anfangen zu herrschen, wo die Herrschaft der Sünde aufhört. „Haben sie den Leib gestötet, so haben sie nichts mehr, womit sie weiter schaden könnten;“ sagt der Herr selber.

„Der letzte Engelchor,“ sagt der heilige Dionysius, „der Chor der

heiligen Schutzengel, ist der erste unmittelbare im Erleuchten und Kräftigen der menschlichen Hierarchie.“ Nun begreift es sich auch, wie der Aeopagite sagen konnte, der Engelchor erleuchte zuerst den „Hohepriester“, den Hierarchen, also die Spitze der Autorität im Menschengeschlechte. Gerade auf Grund des Körpers bildet das Menschengeschlecht von Natur eine Einheit; der eine Mensch ist so einzelner Mensch, daß er von Natur auf den anderen angewiesen ist. Als Glied der menschlichen Gesellschaft wird jeglicher Mensch seiner Vollenbung entgegengeführt.

Solche Gesellschaft aber kann nur durch Gesetze zusammengehalten werden, welche nach außen die menschliche Thätigkeit regeln. Denn nur auf Grund des sichtbaren Körpers besteht solche Zusammengehörigkeit. Also muß zuerst der „Hierarch“, der Hohepriester, vom Engelchor erleuchtet werden, damit er die menschliche Gesellschaft einheitlich regeln durch äußerliche Gesetze. Deshalb hat die Kirche stets darauf gehalten, solche Gesetze zu geben, welche den nach außen erscheinenden Menschen verpflichten, wie Besuch der heiligen Messe, Fasten, Abstinenz zc. Und es haben derartige Gesetze in der Kirche im Gewissen verpflichtende Kraft; denn durch die heiligen Hierarchien führen sie hinauf bis zu Gott, bis zum Lichte des heiligen Glaubens. Aber auch nur in und vermittelt der Kirche haben dergleichen äußerliche Gesetze im Gewissen verpflichtende Kraft; denn nur kraft der heiligen Hierarchien lassen sie sich zurückleiten zu Gott.

Den einzelnen Menschen aber sind diese Gesetze Principien für die Wahrheit, daß das Tugendleben beginnen muß von der Regelung der Glieder und der Sinne bei jeder Tugend; und nur auf diesem Wege kommt der Mensch in zuverlässiger Weise zu innerem Lichte und zu fester Willenskraft. Gott leitet ihn durch den letzten Engelchor zum zweiten und durch diesen zum ersten; wo dann die höhere Hierarchie ihn weiter führt; — immer vermittelt direkten Einwirkens auf die stoffliche Sinnenwelt in und außer dem Menschen.

Wir sehen dies ganz deutlich in der Kirche im Ganzen. Die Hierarchie, d. h. die heilige Herrschaft, von der die Gesetze für die Thätigkeit nach außen hin ausgehen, steht an der Spitze; ihr sind unterworfen die heiligen Lehrer mit ihrem geistigen Lichte und die heroischen Tugendhelden mit ihrer Liebeskraft. Oder besser: Die Unterwürfigkeit unter die sichtbare Hierarchie in der Kirche führt zur inneren Erkenntnis und diese zeigt dem Willen den Weg im Glauben zur ewigen Liebe.

Schauen wir, wie Maria hier als unsere Königin im Reiche der christlichen Tugendlehre dasteht.

## Nr. 152.

Anwendung auf Maria. Die unbefleckte Empfängnis das Licht für den Beginn des Tugendlebens in Maria.

Das Leben Marias ist nichts Anderes wie der klarste Ausdruck des Willens Gottes; denn in ihr wirkte gänzlich unvermischt einzig die Gnade. Wie kommt es nun, wenn die Gnade selbst der geringsten Äußerung der verderbten Natur zuvorkam, daß Maria unterrichtet wurde sei es von der heiligen Anna oder von den Vorstehern des Tempels oder von seiten des heiligen Joseph? Die Gnade war ja doch in ihr das über alle Maßen

mächtige Hindernis dafür, daß nicht das mindeste Dunkel von seiten der Sinne aufsteigen konnte, um das Licht des Glaubens in der Vernunft zu hindern in der Bethätigung seiner Alles durchbringenden Kraft.

Die Antwort ist in der Frage enthalten. Eben weil die Gnade der heiligen unbefleckten Empfängnis es hinderte, daß, auch nur im geringsten, die sinnliche Thätigkeit zuvorkam dem regelnden Lichte der Vernunft; — eben deshalb wirkte voll und ganz die Gnade im höheren Teile nach dem reinsten Willen Gottes und somit nach dem heiligen Gesetze der göttlichen Weisheit. Eben deshalb wird unsere in der vorigen Nummer gegebene Auseinandersetzung hier bestätigt durch die Engellönigin als durchaus der objektiven Wahrheit entsprechend.

Maria ward der Erziehung von seiten der heiligen Anna unterworfen; nicht als ob diese ihrer Vernunft hätte unmittelbar Licht geben sollen, solches Licht war ausgegossen in Maria durch die Gnade Gottes allein. Aber die Gnade in Maria gebrauchte die heilige Mutter Anna als Vermittlung, daß der sinnliche Teil in Maria dem höheren vollständig unterwürfig war; und hierin halsen in heiliger Freude die Engel dem Vorgehen der heiligen Mutter Anna und erleuchteten sie. In der That; einer wie großen Erleuchtung bedurfte die Mutter Anna, um ein so erhabenes Geschöpf wie die Gottesmutter würdig zu erziehen. Maria sollte das Beispiel des Erdkreises werden; ihre Worte und Handlungen sollten Licht sein für alle Jahrhunderte; die Aussprüche so vieler Propheten sollten in ihr erfüllt werden!

Anna mußte durch die höchsten Erleuchtungen Licht erhalten von seiten der heiligen Engel, damit ihre Erziehung des Kindes Maria nach allen diesen Seiten hin entspreche. Für sie mußten die Engel schöpfen aus dem tiefsten Borne der heiligen Weisheit Gottes; — und trotzdem sahen sie im Vergleiche zu dem erhabensten Zwecke, für den sie je gearbeitet, das Nichts aller ihrer Bemühungen ein, wenn Gott selber nicht beständig sie stützte und aufrecht hielt. Ihre Freude war groß bei diesem Bestande. Denn reichlich nahmen sie teil am Lichte des Ewigen, um es weiterzutragen bis zur heiligen Mutter hin. Gott allein wußte ja vollkommen alle Zukunft und deren Bedürfnisse, denen Maria genügen sollte. Gottes Licht also mußte beständig ausströmen in die heiligen Engel und sie überfluten mit heiliger Freude, damit nur Maria so erzogen würde wie es das Bedürfnis aller Zeiten, die Würde der Königin aller Jahrhunderte erforderte.

Wie werden die Engel in heiliger Inbrunst Gott angebetet haben, wenn Anna ihrer Wundertochter lehrte, die Hände zu falten, den Blick zum Himmel zu richten, heilige Gebete zum Ewigen mit liebeentflammtem Herzen emporzusenden. Und wenn Anna das Buch der Psalmen nahm oder die Weissagungen der Propheten, um Maria deren Inhalt zu erklären; — wie werden sie mit Eifer die geeigneten Worte auf die Zunge gelegt haben, deren Ursprung nicht mehr die Vernunft und das Herz der Engel, sondern Gottes ewiger Ratschluß war. Und wenn es später von der heiligen Jungfrau und Gottesmutter heißen wird: „Und sie ging eilig über die Berge in die Stadt Judas“; wer anders hatte sie zuerst gelehrt und wem hatte sie vertraut als der heiligen Anna, die ihr nach den Beispielen der heiligen Frauen des Alten Testaments gezeigt, wie gottgeweihte Seelen nur so viel wie nötig im Verkehr mit der Welt sich zeigen, eilig vorübergehen vor den Zerstreuungen der Welt, damit sie in ihrem Innern nicht gestört werden „zu hören, was der Herr spricht.“

Marias Augenleben hatte offenbar denselben Beginn wie ihn das

unfrige haben muß: Unterwerfung der Glieder, der Sinne unter das Gesetz Gottes, wie in der Vernunft es glänzt; damit von da, selbst von der geregelten Ordnung des nach außen gerichteten Menschen her, Licht ströme in die Vernunft. Gott gießt aus unmittelbar sein Licht in die Vernunft durch die Tugend des Glaubens, seine Kraft durch die Tugend der Hoffnung, seine Vollendung durch die Tugend der Liebe in den Willen. Und von außen her gießt Er Licht aus vermitteltst der heiligen Engel in unsere Sinnenthätigkeit, daß so von allen Seiten her der Mensch den Weg finde zu seinem Gotte.

Wir hätten hier Gelegenheit, nach den Offenbarungen der heiligen Brigitta, Gertrudis, der ehrwürdigen Dienerin Gottes Maria von Jesus und vieler anderer heiligen zu schildern die Erziehung Marias im einzelnen unter der heiligen Anna, im Tempel; ihren Gehorsam gegen den heiligen Joseph. Wir wollen jedoch in diesem Werke nach dem Beispiele des Areopagiten, um recht sicher zu gehen, uns nur an die heilige Schrift und die angesehensten Schrifterklärer unter den heiligen Vätern anschließen. Nur principielle Erörterungen sollen, dem beabsichtigten Umfange des Wertes entsprechend, hier Platz finden.

## Siebentes Kapitel.

### Die Cherubim, Seraphim und Throne.

Nr. 153.

Text.

a) Da wir also diese Ordnung unter den gottgeweihten Hierarchien angenommen, stellen wir die Behauptung auf, daß eine jede der erwähnten Bezeichnungen der himmlischen Vernunftkräfte enthält die Offenbarmachung derjenigen Eigenheit einer jeden, durch welche der Grad ihrer Gottähnlichkeit sich unterscheidet von dem der anderen.

Und zwar will die Bezeichnung „Seraphim“, wie die des Hebräischen kundigen erklären, heißen: „Entzündende“ oder „erwärmende“; die Bezeichnung „Cherubim“ aber deutet hin auf die Fülle der Kenntnis oder auf das Ausgießen der Weisheit. Mit Recht also wird diese erste der himmlischen Hierarchien von überaus erhabenen Naturen ins Heilige eingeführt und im Heiligen geübt und steht sie in der Ordnung allen anderen voran; insofern sie in unvermittelter Nähe Gottes thront, und somit die von Gott in erster Linie ausströmenden Erleuchtungen und Heiligungen, wie in die Gott am nächsten stehende Engelordnung, in sie in hervorragender Weise gelangen. Als „erwärmende“ also, und als „Throne“ und als „Weisheit ausgießende“ werden sie durch den Namen, welcher die ihnen eigenen Zustände ausdrückt, offenbar gemacht.

Das immer Bewegliche sonach um Gott herum und die unaufhörliche Richtung zum Göttlichen hin, die Glut und die Schärfe und das Überwallende, die gespannt innerlich aufmerkende und nie nachlassende, nie auch nur im geringsten abweichende Bewegung (Thätigkeit); die Kraft ferner, die niedrigeren nach der Höhe hin aufzurichten und eine ähnliche Glut thatsächlich in ihnen zu entzünden und zu entflammen, sich selbst also sie im Alte ähnlich zu machen sowie sie im Glanze ihres Feuers ganz und gar zu reinigen; endlich ihre Eigenheit, nicht verhüllt und verborgen, nicht ausgelöscht werden zu können, eine Eigenheit, die stetig die eine nämliche bleibt, kraft deren sie Lichtform von Gott her sind und Licht wieder mittheilen, das da Alles was Dunkel verursacht herausschleibt und unwirksam macht; — dies Alles bezeichnet der Name „Seraphim“.

Der Name der „Cherubim“ aber bezeichnet ihre Kraft, zu erkennen und Gott zu schauen und überreiches Licht in sich aufzunehmen und zu betrachten in der unwirkenden Kraft selber die zukömmliche Schönheit des von der Allgewalt Gewirkten; sowie die Kunst, so mitzuteilen, daß die tiefer stehenden selber weise werden, also ohne Reib oder vielmehr gern die Schätze zum Gemeingute zu machen, mit denen die Weisheit sie angefüllt.

Der Name ferner der höchst erhabenen und über alles irdische Schwanken hinaus gefestigten „Throne“ bezeichnet, daß sie vollständig und ohne irgend welche Vermischung getrennt sind von jeder irdischen Niedrigkeit; daß sie mit höchstem Eifer in überweltlicher Kraft stets nach der Höhe streben; nicht im mindesten verweilen bei der Tiefe, sondern unverrückbar mit allen Kräften dauernd dem anhängen, der kraft seines Wesens der Höchste ist; und daß sie das von der Allgewalt des Urgrundes Ausgehende in voller Ruhe und ohne von den Seinsbedingungen des Stoffes berührt zu sein in sich aufnehmen. Der Name bedeutet, daß sie Gott gleichsam tragen, Sitze Gottes sind, geeignet, weit offen zu sein um Göttliches zu fassen.

b) Dies drücken nun die Namen nach unserer Meinung aus. Es muß jedoch auch auseinandergesetzt werden, welche Aufgabe diese erste Hierarchie habe. Denn daß im allgemeinen der Zweck und die Aufgabe einer jeden Hierarchie darin bestehe, ähnlich zu werden ohne Aufhören der Gottheit durch Nachahmung, und daß die ganze Aufgabe einer Hierarchie zwei Teile habe, nämlich teilnehmen in heiliger und unvermischter Weise an der Reinigung, Erleuchtung, Vollendung und wieder ihrerseits davon mittheilen; — erachte ich als bereits hinreichend im Vorstehenden erläutert. Es bleibt aber übrig, mit Rücksicht auf diese höchsten Vernunftkräfte im besonderen zu sagen, in welcher Weise ihre heilige Rangordnung von der heiligen Schrift offenbar gemacht wird.

Zuvörderst nämlich müssen wir wissen, daß jene ersten Substanzen, welche nach dem ihre ganze Substanz verursachenden allgewaltigen Urgrunde thronen und wie in den Vorhöfen der Gottheit sich befinden, überragend alle geschaffene Kraft sowohl alle sichtbare wie alle unsichtbare, eine eigene und in sich ganz gleichförmige Hierarchie bilden. Für ganz rein muß man nämlich sie erachten; nicht als ob sie einzig frei seien von allen unheiligen Befledungen oder als ob sie nur darüber erhaben seien, daß ihr Erkennen von stofflichen Bildern aus in der Phantasie bestimmt werde; — sondern sie überragen alle Erniedrigung und stehen höher wie alles Heilige, vielmehr ist dieses ihnen unterworfen. Voranstellen sie auf Grund ihrer überaus großen Reinheit allen, auch den in hohem Grade gottähnlichen Kräften und halten fest unverwandt inne die eine selbe Thätigkeit (Bewegung), deren

Grund durch die Liebe Gottes in ihnen ist. Nicht im geringsten erfahren sie in sich irgend welche Minderung, sondern thronen auf dem unerschütterlichen Sitze ihrer sie Gott ähnlich machenden, von allem Anderen unterscheidenden Eigenheit.

Sie beschauen ebenso das durch die Symbole und Figuren Dargestellte; nicht als ob sie auf sinnlich wahrnehmbare oder auch nur dem geistigen Verständnisse zugängliche Symbole sich stützten, oder als ob sie mit Hilfe der heiligen Mannigfaltigkeit, wie die Schrift sie bietet, sich erheben; — sondern wie angefüllt von allem stofflosen Lichte reiner Kenntnis und überfließend von der Betrachtung jener Schönheit, welche ist die wirkende Ursache und der Urquell aller Schönheit und die in Dreien leuchtet. Zudem sind sie gewürdigt der Gemeinschaft mit Jesu; und zwar nicht durch Vermittlung von Bildern, welche, heilig hergestellt, die Gestalt Jesu vorstellen und so zu Gott führen; sondern wie wahrhaft an Ihn herantretend in der unvermittelten ersten Teilnahme an der Kenntnis seines gottähnlich machenden Lichts. Endlich ist es ihnen gegeben, Gott in einer über alle andere Regel hervorragenden Weise nachzuahmen; und sie nehmen an erster Stelle, so viel es ihnen gestattet ist, teil an der Urkraft Gottes in den von Ihm ausgehenden Werken und in den zu gunsten der Menschen verliehenen Gnabengaben.

Ähnlich verhält es sich mit der Vollendung dieser ersten Hierarchie. Denn sie sind nicht erleuchtet auf Grund dessen, daß sie in ihrer Wissenschaft die heilige Mannigfaltigkeit auflösen oder zurückführen in höhere und allgemeinere Principien. Vielmehr kommt ihre Lichtfülle daher, daß sie an erster Stelle und in hervorragender Weise mit Gott verbunden sind und durch diese Einigung gesättigt werden gemäß den höchsten und über alle Regeln hervorragenden Normen der von Gott ausgehenden Werke; wie dessen die Engel fähig sind. Nicht nämlich von anderen heiligen Substanzen, sondern von der Allgewalt des Urgrundes selber werden sie in den heiligen Rathschluß eingeweiht dadurch, daß sie mit einer alles Andere überragenden Kraft und Ordnung ohne weitere Vermittlung auf Gott sich richten, und in dieser Richtung auf das Allerheiligste und Unerschütterliche befestigt erscheinen; und gemäß ihrer Fassungskraft in ihrem stofflosen und rein vernünftigen Glanze zur Anschauung des Göttlichen sich hinbeziehen, wo sie über die ersten allgemeinen Gründe der göttlichen Werke, als Gott zuerst folgend und Ihm am nächsten stehend, vom Urgrunde selber alles Seins und aller Heiligkeit in ganz einzig hervorragender Weise über die Zweckvollendung des All unterrichtet und für das Heilige geweiht werden.

c) Das nun erklären mit aller Deutlichkeit die gottbegeisterten Verfasser der heiligen Schriften, daß die niedriger stehenden Chöre der himmlischen Substanzen zwar von den höheren in einer höchst zukömmlichen Weise über die von Gott her verursachenden Gründe der Dinge belehrt werden und danach Wissenschaft erlangen; daß aber diese höheren erleuchtet werden, wie sich dies auch geziemt, mit heiliger Lehre von der Gottheit selber. Denn die eben erwähnten, in Gottes heiliger Wissenschaft kundigen Männer führen einzelne der niederen Engel ein, wie sie unterrichtet werden und in das Heilige eingeweiht von den höheren, daß nämlich der Herr aller himmlischen Kräfte und der König der Ehren und Herrlichkeit jener sei, der da mit menschlicher Gestalt bekleidet in den Himmel auffuhr (Ps. 23.). Andererseits aber zeigen uns dieselben heiligen Schriften, wie andere Engel

ohne Vermittlung von Jesus selbst gereinigt werden von ihrer Unkenntnis und von Ihm selbst lernen die Kenntnis des für uns unternommenen Werkes, indem Jesus unmittelbar sie belehrt und zwar an erster Stelle über seine Güte gegen die Menschen und über das, was Er auf Grund dieser Güte gewirkt hat: „Ich spreche nämlich Gerechtigkeit,“ so sagt Er (Jesai. 63.), „und den Ratsschluß des Heiles.“ Sehr zum Wundern aber ist es, daß auch die ersten der himmlischen Substanzen, die doch so weit voranstehen den übrigen, nicht minder wie die in der Mitte stehenden, in frommer Furcht danach sich sehnen, daß sie der göttlichen Erleuchtungen gewürdigt würden. Denn sie fragen nicht plötzlich von sich selbst: „Weshalb sind rot Deine Kleider?“ (Jesai. 63.), sondern zuvor forschen sie verlegen in sich selbst nach dem entsprechenden Lichte und zeigen damit, daß sie lernen möchten und glühen vor Sehnsucht nach der Kenntnis des erstwirkenden Grundes, keineswegs aber zuvorkommen möchten dem Ausgehen der Erleuchtung von Gott, die ihnen aus Güte werden soll. Die erste also unter den Hierarchien der himmlischen Vernunftkräfte, dem Heiligen geweiht vom Urgrunde selber, der zugleich Zweckvollendung ist, wird gereinigt durch die überaus heilige Reinigung selber, auf Grund deren sie zum Urgrunde ohne weitere Vermittlung sich hinbezieht, vermitteltst des überreichen Lichtes der von vornherein wirkenden Zweckvollendung, das da sie gemäß ihrer Fassungskraft anfällt. Und sie wird erleuchtet und vollendet oder mit dem Zwecke vereint, frei von aller Niedrigkeit, angefüllt von Licht aus der ersten Quelle, vollkommen durch die Teilnahme an der von allererster Stelle her mitgeteilten Kenntnis und Wissenschaft. Zusammensaffend also möchte ich sagen und wohl nicht mit Unrecht, daß die Teilnahme am allwaltenden Wissen Reinigung ist und Erleuchtung und Vollendung oder Verbindung mit dem Zwecke. Denn sie reinigt gewissermaßen von der Unkenntnis durch die gemäß der Würde eines jeden Mitgliedes der Hierarchie mitgeteilte Kenntnis der zur Vollendung führenden Geheimnisse; — sie erleuchtet durch die Kenntnis des Göttlichen, durch welche auch zugleich gereinigt wird jener Geist, der vorher dies nicht kannte, was nun durch klarere Mitteilung offenbar wird; — und wieder vereint mit dem Zwecke oder vollendet diese Teilnahme den Geist durch das erwähnte Licht selber, durch den dauernden Zustand nämlich des Wissens der geoffenbarten Wahrheiten.

d) Dies nun möchte sein, soweit ich verstehe, die erste Ordnung unter den himmlischen Substanzen. Diese Hierarchie steht im Umkreise unmittelbar vor Gott und in einfacher und unverrückbarer Weise nimmt sie auf in sich das ewige Wissen gemäß dem unverrückbaren Sitze, den die Engel an und für sich einnehmen, jedoch erhaben über alle andere Ordnung und bereit, stets thätig zu sein. Demgemäß genießt die erste Hierarchie vieler und befeligender Beschauungen in glänzendster Reinheit; wird erleuchtet durch im höchsten Grade einfache und unvermittelte Lichtstrahlen und gesättigt mit göttlicher Speise, die überaus reich ist, weil sie aus der ersten Quelle der Mitteilung stammt, die da einheitlich ist in sich und unveränderlich und Einheit macht auf Grund der einen einzigen göttlichen Fülle. Aber auch nach vielen Seiten hin in Gottes Gemeinschaft zu sein und vielfacher Mitwirkung mit Ihm ist diese höchste Hierarchie für wert erfunden worden gemäß der Ähnlichkeit mit Ihm, wie dies überhaupt möglich ist, in guten Zuständen und in wirkender Kraft. Ebenso erkennt sie viele göttliche Geheimnisse, kraft der Teilnahme nach ihrem Vermögen am Wissen und an der Kenntnis Gottes. Deshalb hat die heilige Wissenschaft auch Lobgesänge derselben den Staubgeborenen mitgeteilt,

durch welche in heiliger Weise das Hervorragende von deren Erleuchtungen offenbar wird.

Denn die einen von ihnen aus dieser Hierarchie, um in unserer den Sinnen angepaßten Weise zu sprechen, rufen wie die Stimme und das Rauschen vieler Wasser (Ezech. 3, 12.): „Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von seinem heiligen Orte aus.“ Andere aber singen jenen überaus bekannnten und über die Maßen ehrfurchtsvollen Lobpreis Gott dem Allmächtigen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth: voll ist die Erde seiner Herrlichkeit“ (Isai. 6.). Diese über alles Sprechenden erhabenen Lobpreisungen der himmlischen Vernunftkräfte oder solche heilige Gesänge haben wir jedoch bereits in einem eigenen Buche, welches wir über die göttlichen Lobgesänge verfaßt haben, erklärt, soweit es uns gegeben war; dort ist nach unseren Kräften Vieles über deren Inhalt gesagt worden. Es genügt davon bei der gegenwärtigen Gelegenheit, um dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen, nur dies zu erwähnen, daß jene erste Hierarchie, erleuchtet wie sich geziemt unmittelbar von der göttlichen Güte durch Wissenschaft, eben diese Lobgesänge den nach ihr folgenden Engelchören gelehrt hat, damit sie diese, um es kurz zu sagen, darüber unterrichte, wie die aller Ehre würdige, überaus preiswerthe Gottheit, die jedes Lob verdient, von den gottähnlichen Vernunftkräften, welche Gottes Erleuchtungen fassen können, soweit sie von ihnen erkannt und verherrlicht wird, mit Recht gelobt werden muß; sind ja doch diese heiligen Gewalten, wie die Schrift bezeugt, gleichsam gottähnliche Orte, Plätze für das ruhige Walten des göttlichen Urgrundes; — und ist doch Gott eine Einheit, ist ein in drei Personen existierender Einiger, der von den überhimmlischen Naturen an bis zum Niedrigsten auf Erden Alles durchdringt kraft seiner äußerst gütigen Vorsehung; das überhauptsächliche Urprincip und erste Ursache aller Wesen, der da in überwesentlicher Weise Alles in unbegreiflichem Zusammenhalten in Sich einschließt.

#### Nr. 154.

Texterklärung. Die Bedeutung der Namen im allgemeinen.

a) Vor Allem erklärt Dionysius die Bedeutung der von Gott geoffenbarten Namen der Engelhierarchien im allgemeinen dahin, daß ein jeder dieser Namen das ausdrückt, was dem betreffenden Chore eigen ist und ihn vom anderen unterscheidet. Auf die besondere Gabe deuten die einzelnen Namen hin, welche den besonderen Chören verliehen worden und durch deren hervorragenden Glanz sie als gottähnliche hingestellt werden. Halten wir zuvörderst genau fest, was unter dieser Gottähnlichkeit zu verstehen sei, auf Grund deren Dionysius so häufig von „göttlich“, „zu Gott machend“ (θεῖος, θεοποιός) spricht. Es ist damit im allgemeinen immer dies ausgesprochen, daß der nämliche Erkenntnisgrund und somit die nämliche Nichtschnur im Wirken, welcher Gott folgt, auch in jenem Sein unmittelbar maßgebend ist, welches als „gottähnlich“ bezeichnet wird. In Gott — das ist der Unterschied — ist dieser Erkenntnisgrund das eigene Sein und somit innerlich notwendig. Im Geschöpfe ist dieser selbe Grund aufgeprägt einem Möglichen und hängt deshalb in seinem wirklichen Bestande und in seinem jedesmaligen Umfange ganz und gar ab von der einprägenden, also von der wirkenden Ursache.

Es ist da zweierlei hervorzuheben: 1. Hier ist die Rede allein von der Thätigkeit. Denn was die Substanz oder das Wesen eines Geschöpfes anbelangt und demgemäß das davon bedingte Sein im allgemeinen, das wirkliche Dasein also überhaupt, so trägt jedes, auch das geringste, Geschöpf eine Ähnlichkeit mit Gott, selbst der Urstoff, weil er eben wirklich sein kann; und deshalb ist in jedem geschöpflichen Sein die Substanz, als das Sein im allgemeinen begründend, vom Allprincip unmittelbar gewirkt. In dem Thätigsein aber sind nur jene Geschöpfe fähig, Gott ähnlich zu sein, welche ein Vermögen haben, den allgemeinen Grund des Seins in sich aufzunehmen und in ihrem Wirken sich danach zu richten, zu wirken also ähnlich, wie Gott, nach den Urgründen des All in sich, das Einzelne wirkt. Mit Rücksicht auf die Substanz allein sagt man sonach nicht, die Geschöpfe seien gottähnlich, sondern, daß eine Spur Gottes in selben sei; denn nur auf Grund des unbestimmten Wirklichseins, weil sie davon die Richtschnur in sich haben, sind sie unmittelbar von Gottes Kraft gewirkt. Dagegen kann das vernünftige Geschöpf auch seine besondere, auf ein Einzelgut gerichtete und darum es vollendende Thätigkeit gemäß dem Urgrunde bestimmen, insoweit dieser dem Geschöpfe es durch unmittelbares Einwirken giebt, daß dasselbe sich in dieser Weise selber bestimme.

2. In Gott ist dieser Grund innerliches formales Wesen. Im Geschöpfe ist dieser selbe Grund als bestimmend in der Thätigkeit niemals das Wesen der letzteren; wohl aber erfasfter Gegenstand. An die Stelle des Wesens innerhalb der Thätigkeit tritt a) die einwirkende Kraft Gottes als des Urgrundes, welche dem Geschöpfe es giebt, sich im einzelnen thatsächlich selbst zu bestimmen und dadurch in thatsächlicher Freiheit dazustehen von allem maßgebenden Einflusse niederer Geschöpfe; — b) ein entsprechender Zustand, der fest und dauernd im Geschöpfe bleibend und es vollendend dasselbe geeignet macht, den wirkenden Einfluß der göttlichen Kraft in sich aufzunehmen.

„Göttlich“, „zu Gott machend“ und dergleichen Ausdrücke bedeuten, daß das vernünftige Geschöpf dem Bilde nach „Gott“ wird; wie wenn ich von einer Standsäule sagen wollte: „Das ist Demosthenes,“ oder von einem Gemälde: „Das ist der Rhein;“ — oder wie wenn ich jemandem den klaren Wasserspiegel zeige, in welchem die Sonne sich abbildet und sagen möchte: „Siehe da die Sonne.“

Daß die Namen der Engel also deren gottähnliche Eigenheiten erläutern, will besagen; sie drücken jene Beschaffenheit im Sein der Engel aus, vermöge deren diese geeignet sind, den Urgrund resp. dessen Einwirken in sich aufzunehmen und danach selber thätig zu sein.

Dabei sei bemerkt, daß Dionysius eigens hervorhebt, der Name gebe wieder das, was einem jeden Chore zum Unterschiede von den anderen als Eigenheit zukomme (*ὁμωνύμων ἔχει τῆς ἐκάστου ιδιότητος θεοειδοῦς*). Denn die den Engeln als solchen zukommenden Merkmale, welche also allen insgesamt innewohnen, z. B. Einfachheit des Wesens, die Trennung der Person nach, wie Augustin (vgl. S. th. I. q. 50.) sie angiebt, kann die natürliche Vernunft ergründen; da dieselben nur bezeichnen, inwiefern die Engel sich von aller Stofflichkeit entfernen. Ferner werden speciell „Eigenheiten“, Eigenschaften also, von den Namen her genommen, um den Unterschied des einen Chores vom anderen zu kennzeichnen; weil wir die innere Substanz der Engel, während wir im Körper sind, nicht zu erkennen vermögen und somit auch die von der Substanz ausgehenden unter-

scheidenden inneren Wesensmerkmale (wie beim Menschen „vernünftig“, „sinnbegabt“) uns unbekannt bleiben müssen. Die Engelschöre werden somit durch *θεοειδούς ἰδιόσητος* unterschieden, wie scharfscheidend der Areopagite sagt, insoweit das speciell Gottähnliche sich, wie oben gesagt, auf die Thätigkeit bezieht und auf die darauf gerichteten Eigenheiten, nicht auf die innere Substanz, in welcher an sich ja alle Dinge Gottes Spur tragen und Ihm je in ihrer Weise ähnlich sind. Die Sache verhält sich etwa so, wie wenn ich den Menschen von seiner Thätigkeit aus als „zweiflüßig, unbeflügelt“ zc. definieren wollte.

Diese seine Weise vorzugehen zeigt nun allsobald der heilige Dionysius an den „Seraphim“ und „Cherubim“. Er bestimmt ihre unterscheidenden Merkmale gemäß der Schrift nach ihren Thätigkeiten: „Wärmen“ (*θεομαρτυρίας*) und „Weisheit ausgießen“ (*χρῆσιν σοφίας*). Von diesen bildlichen, figürlichen Ausdrücken aus beschreibt er die Eigenheit in ihrem Thätigsein. Aus demselben Grunde stellt er die Seraphim vor die Cherubim, obgleich doch die Vernunft an sich betrachtet ein höheres Vermögen ist wie der Wille und ein Gut nur geliebt wird nach Maßgabe daß es erfaßt und erkannt ist, also das Erkennen vorhergehen muß; und zudem Augustin sagt: „Das Schauen ist der ganze Lohn,“ *visio est tota merces*, gemäß dem Worte des Herrn: „Damit sie Dich erkennen, den wahren Gott,“ *ut cognoscaant te, Deum verum*.

Denn es handelt sich hier um die Beziehung zum Thätigsein. Die Gottesähnlichkeit besteht ja wesentlich in Thätigsein, wonach auch ein Mensch gottähnlicher sein kann wie ein Engel, trotzdem er auf Grund der Natur niedriger steht. Das kommt aber daher, daß jegliches Vermögen sowie jede Thätigkeit vom Gegenstande her den eigentlichen Wert bekommt. Wird also die Vernunft und deren Thätigkeit verglichen mit dem Willensvermögen und dessen Akt, so sieht, wenn der Gegenstand beiderseitig im Bereiche des Geschöpflichen sich findet, der Akt der Vernunft höher; denn sein Gegenstand ist das Wesen, also etwas Allgemeineres, Einfacheres wie der Gegenstand des Willens, welcher das beschränkte Einzelsein, die besondere Wirklichkeit im Geschöpfe ist. Im Bereiche des Geschöpflichen also aufgefaßt nach allen Seiten hin, ist das Erkennen erhabener wie das Lieben.

Ist aber Gegenstand der Liebe Gott, wie Er in Sich selbst besteht seinem Wesen nach, so ist schlechthin und nach allen Seiten hin die Liebe höher wie das Erkennen, mag letzteres ein Glauben sein oder ein Schauen; denn Gott ist als einzelne Wirklichkeit dem Wesen und somit der umfassendsten Allgemeinheit nach die letzte Vollendung selber des vernünftigen Geschöpfes und somit als Allgut Gegenstand des Willens, während die Vernunft die Erfassung oder den Besitz dieses Gegenstandes vermittelt, ihn dem Willen vorstellt. Zudem ist Gott der erste einwirkende Grund, vermittelt dessen das Geschöpf gottähnlich wird. Er wirkt aber ein zuerst auf den Willen, der da sich selbst und alle übrigen Vermögen zum Zwecke hin in Thätigkeit setzt. Denn derselbe will sowohl den Zweck des Willensvermögens, also den eigenen, wie den Zweck eines jeden der anderen Vermögen; oder besser er will seinen Zweck, indem er den Zweck aller anderen Vermögen und der ganzen Menschennatur will. Augustin schließt im „Schauen“ die Vollendung im Allgute ein, welche Gegenstand des Willens ist; denn die Vernunft macht eben den Endzweck gegenwärtig, sie hat kein abstraktes Schauen, sondern ihr Gegenstand ist in diesem Falle das gewollte Allgut und somit macht sie, daß der Wille im Allgute ruht,

was gerade die Vollendung ist. Dasselbe gilt vom Worte des Heilandes. Der Wille treibt an zum Erkennen Gottes und ruht dann in diesem Erkennen; somit ist die Vollendung des Willens, die Gegenwart nämlich des gewollten Gutes, der Zweck des Erkennens und steht sonach, mit Rücksicht auf Gott als den Gegenstand, der Wille höher wie die Vernunft.

Deshalb spricht der Apostel (Ephes. 3.): „zu wissen auch die über Alles hervorragende, wertvollste Liebe der Wissenschaft Christi;“ und Kor. 12. sagt er, nachdem er die höchsten Arten von Erkenntnis besprochen: „Jetzt will ich euch noch einen hervorragenderen Weg zeigen,“ und beschreibt dann Kap. 13. die Schönheiten und die Macht der Liebe. Mit Recht also stellt Dionysius die Seraphim voran den Cherubim.

Wenn ferner Dionysius die Seraphim „brennende“, „erwärmende“ nennt; und die Cherubim „Ausgießen von Weisheit“ oder „Vielheit von Wissenschaft“ (*πληθος γνώσεως*); so liegt in dieser Redeweise auch ein sehr bemerkenswerter Unterschied. Er spricht nicht von einem Ausgießen der Liebe; denn die Mittheilung der Liebe hängt vom freien Willen derer ab, welchen sie mitgeteilt werden soll, und ist somit nicht durchweg in der Gewalt der in Liebe entzündeten, da der freie Wille des anderen sich ihrer Gewalt entzieht. Dies ist aber bei der Weisheit nicht so der Fall. Das Leuchten derselben teilt von sich aus selbständig sich den anderen mit, so daß ja selbst im gegebenen Falle die gefallenen Engel, trotz ihres verkehrten Willens, lernen von dem Wissen der guten.

Er sagt aber einmal: „Ausgießen von Weisheit;“ und das zweite Mal: „Vielheit oder Fülle des Wissens.“ Denn kraft des einen ersten Urgrundes, den sie schauen, erkennen sie eine große Menge von Gegenständen. Erkennen aber kraft des höchsten Grundes ist Weisheit; erkennen die nächsten Gründe des Gewirkten im Bereiche des Geschöpflichen ist Wissenschaft. Dionysius bezeichnet also damit, wie die Cherubim alle Arten von Erkenntnis, die keine Unvollkommenheit an sich haben, in sich einschließen und wie sie nicht nur in weiten Umriffen oder im allgemeinsten Grunde das Geschöpfliche verstehen, sondern daß sie eine ganz eigens entsprechende, bisin die Tiefe hinreichende Kenntnis gemäß den nächsten unmittelbaren Gründen vom Geschöpflichen besitzen.

Dionysius fährt dann fort auseinanderzusetzen, wie es dieser Hierarchie zukommt, unmittelbar von Gott her erleuchtet zu werden und von Gott ohne weitere Vermittlung Offenbarungen über die Zweckvollendung des Geschöpflichen gemäß dem freien göttlichen Rathschlusse zu erhalten. Dies ist der ganzen ersten Hierarchie gemeinsam. Das Wesen Gottes schauen alle Engel und alle seligen Menschen. Darin sind alle Seligen einander gleich. Es ist dies etwa so, wie alle Menschen die gleiche menschliche Natur haben oder wie allen Menschen es gemeinsam ist, die ersten allgemeinen Grundprincipien zu erkennen; wie z. B. daß der Teil kleiner ist als das Ganze, wozu er gehört, und ähnliche. Damit ist eine große Mannigfaltigkeit mit Rücksicht auf den Grad verbunden, in welchem man an den Vorzügen teilnimmt, die der menschlichen Natur innewohnen können, oder in welchem man die einzelnen Wahrheiten erkennt, welche aus den allgemeinen ersten Grundprincipien sich ableiten.

Wenn die Geschöpfe mit Notwendigkeit aus dem inneren Wesen Gottes fließen, wie dies der Fall ist bei den drei heiligen göttlichen Personen, so würden alle Seligen auch alle Geschöpfe und deren Beziehungen bis zur letzten Vollendung erkennen gerade wie sie die drei heiligen Personen

schauen. Aber die Geschöpfe treten kraft des freien Willens Gottes aus dem Nichts. Und somit liegt es auch rein am freien Willen Gottes, vom Geschöpflichen und von dessen Heilsordnung zu offenbaren, was Er will.

Es teilen sich demgemäß, insoweit es in die Zweckordnung, die Gott vorgeschrieben, eintritt, daß die einen unter den Geschöpfen durch die anderen erleuchtet und zur Einheit mit dem Zwecke hingelenkt werden, hier die Rangordnungen unter den Geschöpfen. Und mit Beziehung darauf sagt der Areopagite, daß die erste Hierarchie unmittelbar von Gott, nämlich über seinen freien Ratschluß, erleuchtet und zum Zwecke hin von Ihm vollendet werde. Darin kommen alle Engel der ersten Hierarchie überein. Dies schließt jedoch nicht aus, daß unter ihnen wieder die ersten die anderen, ihnen folgenden über Manches erleuchten. So kann, wenn der Baumeister seinen Plan den Werkmeistern offenbart, der eine von den letzteren diesen der andere jenen Teil je nach seinen besonderen Befähigungen einheitlicher und tiefer auffassen und mit Bezug auf Anderes sich von den übrigen belehren lassen, welche dies wieder tiefer aufgefaßt; — es hat jedoch jeder unmittelbar vom Urheber des Planes dessen Mitteilung empfangen.

Wenn nun aber der Werkmeister seinerseits den Gesellen das für sie behufs der Arbeit Notwendige mitteilt, so stehen diese auf einer ganz verschiedenen Stufe wie die Werkmeister; und mögen sie auch den Plan schließlich ebenso in seinen Einzelheiten wissen, die Art und Weise des Empfangens und die Tiefe des Erfassens bleibt immer eine durchaus niedrigere. Die Gesellen würden eine tiefere „Hierarchie“, wenn wir das Beispiel auf unseren Fall anwenden wollen, bilden; und unter ihnen würde wieder der eine den anderen, auf der gleichen Stufe trotzdem befindlich, belehren können.

Eine dritte Hierarchie wäre es, wenn der Geselle den Lehrlingen oder gewöhnlichen Arbeitern das ihm vom Werkmeister Geoffenbarte auseinandersetzte. Deshalb betont Dionysius im weiteren Verlaufe des Kapitels immer wieder das Unmittelbare (*ἀμέσως*) als das unterscheidende Merkmal der ganzen ersten Hierarchie.

Dionysius schließt damit seine allgemeine Erörterung, daß er die innere Natur der die einzelnen Chöre voneinander unterscheidenden Eigentümlichkeit feststellt als die eines von sich aus unbeweglichen, auf Gott gerichteten und deshalb gottähnlich machenden Zustandes (*ἕξις*). Hier muß man aber nicht denken, daß dergleichen Zustände in den Engeln sind wie in uns oder überhaupt in stofflichen Dingen. Deshalb sagt der heilige Maximus zu dieser Stelle *ὡς συμβέβηκος, ἃ τε καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν προσγίνεσθαι λέγειν* (nämlich *τὰς ἀρετὰς ταύτας τὰς νοητὰς*), *οὐ χρὴ ὑπολαμβάνειν*, man müsse nicht voraussetzen, diese Kräfte seien in den Engeln wie bei uns reine Accidentien, so daß die eine zu diesem, die andere zu jenem Subjekte als Eigenschaft trete *ὡς ἄλλη ἐν ἄλλῳ ὑποκειμένην οἰοῦναι ποιότητα προσγινομένην*. So ist die Mauer weiß, nicht auf Grund ihrer Substanz, sondern auf Grund der Eigenschaft des Weißen, die unabhängig von der Substanz hinzulommt; und das Weiße ist nicht, außer auf Grund der Mauer, an der es ist, nicht auf Grund seiner selbst. Ebenso ist der menschliche Körper nicht, außer auf Grund der Seele. Und auch die Seele gewinnt nur Sein durch die Verbindung mit dem Körper; vorher hat sie kein Sein. Es ist da immer *ἄλλο ἐν ἄλλῳ*.

So verhält es sich nicht bei den Engeln. Es besteht da kein bestimmendes Element und kein bestimmbares, die zusammen erst die Sub-

stanz ausmachen, der das Sein zukommt. Nicht deshalb haben die Engel Sein oder Leben und sind demgemäß dem Vermögen nach gottähnlich, weil an erster Stelle zu ihnen wie zum bestimmbarern Stoffe etwas Bestimmbares träte, auf Grund dessen sie einen bestimmten Grad im Sein zu beanspruchen hätten. Vielmehr sind sie in ihrer Substanz bereits in einem bestimmten Grade des Seins; und auf Grund dieser ihrer einfachen Substanz kommt ihnen das Sein und das Leben zu, was sie besitzen. Diese Substanz ist nur die Grenze oder das aufnehmende Subjekt, der Träger, für solche Zustände; ohne daß von ihr irgend welche einen solchen Zustand in seiner Natur bestimmende oder ändernde Kraft ausflösse, in Folge deren aus dem Zustande und der Substanz ein Ganzes würde wie aus der Mauer und dem Weissen, wie aus Bestimmbarem und Bestimmendem.

Die ganze innere Beschaffenheit der Kraft kommt von dem Zustande oder in erster Linie von der wirkenden Ursache des Zustandes; sie wird nicht im mindesten in ihrem Innern alteriert oder determiniert durch die Engelsubstanz, wie z. B. die innerliche Beschaffenheit des gehörten Tones abhängt vom äußeren bestimmenden Eindrücke und dem Gehörorgan. Der Engel muß verschiedene Zustände haben in sich, denn er hat verschiedenartige Wirkungen. Gott, dem nur eine Art Wirkung zukommt, der seiner einen, in sich die Wirklichkeit einschließenden Substanz nach unmittelbar Princip des Wirkens ist, hat keine Zustände in sich als Principien, kraft deren sein Wirken bestimmt würde zu besonderen Seinskreisen hin. Er ist der Substanz nach einzelste Bestimmtheit, Er ist Wille; seine Wirkung ist also immer die, daß das Einzelbing in sich das Vermögen hat, im allgemeinen zu sein und daß es thatsächlich etwas Einzelnes ist. Die Engelsubstanz aber ist nicht in sich Wirklichkeit und Bestimmtheit; sie hat deshalb es nicht in sich, auf Einzelnes im Wirken von sich aus bestimmt zu sein; es bedarf bei ihr von der ersten Ursache aus bestimmender Zustände, welche die unmittelbaren Principien der Wirksamkeit sind, die ja nur immer in bestimmten Grenzen statthat. Aber diese Zustände bringen ihre ganze bestimmende und bethätigende Kraft mit sich. Die Engelsubstanz verhält sich zu ihnen wie die Luft zum Lichte, die da nichts zur inneren Beschaffenheit des Lichts beiträgt, wohl aber Träger und somit das abschließende Subjekt für das Leuchten ist.

Gottes Kraft allein also ist in den Engeln bestimmend und zwar ist sie dies von vornherein. Sie bringt solche Kraft mit sich und bedarf nur eines Subjektes, in dem sie sich entfalten, von dem sie getragen werden kann; denn als verliehene, mitgeteilte Kraft substituirt sie nicht mehr in sich. In den Menschen ist sie wohl ebenfalls rein bestimmend als Zustand des vernünftigen Geistes; doch tritt in den Akt oder in die Thätigkeit als solche bereits der Stoff ein in der Einbildungskraft, von der aus das für das Thätigsein erforderliche Einzelne vorgestellt wird, unabhängig vom vernünftigen Teile. Der Gegenstand der menschlich-vernünftigen, freien Wirksamkeit ist bereits im Stoffe; und wie somit der Gegenstand notwendig ist für das Wirken, so ist auch beim Menschen der Stoff notwendig für seine geistige Wirksamkeit. Nicht als ob er in deren inneres Wesen selber als die bestimmende Kraft determinierend und mit ihr so wie Leib und Seele eine wesentliche Einheit formierend einträte; aber er beeinflusst wie der Gegenstand, von außen her. Im rein Stofflichen tritt nicht mehr hervor unmittelbar die einwirkende Kraft Gottes. Denn hier wird die einwirkende Kraft ganz und gar aufgenommen nach der Natur des Stoffes;

und wird aus dem von ihr Gewirkten und dem Stoffe eine Einheit im Bereiche des Bestimmbaren. Es besteht da Unmöglichkeit, den letzten endgültigen Zweck zu tragen; der Akt ist da immer seiner Natur nach noch weiter bestimmbar und erreicht niemals für sich betrachtet eine abschließende Vollendung; die unmittelbar bestimmende Kraft also ist da nicht diejenige Gottes, sondern eine beschränkte, die wieder zu weiterer Vollendung in Beziehung steht.

Daß also in den Engeln „Zustände“, von der Substanz sich unterscheidende, sind; und daß solche Zustände da nicht sind wie in uns; — das drückt der Areopagite selber in eocl. hier. aus mit den Worten: *οὐσιωδέεις ἔεις* oder „mit der Substanz gegebene Zustände“.

Nr. 155.

Die Bedeutung des Namens „Seraphim“.

„Immer beweglich“, „unaufhörlich“, „warm“, „scharf“, „überwallend“ nennt Dionysius die Seraphim. Er nennt sie „immer beweglich“ (*ἀκίνητος*), weil sie stets in Thätigkeit sich finden; „unaufhörlich“ (*ἀκατάληκτος*), weil die stetige Thätigkeit an sich in der Substanz selber ihren Grund hat; denn wenn auch die Engelsubstanz nicht die bestimmte Richtung auf einen einzelnen Seinsbereich in sich enthält, so kann sie doch, weil rein geistig und durchaus stofflos, niemals ohne Thätigkeit sein, sowie sie von sich aus auf Grund ihrer Einfachheit nie vergehen kann, da sie keine Teile in sich hat, die voneinander getrennt werden könnten. Er nennt ferner die Seraphim „glühend“ oder „warm“ (*θερμός*), weil die Liebe in ihnen bestimmend ist; „scharf“ (*ὄξύ*), weil diese Liebe mit scharf scheidender Weisheit verbunden erscheint; „überwallend“ (*ὑπερξέειν*), weil ihre Liebe auf andere überfließt.

Daß die Liebe Leben ist, sagt der Apostel Johannes: „Wer nicht liebt, der bleibt im Tode,“ oder der Lehrer der Völker: „Die Liebe wird niemals hinfällig.“ Also ist unaufhörliches Leben die Liebe. Warm oder glühend war die Liebe in jenen, von denen es in der Apostelgeschichte heißt: „War nicht unser Herz brennend, als Er sprach und die Schrift erklärte.“ Aber die unterscheidende Weisheit war nicht in ihnen; denn „sie erkannten ihn nicht.“ So nämlich ist die Liebe in den Seraphim warm, daß sie nicht müde wird, nach weiteren Offenbarungen zu verlangen; — so ist sie beständig, daß sie das empfangene Licht niemals von sich läßt; — und so ist sie scharf, daß sie bis in die einzelsten Einzelheiten eindringt; — und dermaßen ist sie überwallend, daß sie aus sich selbst heraustritt und alles Andere überschreitend nur der geliebte Gegenstand sein will; und da dieser Gegenstand bei den Seraphim die ewige Liebe selbst ist, so kann es gar nicht fehlen, daß von ihnen die einladende Gewalt der Liebe nach allen Seiten überfließt. Überallhin bringt von ihnen aus die einigende Gewalt der Liebe in die Schöpfung. Alles wird in dieser Liebe flüßig und verliert seine Härte. „So wie der geliebte gesprochen hat, ist flüßig geworden meine Seele.“ Überallhin bringt die Feuchtigkeit, überallhin bringt die Wärme. Bis in das Innerste bringt die Liebe vor: „Ich will ihn hineinführen in das Haus meiner Mutter.“ Weiter reicht die Liebe wie die Kenntnis. Wo die Wissenschaft draußen

bleibt, da erfüllt die Liebe unbewußt das Innere. Sie ist die erste leitende Kraft im All.

Vom rastlos thätigen Leben kommt der Areopagite zum Sitze dieses Lebens, von wo her in den Seraphim es begründet ist, daß sie unaufhörlich thätig sind: nämlich zur inneren geistigen Substanz. Von dieser Quelle des Unaufhörlichen gelangt er zum innerlichen Inhalte dieses Lebens. Liebe, warm glühende Liebe macht dieses Leben aus. Und diese Liebe ist scharf; denn sie bringt als unmittelbar von jener Liebe herkommend, die wesentlich Weisheit ist, mit sich die Weisheit.

Da kann es nicht anders sein als daß solche Liebe „überwältigend“ ist. Denn wo die Vernunft dem Willen Nahrung bringt und der Wille wieder von sich aus der Vernunft; wo der Grund der Liebe diese immer weiter treibt und die Liebe wieder tiefer erkennen läßt, wie wert der Liebe der geliebte Gegenstand ist; — da muß überwältigend über alle Grenzen der Natur ganz und gar, über sich hinaus zu Gott muß sich richten der Inhalt aller Thätigkeit. Wallt vor Hitze das Wasser im betreffenden Gefäße über, so will es nicht mehr in seinen von der Natur des Gefäßes gezogenen Grenzen bleiben; es verachtet und läßt beiseite liegen gleichsam sich selbst; über sich selbst erhebt es sich. So geschieht es bei der Liebe. Der liebende begehrt nur nach dem, was er liebt; im Vergleiche zum Gegenstande der Liebe verachtet er sich selber oder er findet sich selber mehr im geliebten wie in sich. Er lebt nur vom geliebten Gegenstande; der Anstoß zum Thätigsein ist einzig der geliebte Gegenstand und er findet sich in wunderbarer Weise wieder im geliebten Gegenstande.

Über sie selbst hinaus treibt die Liebe den ersten Engelchor; und über sich hinaus finden die Engel den Quell aller Thätigkeit, alles Erkennens, alles Guten, alles Seins; über sich hinaus finden sie sich selbst in Gott, in ihrem ersten Grunde und leben da ein erhabeneres Leben als jenes ist, das sie in sich selbst leben. „In Ihm,“ im ewigen Worte, „waren sie Leben,“ ehe sie waren; und nun finden sie da in der Liebe ihr eigenes wahres, ein neues Leben, was nicht mehr auf dem Nichts aufgebaut ist, sondern im unerschöpflichen Lebensborne Bestand und zwar unaufhörlichen Bestand hat.

Wie ist das aber zu verstehen, daß diese seligen Geister „um das Göttliche herum“ (*περι τὰ θεῖα*) unaufhörlich thätig sind? Wenn sie um das Göttliche herum sind; wie bringen sie dann da hinein mit ihrer Glut, da doch der Wesenscharakter der Glut oder der Wärme es ist, durchzudringen? Wie ist „überwältigend“ ihre Liebeswärme, wenn sie um das Göttliche herum sind, da doch eben dann die Grenzen der Natur überschritten werden, wenn die tatsächliche Gottähnlichkeit beginnt? Gottähnlich sein heißt ja, Gott als bestimmenden Grund des Thätigseins in sich haben. Lieben heißt, den Gegenstand der Liebe in sich haben. Dionysius spricht in der erschöpfendsten Weise. Denn so offenbart sich Gott und wirkt nach außen, daß Er ganz in Sich selbst dem tatsächlichen Wesen nach bleibt. „Innerlich“ ist sein Einwirken uns; aber wir werden nie innerlich in der Weise Gott gegenüber, daß wir Ihn von seinem eigenen Wesen aus erschöpfend begreifen könnten. Im Gegenteile je mehr Gott von Sich selber offenbar macht, desto mehr erscheint die Unergründlichkeit seines inneren Wesens.

Deshalb fügt Dionysius noch diese drei weiteren Merkmale der Seraphim hinzu: „Innerlich“ ist ihre Liebe. Denn in ihrem innersten Innern,

durchbringend all ihr umfassendes Vermögen, wirkt Gottes Kraft die Liebe. Weil diese Kraft im Innern jeder Kreatur das Sein wirkt; deshalb ist das Sein das für jedes Ding Innerlichste. Und weil diese selbe Kraft den seraphischen Engelgeist zur Thätigkeit unmittelbar bestimmt; deshalb ist diese Thätigkeit im höchsten Grade innerlich, durchaus selbständig und das ganze Sein des Engels umfassend.

„Immer gespannt“ merkt die zu Gott hin gerichtete Engelvernunft auf; denn sie schauen das Göttliche, aber erschöpfen nie im Erkennen dessen Fülle. Es erscheint im Überwallen des heißen Wassers die Wirkung der im Innern waltenden Kraft; aber diese Kraft selber ist verborgen. Sie schauen, die heiligen Seraphim, unmittelbar von Gott erleuchtet, die göttlichen freien Ratsschlüsse. Aber dadurch werden sie nur um so mehr zur Bewunderung der unbegreiflichen Liebe Gottes hingerissen. Dies eben ist das Durchbringende und Überwallende in der Glut ihrer Liebe, daß sie bei dem Geoffenbaren nicht in sich stehen bleiben; sondern immer „um Gott herum“ thätig sind, stetig auf Ihn nämlich blicken als den unbegreiflichen Quell alles Lichtes und aller Wärme. Gott bleibt außerhalb ihrer seinem Wesen nach und ebendeshalb gehen sie aus sich heraus und über sich hinaus; denn Gottes Kraft ist ihnen innerlich. Sie trinken von dem Wasser, von welchem der Herr sagt: „Wer davon trinkt, wird nimmer dürsten;“ und doch sind sie nach dem Apostelsürsten „voll Sehnsucht, in das Antlitz Gottes zu schauen.“ Sie werden gesättigt und sind immer voll Sehnsucht; denn nie wird ihre Sättigung Überdruß. Darum drückt dieses Verständnis des Merkmals „innerlich“ Dionysius aus, indem er ein gewisses „etwa“, „vielleicht“ (*ἢ ἐνδοξόν*) hinzufügt. Denn er will jenes Innerliche ausschließen, wonach die Seraphim niemals so innerlich Gott schauen, als ob sie sein Wesen voll begreifend erschöpfen; und er will jenes Innerliche einschließen, wonach wohl das Wesen Gottes dem Sein nach immer außerhalb ihrer bleibt, jedoch die wirkende Kraft Gottes ebendeshalb, weil dieses Wesen ganz außen ist und nichts mit dem Geschöpflichen gemeinsam hat, im innersten Innern die Engelsubstanz bethätigt und zum Wirken bestimmt. Wie sollte aber dann nicht „immer gespannt aufmerksam“ der Blick des Engels auf Gott gerichtet sein, wenn die Kraft Gottes selbst ihn hinleitet auf das eigene, stets unermüßlich erkennbar bleibende (göttliche) Wesen!

Mit Recht nennt deshalb der Areopagite das letzte unterscheidende Merkmal der Seraphim die „nie abweichende“ stetige Thätigkeit *ἀκλινοῦς ἀεικινήσεως*. Denn nie vermindert oder verliert sich eines der genannten Merkmale. Stets beharren die heiligen Seraphim in ihrer Richtung auf die Liebe zu Gottes Ratsschlüsse. Die Liebe haftet so in ihnen, daß sie nie abweichen von dem durch sie in ihnen Gewirkten. Denn sie sind unmittelbar um das Göttliche; der sie erwärmende Liebesstrahl geht vom unverrückbar Ewigen ohne weitere abschwächende Vermittlung aus. Also unvermischt offenbart sich ihnen die reine Kraft der Liebe, während die Cherubim mit Bezug auf die Liebe als Quelle der Weisheit bereits empfangen von den Seraphim und das Unmittelbare als Merkmal der ersten Hierarchie bei ihnen sich nur auf die Weisheit bezieht. Deshalb wird treffend in der Schrift ein Cherub genannt als der erste unter den gefallenen Engeln. Die Seraphim konnten wohl auch fallen; aber keiner ist, wie Thomas meint, thatsächlich gefallen.

Sie sind die ersten unmittelbar um das Göttliche herum, weil sie eben nur empfangen wollen, weil sie nicht „wie Gott sein wollen“, sondern

in der innerlichsten Hingebung sich um so mehr ihrer Abhängigkeit von Gottes Willen und ihrer natürlichen Ohnmacht bewußt sind, je höher sie stehen und je näher sie deshalb bei Gott sind. Daher, aus diesem demütigen Bekenntnisse, daß sie nicht „wie Gott“, sondern „um Gott herum“ (*περι τὰ θεῖα*) sind, damit sie Alles von Ihm empfangen und nicht einen Teil der Gaben sich selbst zuschreiben, als ihrem Verdienste gedankt; — daher, aus diesem Bekenntnisse rührt es, daß sie „nie abweichen“ von ihrer stets auf Gott und auf das vom göttlichen Willen Bestimmte gerichteten Thätigkeit — *ἀκλινοῦς ἀκινησίας*.

Nachdem nun Dionysius die Kraft der Liebe in den Seraphim geschildert hat, soweit diese auf Gott gerichtet ist, setzt er in den folgenden Merkmalen auseinander die Wirkungen dieser selben Liebe auf die anderen, tieferstehenden Engel. Ist die Thätigkeit der Engel nach oben hin die Beschauung, so erscheint sie nach unten als etwas wirkend und herstellend. Nach oben geht sie, um da zu ruhen; nach unten, damit sie die tiefer stehenden „nach der Höhe hin aufrichte“ d. h. zur Vereinigung mit Gott führt. Sie lehrt also, das ist die erste Wirkung, die niederen Hierarchien durch ihre Liebesflammen zu Gott; und ferner wirkt sie in den niederen, daß der Wille derselben nach ihrem, der Seraphim, Beispiel Gott ähnlich wird. Sie „führt zu Gott zurück“, indem sie die niederen auf Gott schauen läßt, gleichsam durch sich selbst hindurch den Weg frei macht, um nach Gott allein hinzustreben. Sie „entzündet zu einer der ihrigen ähnlichen Glut“, indem sie bewirkt, daß die niederen gemäß Gottes Willen zu Ihm hinstreben. Sowie nämlich bei den höheren es erscheint, daß sie so höchst selig sind und so großes Gute erhalten, weil sie Gott näher stehen und von Ihm unmittelbarer empfangen; so wenden sich auch die tiefer stehenden mit höherem Verlangen zu Gott, um genau seinem Willen gemäß zu wirken und so ihr Wirken tiefer mit der Gottähnlichkeit zu durchbringen.

Und nun erläutert er weiter, worin diese Ähnlichkeit mit den Seraphim in den niederen Engeln besteht. Zuerst also werden sie den Seraphim ähnlich in der Glut (*ἐπι τὴν ὁμοίαν θερμότητα*) der Liebeswärme. Er bezeichnet näher diese Glut durch den Zusatz *ἀναζωοποροῦν*. Mit lebendiger Glut von oben, mit Himmelsfeuer erfüllt sie dieselben, übersetzt eine alte Übersetzung. Das irdische Feuer nämlich brennt, verzehrt, verwüftet, zerstört; es kann keine Gemeinschaft mit selbstem bestehen; die sich ihm nur nähern werden schon verletzt. Das himmlische Liebesfeuer brennt, aber verbreitet damit höchste Annehmlichkeit; es verzehrt nicht, sondern baut auf; verwüftet nicht, sondern befruchtet; zerstört nicht, sondern giebt Leben und denen, die sich ihm nähern, verleiht es im selben Grade freie Selbständigkeit.

Deshalb fügt der Areopagite hinzu: „Es reinigt ganz und gar die entzündeten“ (*ὀλοκαύτως καθαρτικόν*). Es reinigt nicht nur vom Verderben der Sünde, sondern auch vom Mangel an Vollkommenheit. Die nämlich schon gut und heilig sind, werden durch dieses Feuer besser; wie dies bei den Engeln der Fall ist. Die aber durch das von der Sünde verbreitete Verderben betroffen sind, werden zuerst davon befreit. Und so lange wirkt dieses Feuer, bis alles Unreine verschwunden ist (*ὀλοκαύτως*): 1. Das Unreine in der Vernunft, nämlich die Unkenntnis, weshalb hinzugefügt wird von seiten des einwirkenden, das von ihm verliehene Licht sei „unverhüllt“; denn klar liegt vor in den Seraphim das von Gott Geoffenbarte (*ἀπερικάλυπτον*) und „unausgelöscht“ (*ἄσβεστον*), denn es hat sein Leuchten

vom ewigen Urquell; — 2. das Unreine im Willen, nämlich Unbeständigkeit und Schwanken; weshalb von diesem Lichte, soweit es im verleihenden oder einwirkenden ist, gesagt wird, „es verhalte sich immer in derselben Weise“ (ἔχουσαν ὡσαύτως αἰεῖ); — 3. das Unreine im thatsächlichen Wollen oder Erkennen, im Akte also selber, nämlich Gottes Licht allein wird gesehen; nicht zu sich selber führen die Seraphim, sondern zum Schauen jenes Lichtes, das seine eigene Form, seine eigene Richtschnur, das da der bestimmende, maßgebende Grund seines Offenbarwerdens ist, weshalb vom Lichte, insoweit die Seraphim es vermitteln, gesagt wird, daß sie „ihre Lichtform von Gott haben“ (φωροεσθῆ), dem Wesenslichte, nämlich Gottes Vernunft, als dem geschauten Gegenstande ähnlich.

Von diesen Eigenschaften des wirkenden Lichtes in den Seraphim folgt dann in denen, die von ihnen gereinigt werden, „die Entfernung alles Dunkels, das Begraben aller Finsternis, die Zerstörung aller Unreinheit.“

So hat der Areopagite dargestellt die Kraft der den Seraphim mitgetheilten Liebe 1. nach oben hin, 2. in ihnen selbst, 3. nach unten hin. Nach oben hin richtet sie das Thätigsein; in ihnen verbreitet sie Leben; nach unten reinigt sie. Oben ist das was sie begehren; in ihnen ist die Freude daran; was unten ist, ziehen sie hinauf. Nach oben hin geht ihr Suchen; in ihnen ist das Leuchten; unter ihnen sammeln sie die tiefer stehenden zur Einheit in Gott.

## Nr. 156.

### Die Bedeutung des Namens „Cherubim“.

In der Erläuterung des Namens der Cherubim fällt zuvörderst auf, daß Dionysius hier zuerst „die Kraft zu erkennen“ (τὸ γνωστικὸν αὐτῶν) setzt und gleich darauf die: „Gott zu schauen“ (θεοπτικόν). Da nämlich die „Kraft zu erkennen“, also die Vernunft, ein Vermögen ist; so ist sie an und für sich weder gut noch schlecht, sondern kann sowohl für das Gute als für das Schlechte gebraucht werden. Hier aber sollen die „gottähnlich machenden“ Eigentümlichkeiten, also das bestimmte Gute in den Engeln mit Hilfe der Namen, wie die Schrift sie giebt, gelehrt werden. Auch scheint dies vergeblich, d. h. unnützerweise, hinzugefügt zu sein, daß sie „Gott schauen“; denn dies ist ja allen Engeln eigen, bedeutet also kein unterscheidendes Merkmal der Cherubim.

Es muß trotzdem hervorgehoben werden, daß im höchsten Grade scharf und zutreffend der Areopagite sich ausdrückt. Die Engel nämlich empfangen die Gnadenkräfte, durch die sie gottähnlich werden nach dem Grade ihrer natürlichen Kräfte. Bei ihnen erscheint es zu allererst, wie die Natur gegründet worden ist um der Gnade, die Gnade um der Herrlichkeit willen; wie also der letzte Endzweck, der nur mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden kann, durchaus der einzige, mit der vernünftigen Natur selber gegebene Zweck ist. Sie stehen darin bereits auf Grund ihrer Natur Gott näher, dessen Natur nicht bloß Richtschnur für den Grad der Herrlichkeit, sondern diese Herrlichkeit und Vollenbung selber ist.

Bei den Seraphim macht deshalb der Areopagite keine Erwähnung des natürlichen Elementes. Denn der Wille als Sitz der Liebe befaßt an sich keinen bestimmten Grad, sondern nur insoweit derselbe der Vernunft

als seiner Nichtschnur folgt. Die Weisheit und das Wissen aber, was ja den Cherubim zugeschrieben wird, hat zum Siche die Vernunft, der es eigen ist, Grad und Maß für das Thätigsein in sich zu enthalten, so daß also ganz regelrecht diese Eigenheit, wonach der Grad des Natürlichen maßgebend ist für die Gnadengaben deren Grade nach (vgl. S. th. I. q. 62, Art. 6), Dionysius bei den Cherubim erst erwähnt, indem er stillschweigend den Grund dafür angibt. Bei den Menschen nämlich verfinstert die Sünde von dem Phantasiegebilde aus, in welchem der Gegenstand erkannt wird, die Vernunftserkenntnis; während bei den Engeln die Vernunft immer ihrem natürlichen Glanze nach dieselbe bleibt. Sonach wäre es unnütz, daß Gott einen bestimmten Grad in ihrer Natur den Engeln verliehen; wenn Er nicht im Verleihen der Gnade auf solchen bestimmten Grad Rücksicht nehmen wollte, da ja vom Engel aus keine Verringerung der natürlichen Erkenntnis kraft infolge der Sünde statthat. Gott hätte im gegenteiligen Falle selber sein eigen Werk vernachlässigt.

Darauf bezieht sich zu allererst das hinzugefügte „θεοπτικόν“. Denn so ist das natürliche Licht in den Engeln, daß es, selbst in den gefallenen, immer auf Gott gerichtet bleibt: „Sie glauben und zittern.“ Dieses natürliche Licht ist nicht verändert, nur der Wille ist verlehrt. Nie verlieren, wie die Menschen dies oft thun, die Teufel aus den Augen den ersten Urheber aller kreatürlichen Schönheit; über dem Werke vergessen sie nicht den Wertmeister. Die guten Engel aber schauen in dem nämlichen Grade Gottes Wesen in unvergänglicher Herrlichkeit, wie sie von Natur aus gestellt sind; insofern die Gnade als unmittelbare Quelle der Herrlichkeit ihnen verliehen ward gemäß dem Erkenntnisgrade ihrer Natur; das θεοπτικόν gemäß dem γνωστικόν.

Was aber den Einwurf anbetrifft, als ob alle Engel ja Gott seinem Wesen nach schauten, so nach hier das θεοπτικόν kein unterscheidendes Merkmal der Cherubim sei; so ist darauf zu erwidern, was schon früher erwähnt worden. In der Substanz der seligen Anschauung, also im unmittelbaren Schauen von Gottes Wesen als des Gegenstandes, sind alle Engel gleich. Darauf bezieht sich also der Ausdruck des Areopagiten nicht. Ebenso bezieht er sich nicht auf die sogenannte cognitio matutina, die „helle Morgenkenntnis“, wie Augustin die Kenntnis der Engel nennt, soweit deren Gegenstand die Dinge im ewigen Worte sind als in ihrer ersten und letzten Nichtschnur.

Es kommt hier vielmehr das „Schauen Gottes“ in Betracht, insoweit die Entwicklung präcis alles Zeitlichen von Gottes freiem Ratschlusse abhängt. Der erste Anfang und der letzte Endzweck der Dinge fällt ja nicht unter die freie Bestimmung. Selbst Gott kann dies nicht ändern, daß Er der erste Urquell alles Seins und dessen Vollendung ist. Die Engel alle sonach schauen Gott oder das ewige Wort als die Dinge deren Beginne und deren schließlicher Vollendung nach in sich enthaltend. Aber nicht gleichermaßen wird ihnen allen damit die Verbindung zwischen Anfang und Vollendung oder die bestimmte Beschaffenheit der Entwicklung alles Zeitlichen zum Ewigen hin; nicht gleichermaßen wird ihnen der Weg zur Vollendung geoffenbart. Da sind verschiedene Abstufungen in der Teilnahme der Engeln an der Entwicklung des Zeitlichen zur Zweckvollendung hin, nach dem Psalm 47.: „Verteilt die Grade oder die Häuser in derselben, damit ihr erzählt dem nachfolgenden Geschlechte.“ Darauf bezieht sich speziell „die Schönheit des freien Ratschlusses Gottes“, von der Dionysius später

spricht; die Schönheit nämlich der Abstufung in den wirkenden, erleuchtenden u. Ursachen.

Nun scheint es aber, daß die Cherubim eigentlich der erste Engelfor, nämlich die Seraphim sein sollten, zumal der heilige Gregor der Große von den Cherubim sagt (hom. de 100 ovibus): „Cherubim will heißen Fülle des Wissens. Darum nämlich werden jene erhabenen Herrscharen Cherubim genannt, weil sie desto angefüllter von leuchtendem Wissen sind, je näher sie Gott stehen und Ihn betrachten; und in kreatürlicher Weise Alles voll und kraft der allgemeinen Gründe wissen, was beim Schauen Gottes der Würde nach Gott am nächsten ist“ (Cherubim plenitudo scientiae dicuntur et sublimiora agmina idcirco Cherubim vocati sunt, quia tanto perfectiori scientia pleni sunt quanto Deum vicinius contemplantur, et per creaturae modum in communi omnia plene sciunt, quae visioni Conditoris per meritum dignitatis appropinquant).

Darauf wird erwidert, daß in der That die Seraphim auch im Wissen, ebenso wie in der Liebe, höher stehen wie die Cherubim und eine größere Wissensfülle haben. Aber sie werden nicht davon benannt; sondern von der höheren Kraft, die in ihnen waltet, nämlich von der Liebe, die in ihnen leuchtet. Deshalb hat auch Dionysius unter den letzten Wesensmerkmalen der Seraphim genannt: „die Lichtform und die Eigenheit, Licht zu verbreiten“ — φωτισμόν καὶ φωτιστικὴν ιδιότητα. Er hatte sozusagen die Aufzählung der Wesensmerkmale geschlossen mit dem, was in den Cherubim das Hervorragendste ist.

Auch die Cherubim empfangen Licht von den Seraphim. Aber doch stehen sie mit denselben darin auf der gleichen Stufe der hierarchischen Ordnung, daß sie unmittelbar in den allgemeinen Seinsgründen, wie Gregor der Große sagt, die geschaffenen Dinge schauen. Verschieden von ihnen sind sie darin, daß in den Seraphim die Liebe gleichsam den Blick schärft und diese allgemeinen Seinsgründe in größerer Bestimmtheit und somit in unvermittelter Anwendbarkeit erscheinen läßt, während die Cherubim nur diese Gründe selbst, kraft ihrer Eigenschaft als Cherubim, schauen. Sie empfangen höheres Licht von den Seraphim, indem die diese höchsten Engel erfüllende bringende Gottesliebe bis zu ihnen durchdringt und ihr Schauen vertieft.

So schauen z. B. zwei große Künstler unmittelbar eine schöne Landschaft. Aber derjenige von ihnen, welcher seinem besonderen Berufe nach Landschaftsmaler ist und so gleichsam im Geiste der Liebe eins ist mit der Landschaft, die er schaut, sieht tiefer, er sieht mehr einzelne Schönheiten wie jener, der von Beruf wohl Maler, aber dessen speciellcs Feld nicht gerade die Landschaftsmalerei ist. Über die Einzelheiten und den tieferen Eindruck, den der erste in sich aufgenommen, kann er den anderen unterrichten. Und dieser Unterrichts wird um so überzeugungstreuer und mit um so größerer Hinnegung empfangen werden, wie dieser andere ja auch die Landschaft unmittelbar geschaut und somit bei jeder Mittheilung deren Richtigkeit gewissermaßen selber fühlt und bestätigt.

„Die Schönheit der in Gott ruhenden Ordnung“ sieht der Cherub unmittelbar im erstwirkenden Grunde; specifiziert der Arcopagite weiter (ἐν πρωτογενῶ ὀνόματι τῆς θεαρχικῆς ἐμπνεύσεως). Denn der Gegenstand der Vernunft ist eben in eigenster Weise die Proportion, das Maß der Teile untereinander und im Verhältnisse zum Ganzen. „Schön ist ja, was gesehen, gefällt,“ nämlich was, erfährt, sogleich in dem recht abgemessenen Verhältnisse der Teile erscheint.

Als den allen Cherubim unmittelbar vorgelegten Gegenstand also nennt Dionysius „die Schönheit der Dinge, soweit sie im Urgrunde sind“. Die Seraphim aber werden mehr zu Gott selbst, wie Er ist, getragen; und sind deshalb in demselben Grade höher als die Cherubim wie jener der den König selbst liebt und so aus dessen Liebe schöpft, ihm näher steht wie der andere, der im Könige nur den Grund der Staatsordnung unmittelbar sieht. Vor Glut zu Gott selber brennen die Seraphim; staunende Bewunderung vor Gottes Weisheit reißt die Cherubim empor über sich selbst. Somit nehmen die letzteren wohl unmittelbar teil am unmittelbaren Schauen der Dinge in Gott, können aber wieder ihrerseits noch weiter in Allem gereinigt und erleuchtet werden von den Seraphim, welche die Bewunderung in den Cherubim verwandeln in brennende Liebesglut, die auf Gott allein, abgesehen von allem Verursachen desselben, sich richtet.

Gregor also spricht von den Cherubim in ihrem Verhältnisse zu den niederen Engeln, im Vergleiche zu denen sie nach jeder Seite hin unmittelbarer mit Gott verbunden sind und angefüllter von Wissen. „Eine Ausgießung von Weisheit“ sind sie mit Bezug auf Gott „der erstwirkenden Ursache“; „eine Menge Wissen“ enthalten sie mit Bezug auf die Kenntnis der einem jeden Dinge eigens entsprechenden und maßgebenden nächsten Ursachen; „eine Fülle Wissen“ sind sie nach Gregor, weil das urerzeugende Licht, welches sie in Gott sehen, über alle anderen Ursachen strahlt und sie in vollster Einheit zu wirksam erkennbaren macht. Mit Rücksicht auf diese unfehlbare Wirksamkeit des geschauten ersten Lichtes fügt der Areopagite hinzu das letzte Wesensmerkmal, soweit ein solches von der Thätigkeit aus eröffnet wird: „Die Cherubim teilen mit die weisemachende Weisheit den nach ihnen folgenden“ (*τῆς σοφοποιῦ μεταδόσεως ἀναπεπλασμένον καὶ κοινικὸν ἀφ’ ὧνός πρὸς τὰ δεύτερα, ἢ χύσει τῆς δωρηθείσης σοφίας*).

Hat Dionysius bei den Seraphim mehr Merkmale aufgestellt mit Rücksicht auf das Mitteilen wie hier bei den Cherubim, so kommt dies daher, daß diese Merkmale bei den Seraphim genommen werden vom Feuer der Liebe, welches leuchtet und wärmt; bei den Cherubim aber nur vom Lichte der Weisheit, welches nur leuchtet.

## Nr. 157.

### Die Bedeutung des Namens „Throne“.

In der Erläuterung der „Throne“ sind zumal vier Wesensmerkmale zu beachten: 1. Sie sind erhoben durch ihre Würde; 2. gefestigt in Gottes Ratsschluß und Wahrheit; 3. sie nehmen Gott in sich auf und tragen Ihn; 4. sie haben mit sich verbunden die Sehnsucht und die Liebe.

Zu 1. sagt Dionysius, die „Throne“ seien höchst erhoben; von aller Niedrigkeit irdischer Unterwürfigkeit getrennt; zum Höchsten in überweltlicher Weise emportragend. Der heilige Gregor der Große sagt (l. c.): „Throne werden jene himmlischen Heerscharen genannt, denen befuß Ausführung seiner Ratsschlüsse Gott der Allmächtige immer vorsteht.“ Sie sind so hoch erhoben durch Gottes Gnade, daß in ihnen der Herr gleichsam sitzt, wie der Psalmist sagt (Ps. 9.): „Auf dem Throne hast Du gesessen, der Du in Billigkeit richtest.“

Dies ist aber so zu verstehen, daß sie erhoben über alles Schwanken

in Gott ruhen. In dieser Weise sagen wir, die Seele sei im Körper, weil die Seele den Körper zusammenhält und ihm Festigkeit giebt; und sagt Aristoteles, daß die Vernunft der Ort für die Ideen sei. Gott hält zusammen die heiligen Engel des dritten Chores in aller Ruhe und in tiefgreifendster Einheit. So ruhen sie in Gott als im Urlichte gemäß der Vernunft; sie ruhen in Ihm als dem höchsten Gute gemäß dem Willen. „Nirgend anderwärts finde ich,“ sagt in diesem Sinne Augustin, „für meine Seele einen sichereren Ort wie in Dir, meinem Gotte.“

Diese erhabenste Ruhe, die von nichts gestört wird, ist die Grundbedeutung des Namens der „Throne“. Von ihr sagt Bernardus (de consid.): „Throne werden sie deshalb genannt, weil sie in Gott ihren Ruheort haben und deshalb weil Gott in ihnen ruht; könnte Gott doch nicht in denjenigen nicht ruhen, die selber nicht ruhen. Du fragst, was ich mit diesem Sitzen, mit diesem Ruhen ausdrücken will? Die unverwundlichste Sicherheit; die ruhevollste Heiterkeit; den Frieden, der alle Sinne übersteigt. Denn so beschaffen ist der Gott der Heerscharen, der da auf diesen Thronen sitzt, der da Alles richtet mit ruhiger Sicherheit; Er, der Frieden selber, die Freude selber, Er, der Ewige hat Sich Throne gemacht, die Ihm im höchsten Grade ähnlich sind.“

Sie sind erhoben über alle Niedrigkeit irdischer Untermüßigkeit, weil die Stufen, die zu diesen Thronen führen, gebildet werden von der Verachtung alles Tieferen; so daß sie nur Gott unmittelbar anhängen und durch dieses alleinige Anhängen an Gott gerade ihre erhabene Herrschergewalt gewinnen, durch die sie Alles, was unter ihnen ist, emportragen zu Gott. Wir sehen somit, was sie einerseits scheidet von den Seraphim und Cherubim, und was andererseits bewirkt, daß sie mit diesen beiden Chören auf der gleichen hierarchischen Stufe stehen.

Die Vollkommenheit der Throne haben, wie dies im allgemeinen immer festgehalten werden muß, auch die höheren Chöre. Aber den „Thronen“ mangelt etwas, was die beiden anderen kraft ihrer unmittelbaren Nähe bei Gott mit dem zugleich besitzen, was den „Thronen“ kraft dieser selben unmittelbaren Nähe bei Gott innewohnt; die übrigen Vollkommenheiten empfangen die „Throne“ von den Seraphim und Cherubim.

Sie haben in sich und zwar vermöge unmittelbarer Mitteilung seitens Gottes die unabänderliche Festigkeit in der Verwirklichung der göttlichen Ratschlüsse. Diese drei Dinge nämlich zeichnen den göttlichen Ratschluß aus: Er kommt aus der reinsten Liebe, wird geleitet in höchst geordneter Weisheit und mit unabänderlicher Festigkeit durchgeführt. Diese Festigkeit haben durch unmittelbare Mitteilung von seitens Gottes die heiligen Engel des dritten Chores erhalten. Und zwar besteht dieselbe in der „Erhabenheit über alle Niedrigkeit des Irdischen“, nämlich in der Erhabenheit über alle Anhänglichkeit an etwas Kreatürlichem. Denn eben das Kreatürliche und in maßgebendster Weise der Stoff ist von Natur dem Schwanken und dem Fallen unterworfen; und wer mit ihm durch die Vereinigung eins wird, der muß ebenfalls dem Schwanken oder Fallen unterworfen werden und somit von der Höhe in die Tiefe hinabsinken.

Es folgt deshalb bei Dionysius die zweite Gattung von Merkmalen. Denn wer erhaben ist über solche irdische Niedrigkeit, der kann dies nur weil er gefestigt ist im Ratschlusse Gottes: „Mit allen Kräften hängen sie, getrennt von aller Tiefe, dem Höchsten an, der kraft seines Wesens der Höchste ist und sind darin unverrückbar“ (περὶ τὸν ὄντως ὑψίστον ὀλιγαῖς

*δυνάμειν ἀκαταλείτως καὶ εὐσταθῶς ἰδρόμενον*); — „sie verweilen nicht in irgend welchen äußersten, niedrigsten Dingen“ (*πάσης ἐσχάτης ἀρρεπῶς ἀνφικισμένον*), von allem Ende von außen her sind sie fern.

Deshalb ist ihnen zumal der Vorsatz bei der Ausführung der göttlichen Ratschlüsse übertragen. Sie sind Herrscher, Richter, Lehrer. Sie sind Herrscher; denn wer mit eifriger Überwachung seiner selbst sich beherrscht und Gott in unwandelbarer Furcht anhängt, der verdient, auch andere zu beherrschen. Sie sind Richter, wie Gregor oben sagte, denn über die Ratschlüsse Gottes erleuchtet, urteilen sie über alles Niedrigere rein nach der Kraft des ersten Grundes, des Ururteils, das vom Beginne an die Teile des All voneinander je nach deren Natur geschieden und sie in sich selbst, in seiner Weisheit, wieder der Thatsächlichkeit nach geeinigt hat. Sie sitzen auf dem Lehrstuhle der Weisheit. Denn die Gesetze, nach denen Gott das All lenkt, lehren sie den niederen Kräften. Deshalb sagt Bernardus (in Cant.): „In ihnen (den Thronen) hat Gott seinen Sitz aufschlagen wollen aus staunenswert liebreicher Güte, weil „Sitzen“ dem lehrenden zukommt; Gott aber ist der eine einzige Lehrer im Himmel und sein Christus ist geworden Weisheit auf Erden.“ Darum heißt es Ps. 17. auch von Gott: „Der da thront auf den Cherubim.“ Denn von den Cherubim gehen aus in die Throne selbst stärkende Erleuchtungen über das Göttliche, damit sie in Weisheit richten. Die Liebe als solche aber gehört nicht zum Lehren und zum Richten und auch nicht zum Herrschen, sie sucht einzig nach dem geliebten und freut sich nur an dessen Gegenwart; deshalb wird nicht gesagt, daß Gott auf den Seraphim thronet.

3. Der Sitz ist nicht nur erhaben über die Erde; nicht nur fest, damit er den sitzenden aushalte; — er ist auch offen nach oben, daß er den sitzenden in sich aufnehme. Von da her kommt bei den „Thronen“ ihre Festigkeit und gleichsam ihre Zusammensetzung mit Rücksicht auf ihre Vermögen und Zustände, daß Gott von oben her sie stets offen hält für sein heiliges Einwirken (*τῆς θεαρχικῆς ἐπιφοιτήσεως ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ ἀύλιᾳ δεκτικόν*). Er macht, daß sie „daß sie „daß sie „Ihm Ausgehende in aller Ruhe und ohne von den Einsbedingungen des Stoffes und alles dessen, was seiner Natur nach irgendwie veränderlich ist, berührt zu sein, in sich aufnehmen“.

Wie soll da nicht ein solcher Engel fern sein von allem Niedrigsten oder Äußerstem (*ἐσχάτια*), der da Sitz des unverrückbar Ewigen ist. In der Ewigkeit selber, in der Unveränderlichkeit selber ist dieser Sitz. Fern ist er also von allem Ende. Fern von allem Ende nach unten, denn Gott thront in ihm; fern von allem Ende nach oben, denn er hat seine Vollendung in Gott allein. Offen werden in diesen heiligen Thronen alle sichtbaren Kreaturen und zeigen auf das Unsichtbare Gottes mit unverrückbarer Wandellosigkeit. Offen werden in solch erhabenen Thronen alle unsichtbaren Gewalten. Unten fangen diese Throne an, indem ihre Wirksamkeit reinigt und festigt; nach oben klingen kraft dieser Wirksamkeit alle niederen Kreaturen empor, um da offen zu werden für die Aufnahme des göttlichen Ratschlusses und zu dienen der heiligen Allmacht.

4. Sie verbinden mit ihrer Ruhe und Sicherheit die Sehnsucht und den heiligen auf Gott gerichteten Willen (*τὸ θεοφύρον καὶ θεραπευτικῶς ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς ἀναπεπταμένον*). Damit giebt der Heilige die Verbindung mit den nachfolgenden Chören. Denn die Liebe Gottes erscheint immer im Wirken der heiligen Engel; die Richtung auf Gott zieht an die nachfolgenden, daß sie aufschauen und aus dieser Liebe, die sich in

den höheren Chören offenbart, auch für sich Liebessehnsucht, Licht und Festigkeit schöpfen.

Damit wäre also die Beschreibung der ersten Hierarchie beendet. Die ganze Bedeutung der Namen wie überhaupt der Engelchöre hängt ab von der Rückkehr des Geschöpflichen zu Gott, von dem es ausgegangen. Die bewegende Kraft nun zu dieser Hinwendung zu Gott ist die Liebe; und danach sind die Seraphim. Die Richtschnur für die Bewegung ist das Wissen; und danach sind die Cherubim. Der Abschluß der Bewegung ist das Innewohnen Gottes; und danach sind die Throne.

Oder man kann die Gegenwart Gottes in den Dingen betrachten und demgemäß diese drei Chöre unterscheiden. Gott nämlich ist gemeinhin gegenwärtig in allen Dingen durch seine Gegenwart, durch sein Wesen, durch seine Macht (vgl. 8. th. I. q. 8.). Und danach ist Er in den Thronen (soweit diese sich unterscheiden von den Seraphim und Cherubim); denn Gott giebt ihnen in ihrer Thätigkeit dieselbe Ruhe und Beständigkeit, die Er durch die genannte dreifache Gegenwart dem Wirklichsein, der Substanz, den Vermögen und danach also dem geschöpflichen Sein (dem *esse primum* in den Dingen) verleiht. Sodann ist Gott gegenwärtig durch die Kenntnis, deren Gegenstand Er ist; — und so ist Er in den Cherubim; oder durch die Liebe als deren Gegenstand; — und so ist Er in den Seraphim. Dabei schließt die Gegenwart durch die Liebe ein die durch die Kenntnis und die dritte; nicht aber umgekehrt; — wie die Vollkommenheiten der Seraphim einschließen die der Cherubim und der Throne, die der Cherubim einschließt jene der Throne; nicht aber umgekehrt.

## Nr. 158.

### Das Wirken der ersten Hierarchie.

b) Hier recapituliert zuvörderst im zweiten Absätze des Kapitels der Areopagite das, worauf ein ganz besonderes Gewicht zu legen sei. Gott muß die von vornherein aus sich heraus bestimmende Kraft sein für die geschöpfliche Thätigkeit. Und je höher die Geschöpfe stehen, desto mehr sind sie unter dem unmittelbaren bestimmenden Einwirken Gottes. Gottes Nachahmung" (*σκόπον τῆς θεομιμῆτος θεοειδέας*) soll darin bestehen, daß Gottes Wesensform immer mehr der Gegenstand aller geschöpflich vernünftigen Thätigkeit werde; und die höchsten Geister macht Gott deshalb Sich selber unmittelbar ähnlich, damit sie dies den folgenden in ebenbürtiger Weise mitteilen, d. h. so auf diese hin wirksam sind, daß dieselben immer mehr dem göttlichen Einwirken zugänglich werden. „Reinigen“ sollen die höheren die niederen, damit sie nicht von der Anhänglichkeit an Anderes wie an Gott gehindert werden sich aufzurichten; „erleuchten“, damit Gottes Licht als die alleinige Richtschnur des Wirkens durchbringe bis zu ihnen und sie nicht durch andere Regeln sich ablenken lassen; „vollenden“, damit jeder einzig in Gott seine Vollendung finde. Gottes Kraft, Gottes Licht, Gottes Liebe soll durchstrahlen bis zu den niedrigsten geschöpflichen Kreisen hin.

Es besteht da eine bewundernswerte Ordnung unter den reinen Geistern. Je höher ein Chor ist, desto unterwürfiger ist er Gott gegenüber und desto mehr empfängt er den Einfluß Gottes. Es ist dies das Ebenbild von der

hierarchischen Ordnung, welche Christus in seine Kirche niedergelegt hat. Das Band des Gehorsams umschließt stärker und eindringlicher die Priester mit den Bischöfen, wie die Laien mit den Priestern; und wieder unterwirft es tiefer die Bischöfe und unter diesen wieder tiefer die höheren Würden dem Papste wie die Priester den Bischöfen. Der Papst aber wieder ist nur die Stimme Petri. Und Petrus hat gehört: „Nicht Fleisch und Blut hat dir dies geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“ Keine Rede kann da sein von Mitregieren der niederen mit den höheren, von berechtigtem Stimmrecht u. dgl. So viel Gewalt der obere giebt dem niedrigeren, so viele hat dieser. Die Regel der Weisheit ist da nur die, daß in verschiebentlicher Weise das Licht des Herrn sich hat mittheilen wollen und daß nach dieser Mittheilung der eine dem anderen gehorcht, wenn anders in allen Christus die Weisheit des Vaters, „das Bild oder die Figur seiner Substanz,“ herrschen und wir das Bild Gottes thatsächlich tragen sollen.

Nachdem Dionysius in diesem Sinne das bereits Auseinandergesetzte zusammengefaßt, will er nun in die besondere Beschaffenheit eingehen, welche der Wirkfamkeit der ganzen ersten Hierarchie zueignet; und zwar will er dies gemäß dem, was die Schrift offenbart.

Die Schrift nennt die Wesen, aus welchen die erste Hierarchie besteht die „Vorhöfe“ des Ewigen, als ob sie in den Vorhöfen der göttlichen Wesenskraft wären, durch welche unmittelbar in den Königspalast eingetreten wird und in denen die vertrauten Günstlinge des Königs ihren Aufenthalt haben, um jeden Winke des Herrschers gewärtig zu sein (*ὄλον ἐν προθύροις αὐτῆς τεταγμένα*). Darin besteht also das unterscheidende (*ὡς ἄλλοιαν*) Merkmal des Wirkens der ersten Hierarchie, daß sie über alle sonstige sichtbare und unsichtbare Kraft hinaus auf das Geschöpfliche hin thätig sind. Die ihnen eigens entsprechende Wirkung ist eine allen gleichartige, der ganzen ersten Hierarchie gemeinsame (*κατὰ πᾶν ὁμοειδῆ*); sofort nach der Gottes kommende, der die Substanz in jedem Geschöpfe herstellt (*οὐσιαστικός*).

Es sei noch bemerkt, wie Dionysius sagt, daß diese ersten Substanzen unmittelbar nach der Allherrschaft, welche ihre (der ersten Hierarchie) Substanzen wirkt (*μετὰ τὴν οὐσιωποιὸν αὐτῶν θεαρχίαν ἰδρυμένας*), ihren Sitz haben. Denn nicht so wirken diese „ersten Substanzen“, daß sie sich auf ihre Wirkungen hin nach außen richteten, sondern sie empfangen die Wirkung des göttlichen Anschauens in sich selber; und dadurch allein daß sie, von Gott wirksam beeinflusst, in ihrer eigenen Substanz vollendet werden, daß sie allein auf ihre von Gott erleuchtete Substanz schauen, geht die Wirkung nach außen von ihnen aus. Wir werden diese Wirkung im besonderen sogleich schildern; für jetzt fahren wir in der Darlegung des Gedankenganges fort.

Nachdem Dionysius so im allgemeinen zusammengefaßt und seine weitere Absicht kurz dargelegt, erläutert er, wie zuerst in ihnen selber ist die Reinigung und Erleuchtung mit Rücksicht auf das rein vernünftige Schauen, sodann mit Rücksicht auf die Symbole und Figuren; und ferner wie in ihnen Vollendung sei. Mit Beziehung auf das Erste erklärt er, ihr geistiges Schauen sei nicht allein in dem Sinne rein, daß sie keinen bestimmenden Eindruck empfangen von den stofflichen Dingen vermittelt der Phantasiebilder wie dies bei uns der Fall ist; sondern daß sie auch rein seien von allem Mangel an Vollendung, die sie haben könnten und müßten, und von aller Schwäche. Die Engel der ersten Hierarchie sind nicht nur

mit allen anderen Engeln frei von „schmutzigen Flecken“ (*κλίμακων κηλίδων*), nämlich von schlechten, auf das Stoffliche gerichteten Verlangen oder von Sündenschuld, und von „Verunreinigungen“ (*μολυσμῶν*), wie sie bei uns sind auf Grund der Vereinigung mit einer niedrigeren, der körperlichen Natur, von der die eifeln, ungerichteten Gedanken herrühren, welche der Richtschnur der Vernunft zuwiderkommen; so daß sie von diesen beiden Arten Unreinheit nicht erst befreit zu werden brauchen.

Vielmehr werden sie befreit von aller Unvollendung, oder über-  
ragen alles Niedrige, insoweit sie von nichts Niedrigerem aus zur Thätigkeit (*πάσης ὑφέσεως ἀμυγῶς ὑπελοίττας*) bestimmt werden; und „alle geheiligten Kräfte in ihnen selbst dienen ihnen und ihrem Besten“ (*παντός ὑποβεβηκότος ἑαυτοῦ*), denn in ihnen ist der Grund, wonach ihr Thätigsein in maßgebender Weise bestimmt wird und deshalb ist dieses Thätigsein zu-  
gleich mit den dazu gehörigen Kräften und Vermögen in ihrer Gewalt.

Dies Alles ist der Fall auf Grund ihrer Reinheit (*ἀγνότητά*), die in überaus hohem Grade ihnen innewohnt. Deshalb sind sie gestellt über alle übrigen gottähnlichen Kräfte und sind in Bewegung d. h. in Thätigkeit in stets gleichförmiger, stets durch die Liebe Gottes geregelter Weise. Wie nämlich das Feuer von sich selbst aus nach oben geht, während das es erzeugende Princip außen ist; so haben die Engel der ersten Hierarchie für alle einzelne zweckgemäße und sie endgültig vollendende Thätigkeit den bestimmend maßgebenden Grund gänzlich in sich und von keiner geschöpflichen Seite her empfangen sie dafür einen Anstoß, wie wir etwa von Seiten der äußerlichen sichtbaren Welt. Denn Gott wirkt eben ganz unmittelbar in ihnen und macht, daß der sie zum Thätigsein bestimmende Grund ganz in ihnen ist.

Das göttliche Licht selber reinigt sie von aller natürlichen Schwäche und Unvollendung, eint sie und festigt sie in sich selber. Darin sind sie also alle einander gleich und dies kommt ihnen als unterscheidendes Merkmal mit Rücksicht auf die anderen Engel zu, daß sie keine Verringerung (*μειώσεως*) anerkennen, indem sie von den übrigen Chören etwas irgendwie erhielten; sondern in unaussprechlicher Weise empfangen sie von Gott allein und leiten das Empfangene hin zu den übrigen Engeln. Nicht ist es bei ihnen wie bei uns, wo der König z. B. der Macht nach der erste ist, aber notwendig hat, in der Kriegskunst dem weiter schauenden Blicke seines Feldherrn, im Urteilen und im Leiten des Staates der höheren Einsicht gelehrter und weiser Männer sich unterzuordnen. Rein wirkend sind die Engel der ersten Hierarchie; und sind sie darin gottähnlicher wie die der zweiten und dritten, die wohl auf Kreatürliches einwirken, aber auch von Kreatürlich beschränkter Seite her empfangen.

Nun geht der Areopagite darauf über, zu beschreiben, wie die genannten heiligen Engel gereinigt und erleuchtet werden mit Rücksicht auf die Figuren und Symbole, in welchen sie erscheinen. Da entsteht die Frage, wie die Engel solch sinnlich wahrnehmbare Symbole erkennen. Dionysius weist ab, daß sie von diesen an sich zusammengesetzten Symbolen zur Kenntniss der einfach vernünftigen Wahrheit kämen (*οὐδὲ ὡς τῆ ποικιλίᾳ τῆς ἱερογραφικῆς θεωρίας ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγομμένας*) oder überhaupt aus der Zusammensetzung der Merkmale von Begriffen, die dem Sinnlichen entsprechen, zur Erfassung des einfachen Begriffes als eines Ganzen gelangen (*οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων νοσηρῶν θεωρούς*). Vielmehr schauen sie das sinnlich Stoffliche, wie es da existiert, weil sie vom höheren, durchaus stoff-

losen Lichte erfüllt sind und weil sie die Schönheit jenes Wesens, das alle bestimmenden Formen macht und das in Dreien leuchtet, anschauen (*τῆς τοῦ καλλοποιού καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τριγανούς θεωρίας ὡς θειμὸν ἀναπιπλαμένας*).

Die Engel nämlich schauen nicht das Einzelbestehende im Stoffe (vgl. Thomas I. q. 57.), weil sie von allgemeinen Principien aus schließen wie das Einzelne beschaffen sei, wie z. B. der Astronom aus den allgemeinen Gesetzen der Sternkunde erkennt, zu welcher Stunde eine Sonnenfinsternis eintreten werde; in diesem Falle würde ja die betreffende Sonnenfinsternis nicht in ihrem thatsächlichen Sein geschaut, sondern nur als zukünftig berechnet, während es sich hier darum handelt, zu finden, wie die Engel das Einzelstoffliche in dessen wirklicher Existenz erkennen.

Ebenso schauen die Engel das Einzelstoffliche nicht dadurch daß sie, wie wir, Phantasiebilder von den Dingen her erhalten und ihnen so das betreffende Einzel Ding als Erkenntnisgegenstand vorgelegt wird. Vielmehr giebt Dionysius die wahre Art und Weise an, wie die Engel das Einzelstoffliche erkennen. Da nämlich Gott nicht nur die allgemeine Form begründet, sondern auch die wirkende Ursache des Stoffes als des Principis für die Einzelbedingungen des thatsächlichen Seins eines stofflichen Dinges ist; so finden sich in Ihm die maßgebenden Gründe für die allgemeinen Formen und Principien sowohl wie für das eigens dem einzelnen Dinge als solchem zukommende Wirklichsein; insofern eben Gott allein als inneres Wesen wirkliches, rein thatsächliches Einzelsein hat und somit alle Wirklichkeit als deren allein hinreichender Grund in sich einschließt. Sowie also diese Gründe in Gott bewirken, daß etwas seiner Natur nach wirklich und thatsächlich Sein hat; so bewirken sie in der Engelvernunft, daß dieses wirkliche, thatsächliche Sein als solches gefaßt wird. Gott nämlich wirkt mit seinem einigen Wirken in jeder Wirksamkeit der Natur in hervorragender Weise und unvermittelter wie die Natur des betreffenden Dinges selber. Wie also wir erkennen, daß nun etwas Einzelnes erstet oder wird, insofern wir von der Natur des betreffenden Dinges aus solche Kenntnis empfangen; so erkennen die Engel das nun erstehende Einzelne, weil sie das göttliche („wirkende“) Licht in sich aufnehmen, welches vor der Natur im Dinge und tiefer als diese Natur dem Einzel Dinge Sein verleiht, vielmehr der erste Grund davon ist, daß die innere Natur im Dinge wirkt und abmüht.

Deshalb sagt Dionysius, ähnlich wie hier, in *de div. nom.*, daß die Engel die stofflichen Einzel Dinge erkennen „in gottähnlicher Weise“; nämlich durch den Abglanz in ihnen der gleichen Ideen, kraft deren Gott die Einzel Dinge wirkt und begründet.

Und da nun solche Symbole und Figuren zumeist in Beziehung stehen zum Geheimnisse des menschengewordenen Gottes, so fügt Dionysius hinzu, daß auch Jesum die Engel nicht zu kennen angefangen haben vermitteltst gewisser Bilder von Ihm, welche seine Ähnlichkeit enthalten; sondern im „Dreifach-Leuchtenden“ selber als der ersten Ursache aller Kraft und alles Heils, in der Ursache der persönlichen Verbindung des ewigen Wortes mit dem Fleische.

Endlich, so schließt Dionysius diesen Absatz, sind gemäß dieser Art der Erleuchtung die Engesubstanzen der ersten Hierarchie auch der Vollendung zugeführt. Sie sind nämlich vollendet, d. h. verbunden mit dem Endzweck in ihrem Wirken, auf Grund der Gottähnlichkeit; weil Gott in ihnen unmittelbar wirkt. Sowie ihr Wissen nicht von anderen, tieferen

Kreaturen kommt (wie bei uns, die wir vom Sichtbaren, von den Sinnen her empfangen); so kommt auch ihre Vollendung nicht von der Mitwirkung anderer Kreaturen. Sie sind „geweiht von der göttlichen Allgewalt selber“ (*πρὸς αὐτῆς τῆς ἱεραρχίας ἱεραρχούμεναι*) und „in die alle Wissenschaft begründenden, wirkenden Seinsgründe in Gott eingeführt und darüber belehrt von Gott selber“, damit sie auch als die Gott am nächsten stehenden Substanzen bei den Werken Gottes mitwirken (*τοὺς τῶν θεουργιῶν ἐπιστημονικούς λόγους, ὡς πρῶται καὶ περὶ Θεοῦ οὐσαι μουῦνται πρὸς αὐτῆς τελεταρχίας ὑπεριτάτως ἱεραρχούμεναι*).

Gehe wir weiter fortschreiten in der Erklärung des siebenten Kapitels, wollen wir zuerst aus den von Dionysius angegebenen Merkmalen der Thätigkeit eines jeden Chores der ersten Hierarchie schließen auf die besondere Beschaffenheit des von einem jeden eigens Gewirkten; und deutlicher darlegen, warum der Areopagite die auf das Wirken gerichtete Kenntniss der ersten Hierarchie mit dem Erlöser in so enge Verbindung bringt.

### Nr. 159.

#### Die besondere Wirkung der ersten Hierarchie.

Wir gehen hier auf das von den Engeln im Geschöpflichen Gewirkte ein, weil man die erhabene Geisterwelt gerade in der leztverflossenen Zeit und teilweise noch gegenwärtig so arg mißbraucht. Wir haben bereits bis jetzt gesehen, wie das Vorgehen des heiligen Dionysius rein auf die Vernunft sich stützt unter Anleitung der heiligen Schrift. Wir haben nicht notwendig, auf den Gebrauch unserer Vernunft zu verzichten, damit wir etwas von der Geisterwelt wissen. Wir bedürfen dazu weder des Hypnotismus noch des Magnetismus noch des Spiritismus und ähnlicher vernunftfeindlicher Zustände. Dionysius regt im Gegenteile unsere Vernunft an, daß wir kalt und nüchtern nachdenken. Dies ist das einzige Mittel, um eine sichere, trostreiche Kenntniss von den erhabenen Engelgewalten zu erlangen.

Der Areopagite giebt drei Wirkungen im Bereiche des Geschöpflichen an, welche der göttlichen Allgewalt allein zukommen. Sie ist die *οὐσιοποιός*, die *καλλοποιός*, und enthält in sich die *θεουργιούς ἐπιστημονικούς λόγους*, die Gründe für das Sein. In allen Dingen also ist unmittelbare Wirkung der göttlichen Allgewalt: 1. Die Substanz, welche das Sein empfängt oder die im Dinge selbst der Grund ist, daß dasselbe für sich besteht, subsistiert; in den stofflichen Dingen ist dies der Urstoff oder der Stoff seiner Natur nach als unbestimmtes, allgemeines Vermögen, durch eine in ihm selber formende Wesensform thatsächlich stoffliches Sein zu erhalten; während bei den stofflosen Wesen damit gemeint ist das Vermögen oder die Potenz, überhaupt zu sein abgesehen von stofflichen Seinsbedingungen in Zeit, Ort, Umfang &c.; — 2. die Wesensform, durch welche eben die genannte Substanz oder genauer das zu Grunde liegende bestimmbare Moment in sich Maß und Richtschnur bekommt, damit sie auf einer gewissen, bestimmten Seinsstufe Wirklichkeit gewinnen kann; Dionysius nennt dies „Schönheit“, denn von der Wesensform kommt die Schönheit des betreffenden Dinges, nämlich das Verhältniß der Teile zu einander und zum Ganzen; — 3. das wirkliche Einzelsein selber, wonach ein durch die Wesensform für eine be-

stimmte Seinsstufe vorbereitete allgemeine Vermögen einzelnes, thatsächliches Sein gewinnt.

Diese drei Wirkungen sind so miteinander verbunden, daß die eine die Vorbedingung ist für die andere und keine ohne die andere für sich bestehen kann. Denn es kann nichts Geschöpfliches bestehen, ohne daß es das allgemeine Vermögen, zu sein, in sich trage; sonst wäre es ja nicht für sich selber. So ist der Stein, soweit er in die Höhe geht, nicht selber thätig, sondern der ihn nach dieser Richtung hin wirft; denn der Stein hat in sich kein Vermögen, von sich selber aus in die Höhe zu geben. Dieses Vermögen, zu sein, ist ein allgemeines; denn es soll eben am Sein im allgemeinen teilnehmen, es soll von ihm ausgesagt werden, daß es, resp. das betreffende bestimmte Sein, ist. Ein solches allgemeines Vermögen kann aber nicht für sich bestehen oder von sich aus Wirklichkeit haben. Da es nämlich mit dem gleichen Rechte dieses Einzelne sein kann wie alles Andere, so wäre nichts in ihm, was es zu einem bestimmten Sein verhilft; jedes Geschöpf aber nimmt nur am Sein teil, insoweit es dieses ist und nicht jenes. Solche Bestimmtheit wird dem allgemeinen Vermögen verliehen durch die bestimmende Wesensform; und somit muß diese ebenfalls von der allgemeinen Ursache des Seins kommen. Dasselbe gilt vom Wirklichsein, insoweit vom betreffenden Dinge ausgesagt wird: Es ist.

Diese drei Wirkungen sind so ineinander verschlungen und bedingt die eine in der Weise die andere, daß sie wahrhaft eine Spur bilden in jedem Geschöpfe für die „dreimal“, nämlich im Vater, Sohn und heiligen Geiste, „leuchtende göttliche Allgewalt“, für die *θεαρχία*. Die bestimmende Wesensform kann nicht thatsächlich sein ohne das bestimmbare Moment; es kann kein „Pferd im allgemeinen“ dem thatsächlichen Sein nach geben, da eben die allgemeine Idee „Pferd“ es bedingt, daß ein einzeln bestehendes wirkliches Pferd bestimmten Umfang habe. Und wiederum kann ein rein bestimmbares Vermögen nicht für sich existieren; denn es schließt in seinem Wesen ein, daß es nur etwas Bestimmbares ist mit Bezug auf den thatsächlichen Bestand; daß es also nur bestehen kann, wenn es von außen her zum Sein bestimmt worden. Beides aber: Vermögen und bestimmende Form, „Substanz“ und „Schönheit“ kann nur verbunden werden miteinander durch das wirkliche Sein und dieses fordert wieder seinerseits eine bestimmte Unterlage, auf Grund deren es in Erscheinung treten kann. Denn ein Wirklichsein im allgemeinen widerspricht ebenso in sich selbst als Einzelfein, wie sich ein Sein widerspricht was ist und nicht thätig sein kann.

Das ist also die eigentliche Wirkung der Thearchie, welche eine solche Weite hat, daß gut darin Raum haben die geschaffenen einwirkenden Ursachen. Nicht als ob die Thearchie oder göttliche Allgewalt mit Notwendigkeit derselben bedürfte; wohl aber teilt sie in ihrer Güte den geschaffenen Wesen es mit, daß sie die Vollkommenheit besitzen, etwas ebenfalls verursachen zu können, freilich immer mit und auf dem Fundamente der erst-einwirkenden Kraft. Heben wir zuvörderst hervor, daß hier bei Dionysius in diesem ganzen zu erklärenden Werke es sich darum handelt, wie er Eingangs sagt, zu erläutern, in welcher Weise Alles zu Gott als „dem Endzweck“ zurückkehre, nachdem Alles unmittelbar von Ihm als „dem Vater der Erleuchtungen“ ausgegangen.

Nicht also treten die Engel, vermittelt deren Alles, auch das von Gott entfernteste, Sein zu Gott zurückgeführt wird, ein in die Erschaffung oder Bildung der Kreaturen an sich; — wohl aber insoweit diese Erschaffung

so stattgefunden hat, daß die Kreatur durch eigene Thätigkeit zu ihrer Vollenbung in Gott gelangen soll. Deshalb erörtert hier im ganzen Werke der Areopagite gar nicht in ausdrücklicher Weise, wie die Engel geschaffen, wie sie zur Seligkeit gelangt oder gefallen sind; — ihm liegt nur daran, die Verknüpfung der Glieder des geschöpflichen All nachzuweisen, insofern sie alle insgesamt in ihrem Thätigsein geeint werden und den Stempel des Einen, allmächtigen Gottes tragen sollen; insofern sie alle einem einheitlichen Princip in ihrer Rückkehr zu Gott folgen. Da liegt der Schwerpunkt der Engelhierarchien; da liegt der Schwerpunkt ihrer geordneten, bis auf den Stoff hin gerichteten Wirksamkeit.

Die Entwicklung des All in der Zeit zur Zweckvollendung hin kraft selbsteigener Thätigkeit löst sich, wenn wir einen modernen Ausdruck gebrauchen wollen, in Vernunft auf mittelst der reinsten Vernunftkräfte. Überall scheint da, von der Vernunft an, die dem Wesen nach bloß Erkennen ist, durch jene Substanzen, deren Inhalt eine Idee ist, hindurch der Grund in dem, was im All geschieht. Die rein wirkende Vernunft, die göttliche Gewalt, ist der volle Grund, daß überhaupt ein Vermögen vorhanden ist, um etwas zu sein; sie ist der voll ausreichende Grund, daß etwas einzelne Wirklichkeit hat und daß es solche auf die Weise hat wie es sie hat.

Und wiederum schöpfen aus dieser überreinen Vernunft, die nichts als Vernunft und thatsächliches Erkennen, also nichts als Urgrund ist, zuvörderst die wirkenden Vernunftkräfte den Grund, um teilzunehmen in maßgebender Weise an der Entwicklung der Verschiedenheit zur Einheit im Schöpfer hin. „Am nächsten,“ sagte oben Dionysius, „stehen der rein ursächlichen Kraft, die in nichts verursacht ist, die Engel der ersten Hierarchie; denn sie schauen da die urwirkende Idee.“ Und wieder: „Zu nichts Anderem erhalten diese Engel so große Erleuchtungen als daß sie dieselben mitteilen den hinter ihnen kommenden Kräften.“ Also Thätigkeit ist da und immer wieder Thätigkeit. Und was ist die nächste Wirkung der Thätigkeit dieser ersten Engelhierarchie?

„Diese Engel schauen nur auf Gott und auf dessen erstwirkende Kraft; sie sind beständig um diese herum“ (*περι Θεου*). Rein beschaulich ist ihre Thätigkeit und doch Quell aller Thätigkeit in den anderen Geistern; soweit es auf eine bestimmte, begrenzte Wirkung derselben ankommt. Solche bestimmte begrenzte Wirkung im Geschöpflichen kann nur statthaben durch die Verknüpfung der Geschöpfe untereinander; dadurch nämlich daß das eine Geschöpf in Beziehung tritt zum anderen. Das geschieht, indem die in sich allgemeine durch die Wesensform auf eine bestimmte Seinsstufe gestellte Substanz in sich begrenzte Beziehungen erhält zu anderen Substanzen, so daß da ein Wechselwirken, ein Empfangen und Geben, stattfinden kann. Hier sind nicht mehr allgemeine Wirkungen, sondern ganz in sich beschränkte und begrenzte, die zur unmittelbaren Ursache nur haben können an und für sich beschränkte und begrenzte Wesen.

Soweit diese Wirkungen rein „um die Substanz herum“ sind als um die unmittelbare Wirkung der ersten Ursache, soweit sie also dem Allgemeinen am meisten sich nähern, ohne jemals es zur Folge ihrer Wirksamkeit haben zu können und so es zu erreichen; — soweit erstreckt sich die Wirkung, welche der ersten Engelhierarchie insgesamt zukommt.

Nehmen wir ein Beispiel aus der stofflich-sichtbaren Welt. Daß ein Körper in sich den Urstoff als allgemeines Vermögen für das Sein hat;

daß dieser Körper ein solcher, nehmen wir an, eine Pflanze der den Urstoff bestimmenden Wesensform nach ist; daß von ihm im allgemeinen ausgesagt wird: er ist; — dies kommt von der ersteinwirkenden Ursache und ist Grundlage für alles Weitere. Aber diese Pflanze hat von ihrer Substanz aus Hinneigung zu einer so begrenzten Ausdehnung und durch dieselbe Beziehung zu einem so beschaffenen Boden; ein bestimmtes Maß Luft, Feuchtigkeit, Düngung zc. ist ihr notwendig. Dies ist speciell, soweit also aus der Substanz die Beziehung zu begrenzten Kreaturen folgt, die Wirkung der höchsten Engelhierarchie. Was in der einzelnen Pflanze unmittelbare Unterlage für solche Begrenztheit ist, das folgt aus dem Einwirken der höchsten Engelhierarchie. Es fällt dies nicht zusammen mit dem Wesen und der allgemeinen Natur der Pflanze; diese kann gegebenen Falles auch in anderen solchen Einzelbeziehungen ihren Bestand wahren.

Auf der anderen Seite aber wirkt die erste Engelhierarchie Solches nicht in der Weise, daß alsbald die Pflanze mit dergleichen Beziehungen wirklich dastände. Diese Engel bleiben ja immer „um Gott“; ihre Wirkungen schauen sie nur in der erstwirkenden Kraft. Aber ihnen unmittelbar ist es geschuldet, daß mit der Substanz der Pflanze selber im einzelnen Falle solche Beziehungen zu beschränkten Seinskreisen verbunden sind, die sich freilich thatsächlich erst offenbaren durch die der betreffenden Pflanze innewohnenden besonderen Vermögen des Wachsens, des Nährens, der Fortpflanzung u. dgl., welche letztere Vermögen aber als von der Substanz weiter entfernt, nicht von der ersten Engelhierarchie kommen, sondern vielmehr von der zweiten, von denen somit auch hie und da eines fehlen kann; denn es fehlt da bereits die unmittelbare Verbindung mit der erstwirkenden Kraft. Die übrigen, nachfolgenden Geister schauen die Geister der ersten Hierarchie mit dem ihnen gegebenen wirkenden Lichte und richten danach das ihnen eigene Wirken ein. Und diesen folgen dann wieder die anderen wirkenden Ursachen bis zu den rein stofflichen, deren eigenste Wirkung ist, daß das Gewirkte hier ist und nicht dort, also das eigentlich Negative; während die Wirkungen der geistigen Gewalten sich regeln nach den positiven Seinsgründen in Gott, den *θεουργοὺς ἐπιστημονικούς λόγους*, wie solche in erster Linie von den *πρωταῖς οὐσίαις* geschaut werden in Gott.

Sollen wir in dem genannten Beispiele abgrenzen die Wirkung der einzelnen Chöre der ersten Engelhierarchie, so entspricht den Seraphim die Hinneigung zu einer gewissen Ausdehnung oder zu einem gewissen Umfange und zu dem, was daraus folgt; den Cherubim das Maß dieses Umfanges, wie die Substanz dies erfordert; den Thronen die Festigkeit und Unveränderlichkeit der gegenseitigen Verbindung, so daß eine solche Hinneigung, ein solches Maß fest mit der betreffenden Substanz verbunden ist. Diese drei Wirkungen finden sich aber ähnlich wie die drei der Thierarchie immer zusammen, so daß die eine bedingt wird von der anderen und so sie ein und derselben Hierarchie entsprechen.

Dieses Beispiel ist entnommen aus dem weit entferntesten Seinskreise. Bestimmen wir Ähnliches aus dem Seinskreise des menschlichen Erkennens heraus, der den Engelhierarchien näher liegt.

Hier muß zuerst die Allgemeinheit der Idee losgeschält werden von den stofflichen Einzelbedingungen von Zeit, Ort, Umfang. Das ist die Wirkung der ersteinwirkenden Kraft, die mit Naturnotwendigkeit dies thut, nämlich als Herrin und Schöpferin des Allgemeinen; nicht als ob sie selber durch Naturnotwendigkeit geleitet wäre, sondern weil sie wollte,

daß die vernünftige Natur des Menschen ihrer zu diesem Zwecke bedürfte. Dieser einwirkenden Kraft und deren Wirkung ist der Mensch sich in diesem Leben nie bewußt. Sodann besteht die Beziehung des Phantasiebildes zur Vernunft, die in ihm die Idee liebt und so sie sich bewußterweise vergegenwärtigt. Da ist nun wieder die Hinneigung des Phantasiebildes zum geistigen Verständnisse, das Maß dieser Hinneigung zur einzelnen Person und die feste Verbindung beider mit der Substanz des Menschen. Das ist die dreifache Wirkung, welche den Chören der ersten Engelhierarchie entspricht. Diese Wirkung reicht nicht heran an die geistige Idee selber, die, soweit sie in der Vernunft durch die ersteinwirkende Kraft des intellectus agens niedergelegt ist, vielmehr die Grundlage ist für alle Vergegenwärtigung des geistigen Verständnisses mit Hilfe des Phantasiebildes. Es ist auch nicht diese dreifache Wirkung der Erkenntnisakt; sondern sie bleibt unmittelbar um die erstgenannte Wirkung herum und von ihr aus werden alle anderen Kräfte im Menschen gestärkt, daß am Ende der einzelne Erkenntnisakt sich thatsächlich auf den betreffenden Gegenstand richtet.

Wir können die Sache hier nicht weiter verfolgen; wir müssen abwarten, bis der Areopagite die Thätigkeit der anderen Engelchöre geschildert haben wird. Aber schon jetzt erscheint es, wie die rein vernünftige Vorstellung, welche Dionysius uns hier vom Wirken der Geister übermittelt, am geeignetsten ist, alle phantastischen Träumereien über die Geisterwelt zurückzuweisen. Wir werden jetzt schon sehen, wie viel die Darstellung des großen Apostelschülers beiträgt zur Erklärung der Sünde.

## Nr. 160.

### Maria, Königin der ersten Engelhierarchie.

„Speciosa facta est et suavis in deliciis tuis, sancta Dei genitrix.“

„Wie schön von Gestalt bist Du geworden, heilige Gottesgebärerin, und sanft im Herzen in Deinen süßen Freuden.“

So jubelt die Kirche an den Festtagen Mariä, ihrer Königin und Mutter, voll freudiger Bewunderung entgegen. Die Worte zeigen so recht, wie hoch erhaben die Gottesmutter ist über alle Throne, über alle Cherubim, über alle Seraphim. „In ihren süßen Freuden“ ist die Schönheit Mariens erblüht. Was anders ist denn der tiefste Grund der Freude wie die Liebe. Wenn man hat, was man liebt, erfüllt Freude das Herz. Mehr als die Seraphim schöpfte Maria aus dem berausenden Freudenbecher der göttlichen Güte. Um so viel mehr schöpfte sie, als die Seraphim in ihrer natürlichen Thätigkeit einen gewissen Halt boten dem Eindringen der Freude Gottes; Maria aber gar keinen. In Maria war es nur Gott, die Freude selbst, die sich die Grenze zog.

Und diese Freude ergoß zu allererst die Weisheit in das Herz der seligsten Jungfrau, in welcher dann alle Handlungen Marias jene Schönheit gemannen, die sie erhob über alle Cherubim. Und wie sollte jene nicht der Thron Gottes sein, unendlich erhabener wie alle Throne im Himmel, in welcher der Sohn Gottes nicht mehr bloß kraft seiner Liebe, nicht mehr bloß kraft seiner Weisheit seinen Sitz aufschlug, sondern als Person in Gott, um von Maria Fleisch anzunehmen. Maria ist nicht mehr Thron irgend welcher Erleuchtungen, sondern „Thron der ewigen Weisheit“ in

Person. Sanft ist sie in ihrem Herzen; denn wie mit natürlicher Anmut quellen aus ihrem Herzen die gottbegnadeten Handlungen ohne Zeichen von Gewalt, ohne Anstrengung und Widerwille.

Doch noch mehr! Der Areopagite hat im vorliegenden Kapitel ein sonderbares Wort, das er auf die Engel der ersten Hierarchie anwendet: „Sie wurden geweiht, konsekriert (*ιεραροόμενα*) von der Gottheit unmittelbar.“ Was will das heißen? Ihre Thätigkeit ward bis zu ihrer schließlichen Vollendung Gott gewidmet; Eigentum Gottes ward sie; diese heiligen Engel waren nicht mehr sie selbst in ihrem Thätigsein; nur Gott wollten sie zum Ausbruche bringen; nur in Gott wollten sie leben, nur in Gott sehen, nur in Gott ihre Vollendung haben.

Die unbefleckte Empfängnis war für Maria in weit erhabenerem Sinne eine solche Weihe, eine solche Konsekration. „Wie schöngestaltet bist Du, heilige Gottesgebärerin, in Deinen süßen Freuden.“ Die anderen Menschen beginnen im Schmerze; Du, o heilige Jungfrau, warst von Freuden durchströmt und überströmt. Und warum? Weil selbst die von Adam ererbte Quelle des Schmerzes in Dir Träger der Gnade geworden war; die verderbte Natur selber, die zu keiner zweckgemäßen Thätigkeit hinneigte, ward über sie hinaus und unter sie hindurch bis in ihre tiefsten Tiefen sozusagen mit der Gnade durchdrungen, so daß von keiner Seite hier Trauer sich geltend machen konnte. Gott geweiht war die Jungfrau in ihrer unbefleckten Empfängnis; und ihr ganzes Leben sollte der reinste Ausdruck dieser Weihe sein; alle ihre Glieder, alle ihre Kräfte und Vermögen sollten dieser Weihe dienen.

Der große Areopagite spricht davon, daß unvermittelt die Engelschöre der ersten Hierarchie vom Höchsten her erleuchtet werden. Aber ist denn dies wahr? „Ist nicht Maria erhoben“, wie die Kirche singt, „über alle Chöre der Engel zur Herrschaft im Himmel“? Maria gehört weder zu den Seraphim, noch zu den Cherubim, noch zu den Thronen. Sie ist rein menschlicher Kreatur. Wie also steht da nicht sie in der Mitte zwischen dem Allurgrunde und der ersten Hierarchie der Engel?

Aber sie eben ist der stärkste Beweis, daß die heiligen Engel nach allen Seiten hin unmittelbar aus Gott schöpfen. „Endlos“ nennt der heilige Thomas die heiligen Engel nach unten hin, d. h. in ihrer Substanz betrachtet. Sie finden in der stofflichen Natur kein Ende wie dies bei uns der Fall ist. Nun in Maria sind sie nicht mehr „endlos“ nach unten hin. Wie oben die göttliche Gnade sie vollendet und ihr herrliches in Gott unmittelbar abschließendes Ende ist; so wird in der unbefleckten Empfängnis die Gnade Gottes auch nach unten hin gleichermaßen ihr Ende. Sie hätten wohl ohne Maria unmittelbar von Gott geschöpft die bestimmende Kraft in ihrem Thätigsein; aber die Anwendung derselben auf die Menschen und allgemeiner auf den Stoff wäre nicht in ihrer Gewalt gewesen, die Gnade wäre für diese Anwendung von seiten der sichtbaren Welt nicht das offene Fundament gewesen.

Nun ist das anders. Die Natur in Maria als von Adam geerbt ist unfähig, im guten Sinne thätig zu sein; sie ist unfähig, sich zu Gott aufzurichten; sie ist ganz im Gegenteil geneigt nach der Tiefe. Steht in Maria die menschliche Thätigkeit wieder ausgerichtet da, ausgerichtet zum Himmel, so ist da nur und ganz und gar die reinste Gnade Gottes der Grund. Die reinste Gnade Gottes, ohne von der Natur irgendwie gemessen oder alteriert werden zu können, stellt Marias Thätigkeit auf nach

der Höhe hin. Die Engel sollen Mithelfer sein bei der Heiligung und Vollendung der sichtbaren Natur, bei der Verherrlichung des Fleisches; — das ist der Zweck ihrer Stufenreihe, das ist der Zweck ihrer eigens von Gott verliehenen Gaben. Von oben strömt unmittelbar nun von Gott in die erste Engelhierarchie die sie gottähnlich machende Gnade. Unten ist Maria das Zeugnis, daß die Engel auf Gottes Gnade ihr Wirken aufbauen. Denn tot ist Maria von Natur als Tochter Adams. Lebte sie vor Gott, so will Gott den Tod verherrlichen. Er will durch den Tod den Tod schlagen. Er will, dies heißt es, offenbar machen von allen Seiten die Herrlichkeit seiner Gnade, so daß selbst die natürlichste Ohnmacht in ihr stark werden wird.

Von der Gnade unmittelbar fließt das Engelwirken der ersten Hierarchie und auf die in Gnaden aufgenommene sichtbare Natur richtet es sich in Maria. Da ist kein Zwischenglied zwischen Gott und den ersten heiligen Engeln. Rein; Maria beweist in ihrer unbefleckten Empfängnis, daß für das Wirken der Engel selbst nicht die sichtbare Natur oder überhaupt keinerlei Natur die Vermittlung bilden soll für dessen Ergebnis oder für dessen Anwendung, sondern daß auch hier Gott allein in seiner Gnade das Wirken seiner Engel auf dessen Gegenstand leiten will. In Marias unbefleckter Empfängnis erscheint tot die Menschnatur, um die Einwirkung der Gnadenkräfte in sich aufzunehmen; die Gnade Gottes allein vermittelt hier; die Engel finden auf allen Seiten unmittelbar Gott.

Welches Licht von Herrlichkeit strömt hier dem Geiste entgegen! Maria ist ja keine einzelne Kreatur für sich; sie ist die auserwählte Mutter des ewigen Wortes, Königin aller Zeit in Ewigkeit. Also ist die ganze Entwicklung des Fleisches nun rein von der göttlichen Liebe getragen. In Maria ist das All geweiht. In Maria haben die Engel Gewißheit, daß überall, wo sie auf Gottes Anordnung hin wirken, die heilige Liebe als Grundlage ihr Wirken aufnimmt. In Maria finden sie in alle Ewigkeit das Zeugnis von der überwallenden Liebe Gottes, die von unten aus der Tiefe herausbricht und von oben aus der Höhe herabströmt. Da erst wird wahr, daß sie fortwährend „um Göttliches herum“ thätig sind; überall begegnet ihr Blick Gottes strahlender Güte. O, wie rufen sie voll heiligen Trostes ihrer Königin entgegen: „Wie schön gestaltet bist Du in Deinen süßen Freuden, heilige Gottesgebärerin.“

Denn allein auf Jesum fließt über alle Herrlichkeit Marias. Der Areopagite sagt mit so großer Einfachheit: „An Jesu Gemeinschaft nehmen sie teil; nicht als ob sie, diese heiligen Engel, von Bildern aus von Ihm Kenntnis nähmen, sondern zu Ihm selbst treten sie hinan; an den ersten Erleuchtungen, die von Ihm strömen, haben sie teil.“ Und welche sollen diese ersten Erleuchtungen anders sein als die da Maria heiligten, seine heilige Mutter, sie und in ihr das All weihten der Vollendung in Gott. Da erst, in dem überaus großen Glanze des Morgensternes unserer Erlösung, da erst versanken die heiligen Engel in staunende Bewunderung der Kraft des Todes Jesu, wie er Maria trotz des gerbten Glanzes reiner hinstellte in Gottes Gnade als alles bisher Geschaffene. Hätten doch die bösen Geister auf den Glanz dieses Wunderwerkes hingeschaut, welches zuerst vom Tode Jesu ausging; — o wahrlich, sie hätten vergessen, „wie da blutig waren seine Kleider und voll Schmutz;“ sie hätten vor der Außenseite des Getreuzigten gläubig das Haupt gebeugt, um bald über den göttlichen Strahlenkranz der innerlichen Herrlichkeit belehrt zu werden.

Die Wirkungen der ersten Engelhierarchie zeigen uns bereits, vor welchen Hindernissen auf unseren Wegen wir uns hüten müssen, damit wir nicht sündigen. Die Schwäche ist dies erstens; — da mögen uns die starken Throne beschützen. Die Unwissenheit ist es zweitens; — da mögen uns die weisen Cherubim erhellen. Die Bosheit oder Herzenshärte ist es drittens; — davor mögen uns die liebeblühenden Seraphim bewahren. Aber Throne, Cherubim und Seraphim gewinnen erst ihren ganzen Glanz, ihre unfehlbare Sicherheit, ein wirksames Ergebnis ihrer Thätigkeit, in Maria, unserer Mutter. Sie ist in süßen Freuden, von denen Schönheit ausfließt in die Vernunft und milde heitere Sanftmut in den Willen: „Schöngestaltet bist Du und sanft von Herz bist Du in Deinen süßen Freuden, heilige Gottesgebäuerin.“

Nr. 161.

### Sortierung der Texterklärung.

c) Jetzt will der Areopagite aus der Schrift beweisen, daß 1. die Ehre der ersten Engelhierarchie unmittelbar von Gott empfangen; und 2. daß sie ihre Sitze unmittelbar um Gott herum haben.

Zuerst also legt er mit Rücksicht auf das unmittelbare Empfangen von Gott her die Frage vor; dann beantwortet er sie; und endlich zieht er Folgerungen. Das zu Beweisende ist, daß die niederen Engelchöre von den höheren unterrichtet werden im Heiligen, diese aber von Gott selber. Dies beweist er aus Psalm 28., wo die niederen fragen beim geistigen Schauen der Himmelfahrt Jesu: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit“ und die höheren antworten: „Der Herr der Kräfte, Er ist der König der Herrlichkeit;“ und daß die höheren unmittelbar von Jesu belehrt werden, beweist er aus Isai. 68, 1.: „Denn ich spreche Gerechtigkeit“ (vgl. Joh. 12.: „Jetzt ist das Gericht der Welt“). Dionysius nennt „Wissenschaft des göttlichen Wirkens“ (*θεουργίας ἐπιστήμη*) die Kenntnis vom göttlichen Leiden, das da als Wirken bezeichnet wird, weil der Herr litt, nur insoweit Er wollte und weil Er dadurch den Teufel besiegte.

Daß aber auch die ersten Engelchöre gleichsam bei sich überlegen: „Warum sind rot Deine Kleider“ — denn man darf dies nicht als eine thatächliche Frage auffassen — kommt daher, weil sie nicht im geringsten der Erleuchtung von seiten Gottes zuvorkommen wollen; deshalb erklären sie für sich selber gleichsam zuerst, daß sie nicht von sich aus ihr Wissen haben.

Dionysius folgert dann im einzelnen, daß die ersten Engelsubstanzen unmittelbar von Gott gereinigt, erleuchtet und vollendet werden; und zwar folgert er dies für alle drei Punkte in getrennter Weise, dann für alle drei zusammenschaffend. Diese drei Punkte nämlich können betrachtet werden, insoweit sie Wirkungen sind und so sind sie geschieden voneinander; oder sie können betrachtet werden nach der einwirkenden Ursache und der bestimmenden Form und so sind sie ein und daselbe. Denn das nämliche von Gott mitgeteilte Licht reinigt in den Engeln von seiten der Engelsubstanz selber, indem es sie trennt von aller Anhänglichkeit an Niedriges; es erleuchtet, indem es sie ähnlich macht der Wesensform des Einwirkenden; es vollendet durch die Verbindung mit dem Endzweck.

„Unwissenheit“ wird hier nicht genommen für „Mangel an solchem Wissen“, was die Engel haben müßten und könnten; sondern ein „Nichtwissen“, was sie in dieser Beziehung Gott noch unähnlich macht. Denn was Gregor der Große sagt: „Was wissen jene nicht, die den Alles wissenden schauen,“ bezieht sich nur auf die zur Seligkeit notwendige Anschauung Gottes; mit Rücksicht auf den freien Ratschluß der Erlösung können die Engel noch belehrt werden. Es wird durch ein solches Nichtwissen der Seligkeit kein Eintrag gethan, denn, wie Anselmus sagt, „wird der Wille des seligen dessen voll, was zu seiner Genugthuung gehört“ (quae ad commodum ejus pertinent), was nämlich ihn glücklich macht. Und zudem ist der Wille der seligen geregelt durch den göttlichen Willen, so daß sie nichts wollen als was geregelt ist durch die Gerechtigkeit Gottes; nur was Gott will daß sie haben, das wollen auch sie für sich selber. Ein solches Nichtwissen in den Engeln ist weder Strafe noch Schuld, sondern einfach eine Folge der geschöpflichen Natur.

d) Hier beweist der Areopagite, daß die Engel der ersten Hierarchie ihren Sitz unmittelbar um Gott herum haben. Wenn hier Dionysius das Wort gebraucht *περιχορεύουσα την αώνιον αυτού γνάωσιν*, so ist dieses Wort, das an und für sich Bewegung bedeutet hier für reine Thätigkeit gesetzt, wie sie der Vernunft und dem Willen zukommt. Das besagt also, daß die Engel zu Gott allein sich immer wenden als dem Princip ihrer Erleuchtungen und dem Grunde ihrer Kenntniss sowohl mit Rücksicht auf die eigene Person wie mit Rücksicht auf das Andere. Immer lehren sie unmittelbar zu Gott zurück als dem Grunde, dem Maße und der Vollendung von Allem; nicht wenden sie sich zu anderen Substanzen; — und so ist gleichsam Gott ihr Mittelpunkt; wie im Geschaffenen die Substanz und deren Vollendung der Mittelpunkt ist für alle Zustände, Vermögen und Thätigkeiten und somit die Wirkung der ersten Hierarchie unmittelbar folgt dem von Gott Gewirkten. Eine solche Kreisbewegung ist nur möglich um Gott herum, der von Allem Mittelpunkt und Endzweck ist. In gewisser Weise also nimmt Alles in etwa teil an dieser Kreisbewegung; in den ersten Substanzen ist sie in durchaus vollendeter Weise, in den anderen mehr oder minder gestört und von Gott nach verschiedenen Seiten hin entfernter.

Darauf beweist Dionysius das Gesagte durch Stellen aus der Schrift. So nämlich sind den staubgeborenen die erhabenen Lobgesänge jener erhabenen Geister übermittelt worden, daß die niederen Geister angeregt werden, sich zur Quelle solch hoher Erleuchtungen zu wenden. „Das Rauschen vieler Wasser“ wird ihr Lobgesang genannt wegen der offenbaren, unvermittelten Kenntniss Gottes. Und: „Gepriesen sei Gott . . .“ so rufen die ersten Chöre den anderen zu. Mit: „Heilig, heilig . . .“ wenden sich diese selbst Chöre zu Gott dem Allmächtigen in tiefster Ehrfurcht.

Dionysius schließt mit der Aufforderung, wir müßten diese erhabenen Geister loben, weil nach Ezech. 48., Ps. 67., Psal. 66., Act. 7. sie gleichsam der Ort oder die Ruhe der göttlichen Majestät sind und weil sie als die ersten Ursachen nach Gott teilnehmen an der Vorsehung, welche alle Dinge bis zum geringsten hin durchbringt.

Nr. 162.

Anwendung auf die Tugendlehre. Gelübde.

„Güte hast Du erwiesen Deinem Knechte, o Herr: gemäß Deinem Worte.“ „Güte und Zucht und Wissen lehre mir: denn Deinen Geboten habe ich geglaubt.“ „Bevor ich gedemütigt ward, habe ich gefehlt: deshalb habe ich Dein Wort behütet.“ „Gut bist Du: und in Deiner Güte lehre mich Deine Rechtfertigungen“ (Ps. 118.).

Von dem Guten, das dir der Herr erwiesen, komme dazu, daß du, o Mensch, schrankenlos sagst: „Gut bist Du, mein Gott.“ Von den Werken schließe auf den Werkmeister. Güte breitet sich aus von Gott her. Nichts Anderes kann Gott sein als die Güte selber. Das begreifen jene, welche sich ganz und gar Gott hingeben und Ihn gleichsam zum Eigentümer machen alles dessen, was sie haben und sind. Dies ist die große Bedeutung der Weisheit zu Gottes Dienst, wie solche in den Gelübden sich vollzieht. Es ist da die größte Ähnlichkeit mit Maria, die vom Beginne ihrer unbesleckten Empfängnis an in feierlichster Weise vor allen heiligen Engeln Gott geweiht ward.

Wo ist der erste Grund solch feierlicher Hingabe an Gott? „Die Güte“ Gottes selber, der Barmherzigkeit üben will und „gemäß dem Worte“ seiner Weisheit es dem menschlichen Herzen eingiebt, sich ganz Ihm hinzugeben. Nicht du bringst ein Opfer, wenn du Gott gehören willst; sondern Gott erweist dir eine Gnade, wenn Er dich für seinen heiligen Dienst auswählt. Die heiligen Chöre der ersten Hierarchie sind deshalb so hoch erhaben, weil sie unmittelbar von Gott empfangen und ganz und gar Gott anhängen.

Der zweite Grund solch feierlicher Hingabe an Gott ist der von Gott selber gewirkte Glaube in deinem Herzen. Von diesem Glauben an Gottes Wort fließt Güte in den Willen, weise Zucht in die Vernunft, festes, zuverlässiges Wissen leitet da alle Glieder und Kräfte zu ihren betreffenden Handlungen. Es fließt dieser dreifache Schmutz im Menschen aus vom Glauben; wie die Seraphim, Cherubim, Throne; wie Liebe, Weisheit, Festigkeit ausfließen von der Allgewalt.

Der dritte Grund der beständigen, umfassenden Hingabe oder Weisheit an Gott ist die Furcht vor der eigenen Schwäche. Eben deshalb floh Maria kraft der Gnade mit tiefster Inbrunst zu ihrem Gotte, weil sie in sich sah die verderblichste Schwäche der eigenen Natur. Und der Zweck solcher Hingabe darf nie sein das Wohlgefallen an der eigenen Vollkommenheit, sondern stets nur die erneute Hinwendung zum Preise der Güte Gottes: „Gut bist Du,“ müssen wir sagen, wenn wir auf Alles gern verzichtet haben; und nicht: „Gut bin ich.“ Aus diesem Bekenntnisse wird dann das Verlangen hervorquellen, nur recht viel teilzunehmen an der Güte Gottes: „in Deiner Güte,“ nicht in Deiner Gerechtigkeit, „lehre mich Deine Rechtfertigungen;“ denn die Güte giebt Kraft, um sie zu erfüllen, diese Rechtfertigungen, während die Gerechtigkeit an sich die Quelle von Strafen ist.

Wir dürfen jedoch durchaus nicht glauben, daß die Lehre von der Weisheit an Gott vermittelt der Gelübde nur für einen gewissen Stand gilt.

Sie ist eine auf die ganze Tugendlehre sich erstreckende. Ober sind nicht alle zur Seligkeit verpflichtet? Was aber sagt der Herr: „Selig sind die armen, selig sind die reinen, selig sind die hungern nach der Gerechtigkeit, selig sind die sanftmütigen.“ Alle Christen nämlich oder besser alle Menschen sind verpflichtet, das im Innern zu pflegen, was die feierliche Hingabe, die Weihe an Gott auch äußerlich zu pflegen auslegt. Zu nichts verpflichten Gelübde die Seele, wozu diese nicht bereits durch ihre Beziehung zur Seligkeit verpflichtet wäre. Die Gelübde machen den Weg nur leichter für die Erfüllung der Gebote.

Ober wenn der Herr sagt: „Die alten sprachen: du sollst nicht töten; Ich aber sage euch, wer seinem Bruder zürnet, soll des Gerichtes schuldig sein;“ — wenn Er im selben Sinne die Gedanken an Ehebruch verbietet, während im Alten Geseze dem Wortlaute nach nur die That des Ehebruchs verboten war; — macht Er dann die Haltung der Gebote, wie sie im Alten Bunde ausgedrückt waren, schwerer? Augustin behauptet schnurstracks das Gegentheil. „Wer sich dessen enthält, daß er seinem Bruder zürne,“ so schreibt der heilige Kirchenlehrer, „der wird es um so leichter haben, daß er ihn nicht töte. Und wer selbst den leisesten unkeuschen Gedanken flieht, wie soll der es schwer haben, den Ehebruch zu meiden!“

Die Gelübde machen den Weg der Gebote Gottes leichter, weil sie diesen Weg mehr unter die Richtschnur der göttlichen Weisheit stellen. Es ist da wie bei den heiligen Engeln der ersten Hierarchie. In ihnen waltet unvermittelt Gott; in sie fließt über ganz rein die Güte, die weise Zucht, das feste Wissen rücksichtlich des Geschöpflichen. Und deshalb sind sie um so kräftiger und dringt ihre Wirkung, wie Dionysius am Ende sagt, mehr durch bis zu den äußersten Enden des All; mehr als die Wirkung aller anderen Engel, die nicht so eng an Gott sich anschließen.

So verhält es sich etwa mit den Gelübden. Fester schließen sie an Gott an und deshalb bringt ihre Macht tiefer in die einzelnen Kräfte und Vermögen; in die Glieder des Leibes selbst bis zum materiellen Besitze. Je näher an Gott; desto thatkräftiger wird das Geschöpf, desto leichter macht es ihm die Liebe Gottes, daß es herrsche über die niedrigeren Geschöpfe. Die Schwierigkeit wächst mit den Schranken, die man dem inneren Willen auflegt. Erweitert die Liebe Gottes den Willen, daß er seine Herrschaft erstreckt über Alles, was irgendwie dem Willen im Menschen unterliegt; so schwinden im selben Grade die Schwierigkeiten und wird stärker die Freude in der Erfüllung der göttlichen Gebote. Nicht die Leidenschaft möge uns lehren, wie wir die Gebote Gottes halten sollen, welche Grenzen die äußersten in deren Beobachtung sind; — die täuscht und macht schwere Last. Rein; der Psalmist sagt: „Gut bist Du: lehre Du uns Deine Rechtfertigungen.“

Die Gelübde vermehren nicht die Last in der Beobachtung der Gebote Gottes, sie legen nicht mehr auf als wir tragen können. Im Gegentheil; weil sie Hindernisse für solche Beobachtung entfernen, wie z. B. den äußeren Besitz; deshalb machen sie leicht solche Last und bewirken, daß die Seele „läuft den Weg der göttlichen Geseze.“

Wie sehr wahr dies ist, geht aus der Praxis der Kirche hervor. Dispensiert die Kirche von solch feierlicher Hingabe, von der Konsekration oder Weihe Gott gegenüber? Davon dispensiert sie niemals, kann davon auch gar nicht dispensieren; denn sie ist nicht da, um zu zerstören, sondern um aufzubauen. Sie dispensiert vom materiellen Inhalt solcher Hin-

gabe, wie sie in den feierlichen Gelübden sich ausdrückt. Hier liegt der Grund, weshalb Thomas in dieser Frage weder sich selbst noch der Autorität der Kirche widerspricht.

Solche feierliche Hingabe besteht wesentlich darin, daß man in sichtbarer Weise, vor der sichtbaren Autorität sich verpflichtet, Gott ganz anzugehören; wie wenn ein Altar konsekriert wird, dieser ganz dem Dienste Gottes angehört. Man will in die Herrschaft des göttlichen Willens mit dem eigenen freien Willen ausdrücklich einschließen: *Hab. und Gut*, den eigenen Leib, den eigenen Willen. Nun gehört es der öffentlichen Autorität der Kirche zu, den materiellen Inhalt solcher Hingabe, soweit es auf einen einzelnen Fall ankommt, näher zu bestimmen, beziehungsweise zu ändern. So hat sie Bischöfen erlaubt, eine Ehe einzugehen, wenn dies z. B. das Heil eines ganzen Volkes forderte; und in diesem Falle ist die Ehe ebenso einbegriffen in der feierlichen Hingabe wie vorher die jungfräuliche Keuschheit es war. Sie hat ebenso und thut dies noch gegenwärtig häufig Ordensmänner, die auf äußerlichen Besitz verzichtet hatten, auf bischöfliche Stühle berufen, womit die Zulässigkeit äußerlichen Besitzes gegeben war.

Damit dispensiert die öffentliche Autorität nicht von der feierlichen Hingabe an Gott, sondern sie erklärt nur, worin diese Hingabe nicht zu bestehen habe. Sie bekräftigt damit solche Hingabe, also die Feierlichkeit eines solchen Gelübdes; denn sie als äußerliche Autorität Gottes bestimmt, wie der Wille Gottes im vorliegenden Falle auf das Äußerliche, das ihm eben durch das Gelübde unmittelbar unterworfen worden, anzuwenden sei. Und hier haben wir die Grundbedeutung, sagen wir den durchgreifenden Wert der heiligen Gelübde für das ganze christliche Tugendleben. Die Gelübde machen, daß Gottes Wille unmittelbar in uns mit Rücksicht auf das Äußerliche, was unserem Willen unterliegt, herrsche. Ohne Gelübde herrscht er auch; aber vermittelt des eigenen Urteils, der eigenen Auffassung und Abwägung von seiten des einzelnen Menschen; vermittelt des Einflusses der sinnlichen sichtbaren Welt; vermittelt der Abhängigkeit von den Sinnen *z.* Kraft der Gelübde wird der Mensch frei von diesen Schranken; und der Wille Gottes gewinnt Geltung, ohne vorher in seiner erfreuenden, erleichternden Gewalt abgeschwächt worden zu sein. Reiner Freude lebt in den heiligen Seraphim, glänzendere Weisheit in den Cherubim, der Spiegel der Ewigkeit ist heller in den Thronen; weil aus der ersten Quelle ihnen allen Freude, Weisheit, Festigkeit zuströmt.

Wie herrlich preist im letzten Absätze des siebenten Kapitels der Areopagite all diese erhabenen Geister: 1. Sie genießen zahlreicher und beseligender Anschauungen. 2. Sie sind erleuchtet durch in höchster Einfachheit glänzende und unmittelbar vom Arquel alles Lichts strömende Strahlen. 3. Mit göttlicher Speise sind sie gesättigt. 4. Dieselbe fließt in aller Einheit von der einenden göttlichen Kraft. 5. Reich ist der Anteil dieser Engel an der Gemeinschaft mit Gott und am göttlichen Wirken. 6. Reicher Ähnlichkeiten erfreuen sie sich mit Gott in guten dauernden Zuständen. 7. Ähnlich sind sie Gott im wahrhaften Wirken. 8. Vieles kennen sie was Gott allein kennt, im höchsten Grade theilhaft geworden göttlicher Wissenschaft und göttlicher Kenntnis; erkennend nämlich mehr wie alle anderen in Gott die tiefsten Gründe der Dinge, was das „Wissen“ herstellt, und die einzelnen Dinge selber wie sie für sich bestehen, was „Kenntnis“ genannt wird.

So also haben diese erhabenen Geister um Gott herum ihre Sitze,

daß sie thatsächlich höchst vollendet sind, worauf 6. geht; daß sie also in der Vernunft und im Willen mit den höchsten Gaben geschmückt worden. In der Vernunft mit Rücksicht auf das Gewußte; und dies wird in 1. bezeichnet; oder mit Rücksicht auf die Art und Weise zu erkennen; und dies kennzeichnet 2.; — und in letzterer Weise sind sie erleuchtet entweder mit Bezug auf das Wirken nach unten hin was in 7. sich findet; oder im Thätigsein nach oben, worauf 8. sich bezieht. Im Willen sind sie reich mit Gaben bedacht mit Rücksicht auf die Natur dessen, was ergötzt und dafür steht 3.; oder mit Beziehung auf die Art und Weise des Ergötzens, und dafür steht 4.; oder mit Bezug auf die einzig dastehende Besonderheit des Ergötzens, wofür 5. gesetzt ist.

Wir überlassen es dem Leser, diese reichen Gaben anzuwenden auf diejenigen, die ganz durch feierliche Hingabe sich Gott weihen. Maria wird ihnen als Führerin dienen. Nur einzig mit Gott beschäftigt und für seinen Dienst geweiht vom Beginne ihres Seins an ist sie so recht eigentlich die wahre Königin aller Tugenden für Engel und Menschen. Denn wer konnte Gott ähnlicher thatsächlich sein auf Grund der inneren Zustände, als jene, in die am tiefsten die Züge des göttlichen Bildes sich einprägten. Wer erkannte jemals mehr göttliche Geheimnisse als jene, die am nächsten stand dem Allmächtigen, wie seine Mutter dem Fleische nach. Einfach leuchtete in ihr und über die Nasen wirksam der Strahl der heiligen Weisheit; in ihr, die niemals anders thätig war als unter dem Lichte der Gnade. Wer möchte, selbst unter den höchsten Engeln, auch nur ahnen die Fruchtbarkeit und Reichhaltigkeit des Wirkens der Jungfrau nach unten hin, durch die alle Gnade den Engeln und den Menschen gekommen! Und wer möchte schildern wollen ihre Teilnahme an der göttlichen Weisheit und an den göttlichen Geheimnissen, da sie die Mutter war der Weisheit selbst und am ersten Born aller Geheimnisse schöpfte. Ihre Speise war in einzig dastehender, in geheimnisvollster Weise das Fleisch und das Blut des Gottessohnes, von welchem Quell aus alle ihre Kräfte und Vermögen genährt wurden.

Und woher stammte all diese Herrlichkeit, welche die der ersten Engelhierarchien unendlich weit überragte? Maria war in unsagbar erhabener Weise in der unbefleckten Empfängnis Gott geweiht; und in unsagbar erhabener Weise gehörte Gott ihre ganze Thätigkeit an. Die feierliche Hingabe oder Weihe an Gott geht ja vom Innersten der Seele aus und umfaßt alles Außerliche, so daß dieses unvermittelt dem Willen Gottes untersteht. In Maria war das Innerste geheiligt und mit Gott verknüpft durch die unbefleckte Empfängnis; und es war so verknüpft, daß durch diese Gnade alle Glieder, alles Fleisch selbst in Maria Gottes Willen ganz unmittelbar untergeben wurde; damit aus diesem Fleische jener Fleisch annahme, der einst sagen sollte: „Meine ganze Speise ist es, den Willen des Vaters zu thun.“ Maria stand in einziger, lebendigster Weise, ganz und gar, mit Leib und Seele, ohne einen Augenblick Unterbrechung, unter Gottes unmittelbar waltendem und formendem Willen; denn sie sollte die in Allem ähnliche Mutter desjenigen sein, der arm und in Schmerzen leben und am Kreuze sterben sollte, um so im Willen des Vaters die Welt zu erlösen.

## Achtes Kapitel.

### Die Herrschaften, Kräfte und Gewalten.

Nr. 163.

Text.

a) Wir gehen jetzt dazu über, die in der Mitte stehende Hierarchie der himmlischen Vernunftgewalten nach bestem Können mit über alles Sinnlich-Wahrnehmbare hinausreichenden Augen zu betrachten; nämlich jene „Herrschaften“ zugleich mit dem wahrhaft machtvollen Schauspiele der „Kräfte“ und „Gewalten“, die da von Gott aufgestellt sind; denn die Eigenheiten ihrer erhabenen Naturen, welche die Gottheit nachahmen, bezeichnet der betreffende Name.

Der Name also, welcher die heiligen „Herrschaften“ kennzeichnet, macht offenbar, wie ich glaube, den aller Knechtschaft baren und von jeder irdischen Niedrigkeit freien Aufschwung nach oben; ein in keiner Weise der Tyrannei ähnliches oder im allgemeinen zur selben irgendwie hingeneigtes, sondern in voller Freiheit dastehendes wirksam erhabenes Gebieten, das da alles Geringe, was zum Knechte macht, überragt, aller Erniedrigung fernsteht, und, sich selber stets ähnlich, immer unter dem bestimmenden und beherrschenden Einflusse des Wahren und unaufhaltsam aufgerichtet zum Ursprung aller Herrschaft, zu der Allgewalt desselben sich selbst und was untergeben ist nach Möglichkeit erhebt, um sich und das Untergebene ihm ähnlich zu machen; — ein Gebieten, das da, zu keinem eitlen Schein, sondern zu dem, was in Wahrheit ist, hingewendet, immer gleichförmig ist mit dem Urgrunde alles Herrschens.

Die Benennung der heiligen „Kräfte“ aber drückt aus eine gewisse starkgewaltige und unerschütterte Mannhaftigkeit, die in alle ihre gottähnlichen Thätigkeiten überfließt und nicht zuläßt, daß die ihnen eingepprägten Erleuchtungen, von welcher Seite auch immer sie empfangen sind, minder oder geschwächt werden; welche mit Macht hinaufstrebt, um Gott nachzuahmen und in nichts der von Gott kommenden wirkenden Bestimmung feige mangelt, daß diese unwirksam sei; die da vielmehr mit Beständigkeit zur überwesentlichen und alle Kraft verleihenden Kraft aufblickt, und, von dieser Kraft selber, soweit es gestattet ist, ein Bild geworden, in welchem ähnliche Kraft wiederstrahlt, zu dieser Urgewalt oder dem Urquell aller Kraft wieder sich mächtig hinwendet und mitteilt von der eigenen Kraft den tiefer stehenden, damit auch diese gottähnlich werden.

Der heiligen „Gewalten“ Name nun bezeichnet eine Mittheilung, die mit der in den von Gott geordneten Herrschaften und Kräften auf gleicher Stufe steht; er drückt aus einen wohlgeordneten und unverwirrten und dadurch für die Aufnahme der von Gott kommenden Einwirkungen geeigneten Chor; eine zweckgemäße Verteilung geistiger und über der sichtbaren Welt stehender Gewalt, die nicht einen zum Schlechteren hinneigenden Mißbrauch in der

Weise von Tyrannie gestattet, sondern sowohl selbst unüberwindlich in wohlgeordnetem Maße zum Göttlichen sich hinlenkt als auch in aller Güte die folgenden Chöre nach oben führt, und zum Urquell aller Gewalt, von dem alle Gewalt verurteilt ist, soweit gestattet ähnlich gemacht, hinzutritt, damit von da das Licht, nach Möglichkeit, gemäß der schönen Ordnung in den Trägern der erleuchteten Gewalt, den Engeln, leuchte.

Auf Grund dieser Gott gleichförmig machenden Eigenheiten wird die mittlere Hierarchie der himmlischen Vernunftkräfte gereinigt, erleuchtet und durch die Vereinigung mit dem Zwecke vollendet kraft der von der göttlichen Urgewalt kommenden Erleuchtungen, die ihnen eingepflanzt werden wie an zweiter Stelle, nämlich vermittelt der ersten hierarchischen Ordnung; und so strahlen diese durch die eben erwähnte Vermittlung in untergeordneter Offenbarung sich verbreitend.

Die bereits erwähnte Mitteilung also (Ps. 23.; Jsa. 63.), welche ein Engel vom anderen hört, trägt dazu bei, daß wir einen Vergleich machen können zwischen der Vollendung, welche von ferne her kommt (unmittelbar von Gott), und der Vollendung, wie sie, in etwa durch den weiteren Fortgang und die vermittelte Verbreitung geschwächt, in den niedriger gestellten Engeln sich findet. Denn wie die in unserer heiligen Geheimnissen erfahrenen meinen, daß die Fülle der Offenbarungen des Göttlichen vorzüglicher sei in jenen, die für sich selbst deren theilhaftig werden, als in den anderen, die sie wie aus zweiter Hand durch Mitteilung kennen lernen; so meine ich, daß ähnlich bei den Engeln die unvermittelte Teilnahme am göttlichen Lichte derer, die an erster Stelle sich auf Gott richten, durchbringender sei, wie die Teilnahme derer, die erst durch Vermittlung dieser ersten vollendet werden.

Deshalb werden auch bei unserer hierarchischen priesterlichen Ordnung als vollendende, erleuchtende und reinigende Kräfte mit Bezug auf die niederen bezeichnet die an erster Stelle befindlichen; wie als ob nämlich durch diese die niedrigeren emporgeleitet würden zum ersten überwiesentlichen Urgrunde von Allem und so zur Teilnahme gelangen an den um des Zweckes willen bestehenden und die Erreichung des Endzweckes begründenden Sühnungen, Erleuchtungen und Vervollkommnungen. Denn dies ist im allgemeinen und in allumfassender Weise durch die Urquelle aller Ordnung, durch Gott, in gottgezielter Regelung, angeordnet worden, daß vermittelt der ersten jene, die an zweiter Stelle sich finden, teilhaben an den vom Urgrunde des All kommenden Erleuchtungen.

Dies wirst du auch in vielfacher Weise von den gottbegeisterten Verfasser der heiligen Schriften ausgebrütet finden. Denn als Gott in seiner väterlichen Liebe zu den Menschen das Volk Israel, um es zu erlösen und zu heiligen, bestrafen wollte und deshalb es der rächenden und grausamen Hand der Nationen um der Züchtigung willen überliefert hatte; als Er dann, um es in aller Weise vermittelt seiner regelnden Vorsehung zu besseren Früchten zu führen, von der Gefangenschaft dieses Volk befreien und zum früheren Wohlstande zurückleiten wollte; — da sah einer dieser gottbegeisterten Männer, Sacharias, einen der ersten Engel, derer, die um Gott herum sind, wie ich meine — denn „Engel“ ist ein allen reinen Geistern gemeinsamer Name —, wie dieser Engel von Gott selber Worte des Trostes in der erwähnten Sache, wie da es heißt, hörte (Sach. 1, 8.); — und er sah zudem, daß ein zweiter Engel von einem tiefer stehenden Chore dem ersten begegnete, um Licht von diesem zu empfangen und so an der

göttlichen Erleuchtung teilzunehmen; und wie schließlich der letztere, nachdem er vom ersten den göttlichen Rathschluß erfahren und von diesem wie von einem Oberpriester in die heilige Kenntnis eingeweiht worden war, sich zu ihm selber, zum gottbegeisterten Zacharias, wandte, um wieder seinerseits ihn, den Zacharias, in die Kenntnis des Heiligen einzuweihen, daß nämlich Jerusalem, viele Frucht bringend, wieder von einer großen Menschenmenge würde bewohnt werden.

Ein anderer Prophet noch, Ezechiel, behauptet ebenso, es sei in heiliger, unverletzlicher Weise beschlossen von der überherrlichen Gottheit selber, die alle Cherubim überragt, daß die väterliche Liebe Gottes zu den Menschen das Volk Israel durch die Züchtigung zu besserer Frucht bekehren würde und daß in billiger gerechter Gleichmäßigkeit Er die schuldigen trennen werde von den unschuldigen. Darüber wird dieser Prophet als erster belehrt durch einen der Cherubim, dessen Lenden mit Saphirstein umgürtet waren, der ein Ephod als Gewand trug, das Abzeichen hohepriesterlicher Würde (Ezech. 9, 10. u. 12.).

Den anderen Engeln, so schreibt die vom Uranfang stammende Ordnung vor, ihnen, die mit einem Beile bewaffnet sind, soll der eben erwähnte Engel den göttlichen Rathschluß lehren. Denn diesem wird befohlen, er solle mitten durch Jerusalem gehen und auf die Stirne der unschuldigen das bewußte Zeichen drücken; — zu den anderen aber wird gesprochen: Gehet aus in die Stadt und folget ihm und schlaget und schonet nicht mit eueren Augen; nur denen, die das Zeichen tragen, sollt ihr euch nicht nahen.

Was aber sagen von jenem Engel, der zu Daniel (Dan. 9.) spricht: „Das Wort ist ergangen“ exiit sermo? Oder von jenem ersten, der das Feuer herausnahm aus der Mitte der Cherubim? Oder, was noch in höherem Grade bestätigt den geordneten Unterschied zwischen den Engeln, von demjenigen der Cherubim, der Feuer legt in die Hand jenes anderen Engels, welcher mit heiligem Gewande bekleidet war? Oder ferner von jenem, der den überaus von Gottes Lichte angefüllten Gabriel herbeiruft und ihm sagt: „Mache, daß dieser die geschaute Vision verstehe“? Oder endlich mit einem Worte, von allem dem, was die heiligen Propheten erzählen von der wahrhaft göttähnlichen Ordnung unter den himmlischen Hierarchien?

Diese heilige Ordnung nämlich muß unsere Hierarchie auf Erden wie im Bilde wiedererzeugen; ihr muß sie möglichst ähnlich werden; wie in der Figur muß durch sie die herrliche Ordnung der Engel gleichsam sichtbar ausgedrückt werden; von da her muß sie die bestimmende Form entnehmen, unter der geformt sie aufsteige zum überwesentlichen, wesentlich in sich Weisheit und Ordnung seienden Ursprunge aller heiligen Rangordnung, nämlich der gesamten Hierarchien.

## Nr. 164.

### Allgemeine Gesichtspunkte.

1. Wir müssen, um den Areopagiten nicht anzuklagen, er wiederhole sich bei Darlegung der einzelnen Eigenheiten der Engelschöre, zuvörderst hervorheben das Princip der Unterscheidung in denselben.

Es ist hier nicht ein solcher Unterschied vorhanden wie zwischen zwei ganz getrennten Dingen, wie z. B. zwischen Gerechtigkeit und Schönheit.

Der Unterschied vielmehr besteht hier wie zwischen einem Vorzug und dem Mangel an diesem Vorzuge. Dionysius steigt die Stufenleiter im Sein schrittweise herab von der Fülle des Seins in der göttlichen Urgewalt durch die Engelchöre hindurch bis zum bloßen Stoffe, dem alles thatsächliche Sein mangelt, der nur Vermögen für das Sein ist, an und für sich nur etwas werden kann, nichts aber der Wirklichkeit nach ist. Oder beispielsweise, worin unterscheidet sich der Mensch vom Tiere? Dadurch daß der Mensch Vernunft hat, während das Tier derselben ermangelt; da doch das „Sinnbegabte“ an sich es nicht ausschließt, mit der Vernunft im selben Wesen verbunden zu sein. Der Mensch hat alle Vermögen und Kräfte, die das Tier hat; nur hat er dazu noch die Vernunft, die dem Tiere mangelt; und deshalb bestehen da zwei verschiedene Gattungen im „Sinnbegabten“.

Will ich die Eigentümlichkeiten des Menschen aufzählen, „lebend-sinnbegabt-vernünftig“, so sind da die des Tieres mit dabei; nur ist eine mehr da. Und daß beim Tiere immer ein bestimmtes Organ oder eine bestimmte Kraft vor den anderen vorwiegt, so daß der Mensch in manchen Dingen geringer zu sein scheint wie das Tier, z. B. schlechter sieht wie der Adler, schwächer ist wie der Löwe; — dies kommt eben beim Tiere vom Mangel am entscheidenden Vorzuge der Vernunft; denn die Vernunft verlangt, um ihre Thätigkeit ausüben zu können, ein gewisses Gleichmaß in den Organen der Sinne, deren Auffassung sie sich bedient, so daß kein Sinnesorgan in besonderer Weise überwiegen darf.

Und was hier vom Menschen gilt im Vergleiche zum Tiere, das gilt vom Tiere im Vergleiche zur Pflanze. Das Tier hat alle Vorzüge, welche die Pflanze hat; dazu aber hat es noch die Sinne und zumeist die Ortsbewegung, die den Pflanzen mangelt. In der Aufzählung der Eigentümlichkeiten des Tieres also schließe ich auch die der Pflanzen ein; aber nicht umgekehrt. Und so verhält es sich mit der Pflanze und dem Steine, wo das Leben mangelt; und mit dem Steine und dem reinen bloßen Stoffe, dem alles thatsächliche Sein mangelt.

Wir müssen deshalb durchaus dies nicht für eine Wiederholung ansehen, wenn Dionysius bei den „Herrschaften“, „Kräften“, „Gewalten“ Vorzüge erwähnt, die er schon bei den ersten gekennzeichnet hat. Denn die ersten Engelchöre enthalten Alles in sich, was an Kraft und Vorzügen die niederen Chöre enthalten. Nur ist die maßgebende Charaktereigentümlichkeit in den verschiedenen Chören eine verschiedene; und unter der einschneidenden Richtschnur dieser Charaktereigentümlichkeit erscheinen die anderen Vorzüge in anderer, in verschiedener Gestalt.

In dem ersten Engelchore der ersten Hierarchie, den Seraphim, war die maßgebende Charaktereigentümlichkeit „die unaußhörliche Thätigkeit zu Gott hin, die Glut der Liebe.“ Und unter dieser Charaktereigentümlichkeit erhielt gleichsam eine andere Gestalt und andere Bedeutung die Weisheit, die unverrückbare Festigkeit, die Kraft, andere zu Gott hinzuwenden. So ist die Wissenschaft in einem Menschen eine andere, sie gewinnt eine andere Gestalt, wenn sie dem Geize oder der Ehrsucht dient oder wenn sie in der Freundselsliebe ihren Quell und ihren maßgebenden Grund hat. Je nachdem sie einen solchen verschiedenen maßgebenden Grund hat, ist sie mehr oder minder eifrig thätig.

Es ist ja dies nur bei der Liebe Gottes möglich, daß sie erlaubterweise der ganze Quell und die erstmaßgebende Richtschnur des Erkennens ist; sonst muß die Vernunft solche Richtschnur für die Liebe sein. Gott

allein ist eben eine so große und unendliche Liebe dem Wesen nach, daß Er alle Weisheit und Erkenntnis darin einschließt. Nur bei Ihm also ist es möglich, daß absolut die vollkommenste Kreatur ist jene, welche am lebendigsten aus seiner Liebe schöpft, in der die Liebe zu Ihm die an erster Quelle allein maßgebende Richtschnur für ihr Sein sieht.

Der zweite Chor hat nach dieser Seite hin einen Mangel. In ihm ist nicht die maßgebende Charaktereigentümlichkeit die höchste, die es im Bereiche des Geschöpflichen geben kann und die am meisten Gott ähnlich ist und Gott ähnlich macht. Bei den Cherubim tritt das an die erste leitende Stelle, was bei den Seraphim an der zweiten Stelle steht. „Das Geeignetsein für die Kenntnis, für das Schauen“ ist in ihnen sozusagen unterscheidendes Merkmal für den ganzen Chor, wie für den Menschen es ist im Verhältnisse zum Tiere das Vernünftige. Bei den Cherubim tritt die Liebe unter die Richtschnur der Fähigkeit für die Weisheit; nicht daß, auch für die Cherubim, die Liebe nicht höher stände im absoluten Sinne wie die Weisheit. Aber die Liebe empfangen sie durch Vermittlung der Seraphim; die Kenntnis ist ihr die Gottesähnlichkeit begründendes Merkmal von Natur und also stammt sie unmittelbar von Gottes Kraft. Die Liebe regelt sich nach dieser Natur und steht somit immer unter den Seraphim.

Wir möchten, um dies recht klar zu machen, an unserem Beispiele festhalten. Es kann ja auch ein Tier, nehmen wir einen Hund, ein Pferd Menschliches thun: wie machen, Lasten tragen, einer vorgezeichneten Richtung folgen. Aber damit bleibt ein solches Tier immer zurück hinter dem Menschen. Es thut das nicht von Natur; und es muß der Mensch sich nach des betreffenden Tieres Natur richten, um ihm so etwas einzuprägen. Zu sehen, zu hören u. dgl. das hat ein derartiges Tier von Gottes Kraft, von dem es in seiner Gattung schließlich hergestellt ist, daß es Tier sei; — aber in etwa dressiert zu sein in menschlicher Weise, das ist ihm erst geworden durch Vermittlung des Menschen.

Ähnlich ist es hier. Die Cherubim sind durchaus getrennt von den Seraphim dem maßgebenden Grunde in ihnen gemäß, kraft dessen sie gottähnlich sind. Dieser maßgebende Grund, bei den ersteren der Weisheitsglanz, bei den letzteren die Liebesglut, ist unmittelbar von Gott. Da aber die Liebe gemäß der Natur Gottes — Gott ist die Liebe, sagt Johannes — die höchste und erstmaßgebende, d. h. Gott am nächsten stehende Charaktereigentümlichkeit im Bereiche des Geschöpflichen ist, unter der alle anderen Vorzüge sich selbstständig regeln, so empfangen die Seraphim nichts von einem anderen Chore, obgleich der eine Seraph vom anderen empfangen kann wie ein Mensch vom anderen. Die Cherubim aber haben bereits einen Mangel und deshalb ordnet sich in anderer Weise der Einfluß Gottes auf sie wie auf die Seraphim; nämlich, ausgenommen die Charaktereigentümlichkeit, in welcher die Gottähnlichkeit begründet ist, die also unmittelbar von Gott kommt, sie empfangen von Gott vermittelt der Seraphim. Daß sich demnach in den Cherubim die Erleuchtungen und Einwirkungen Gottes vollenden gemäß „dem Geeignetsein für die Kenntnis“, was ihre Charaktereigentümlichkeit ist; dies kommt von Gott unmittelbar und mit Bezug darauf sowohl als auch mit Bezug auf die ersten Erleuchtungen, welche den bestimmten Grad und die besondere Art ihrer Gottähnlichkeit thatsächlich herstellen, sind sie gleich den Seraphim „unmittelbar um Gott.“ Daß sie aber, einmal als Cherubim bestehend, nun weiter in anderen Geheimnissen erleuchtet werden, das geschieht vermittelt der Seraphim.

Ganz dasselbe gilt von den Thronen. „Sie sind frei von aller Anhänglichkeit an das Irdische.“ Dies führt Dionysius als ihre leitende Charaktereigentümlichkeit an. Bemerken wir wohl den Ausdruck des Areopagiten, der ja des öfteren schon vorgelommen ist. Die Unterscheidung der Engel in die verschiedenen Chöre kommt nicht von ihrem substantiellen Sein an und für sich; wie bei uns dies nicht von der menschlichen Natur an sich kommt, daß der eine ein König, der andere ein Bettler, der eine weise der andere dumm ist. Die Thätigkeit oder vielmehr die Beziehung zur Thätigkeit ist hier maßgebende Richtschnur für den Grad der Vollendung in der Substanz. Die Engel sollen, je nach der Anordnung der göttlichen Weisheit, in verschiedener Weise mitwirken zur thatsächlichen Vollendung des All; und daher rührt ihre Unterscheidung in Hierarchien und Chöre. Die Thätigkeit der Engel aber richtet sich als auf das tiefste Fundament des zu Vollendenden auf den Stoff, dem seiner Natur nach das Vermögen für das Sein innewohnt; sagt doch Augustin, daß „die Zeit und das in der Zeit Geschehende vermittelt der Engel gelenkt und verwaltet wird.“

Der Stoff aber ist der Grund des Einzelseins; daß nämlich dieser Mensch nicht jener ist, kommt nicht von der menschlichen Natur, sondern in erster Linie vom Stoffe. Was ist das nun für ein Einzelsein, das vom Stoffe gebildet wird, wovon der Stoff die tragende Grundlage ist? Es ist kein anderes, als dies, daß das eine nicht das andere ist. Es ist nicht jenes Einzelsein, welches den Grund in sich schließt, warum es gerade so ist und nicht anders. Dieses letztere Einzelsein, den positiv hinreichenden Grund also, warum dieser Mensch gerade sechs Fuß lang ist und nicht fünf und dreiviertel; gerade so viel Talent hat und keinen Grad minder, schließt der Stoff von sich aus. Er will von einem Grunde überhaupt nichts wissen. Ein Nichtsein vielmehr folgt aus ihm, d. h. der Ausschluß eines anderen Seins; daß das betreffende Sein so beschränkt ist, um das Sein von keinem anderen zugleich in sich tragen zu können; — dies ist das Einzelsein, welches vom Stoffe ausgeht.

Die Anhänglichkeit daran schließt der Areopagite von den „Thronen“ aus; darin daß sie von solchem Nichtsein als dem Ende und dem Abschlusse ihres Wirkens frei seien, darin setzt er die Charaktereigentümlichkeit der „Throne“. Nur der göttliche Grund, der allein hinreichend, wie schon oft gesehen, Einzelnes als solches herstellen kann, bestimmt sie; nicht nach der Weise des Stoffes folgt ihnen die Wirkung, daß diese das Sein der anderen Dinge als nicht zu ihr gehörig ausschliesse. Nein; nach der Weise Gottes haben sie den bestimmenden Grund für das wirkliche Einzelsein, das ihrem Thätigsein folgt, in sich; und danach wird das eine Sein in ihnen mit dem anderem verbunden.

Das Alles haben auch die Seraphim und Cherubim; aber solcher Grund für das Wirken, der, weil mit Allem verbunden, dem Einzelnen angemessene Festigkeit und Dauer giebt, steht bei ihnen unter einer höheren maßgebenden Charaktereigentümlichkeit. In den Tieren, um bei dem Beispiele zu bleiben, ist der Sinn maßgebend und Alles, was sie in sich aufnehmen, regelt sich da nach dem Sinnenleben. Aber beim Menschen ist die Vernunft maßgebend; und die Sinne erhalten da innerhalb des menschlichen Wesens selber eine größere höhere Einheit.

Aus dem Gesagten folgt, wie diese drei ersten Chöre insgesamt jeder eine Charaktereigentümlichkeit besitzen, die da von sich aus bedingt, daß jeder von ihnen etwas unmittelbar von Gott empfängt. Die Thronen

empfangen unmittelbar von Gott den Grund für das Einzelsein jener Dinge, die sie wirken. Wir haben ja schon oft gesehen, wie Gott unmittelbar der Grund ist für das Wirklichsein der einzelnen Existenzen, weil Er eben dem Wesen nach einzelne Thatsächlichkeit ist. Sollen also die „Throne“ Festigkeit haben in der Leitung der einzelnen stofflichen Dinge, sollen sie nach den Worten des Areopagiten frei sein von allem Nichtsein in ihrem Wirken, wie solches vom beschränkenden Stoffe kommt; so müssen sie den wahren Grund für solches Einzelsein unmittelbar von Gott erhalten, der allein ihn in sich enthält. Nach dieser Charaktereigentümlichkeit richtet sich das, was die Throne von den Cherubim und Seraphim erhalten: von jenen die tiefere Kenntnis der allgemeinen Principien in der Leitung des Zeitlichen; von diesen die Kraft, Alles mit Gott als der letzten Vollendung und nicht bloß als des Principis aller Wirklichkeiten zu vereinen.

Soweit die erste Hierarchie.

Wir müssen es deshalb um so mehr für die zweite Hierarchie für selbstverständlich erachten, daß die Eigenheiten der ersten Engelchöre hier, soweit es auf den materiellen Wortlaut ankommt, mehr oder minder wiederkehren. Die erste Hierarchie besitzt eben Alles, was die zweite hat; nur ist die leitende Charaktereigentümlichkeit eine andere und somit finden sich die Charaktereigentümlichkeiten der ersten hier in ganz verschiedener Weise. Wie die ganze Schöpfung gleichsam entwickelt, welche unendliche Vollkommenheiten Gott hat; oder vielmehr wie alles Sein und alle Pracht und aller Glanz, der existiert, nur zeigt, was Gott seiner innersten Natur nach nicht ist; — so etwa, können wir sagen, zeigt in der ausdrücklichsten Weise der zweite Engelchor dem ersten, welche Schätze der Weisheit dieser in seiner Liebe einschließt, da ja solche Weisheit bei ihm, dem zweiten Chore, die tragende, maßgebende Grundlage für alle übrigen Vorzüge bildet und somit mehr gewissermaßen hervorsteht. Der dritte Chor zeigt dem zweiten und ersten und bringt zum merkwürdigsten Ausdruck, welche Schätze der Festigkeit in der Leitung sie einschließen; eben weil er die in den beiden ersten Chören befindlichen maßgebenden Grundeigenschaften nicht hat.

Ähnlich entwickeln die Tiere in ihrer großen Mannigfaltigkeit gemäß ihren Kräften und Fertigkeiten gewissermaßen greifbar vor uns, welche Macht unserer Sinnlichkeit innewohnt und wie erhaben deshalb unsere Vernunft sein muß, deren bloßes Werkzeug diese Sinnlichkeit ist und zwar ein Werkzeug, ohne das sie noch dazu fertig werden kann, dessen sie nur bedarf in diesem gegenwärtigen Zustande der Verbindung mit dem Körper.

Die zweite Hierarchie nun thut vor der ersten in wirksamster Weise dar, welche Güter diese in sich birgt, durch die Thatsache daß sie, die zweite Hierarchie, in keiner Weise unmittelbar von Gott empfängt. Dies fehlt ihr nämlich: das unmittelbare Empfangen der leitenden Gründe für ihre einzelne Thätigkeit, wie auch immer, von Gott. Doch die Darlegung der besonderen Charaktermerkmale für die einzelnen Chöre gehört in die Erklärung der Textabschnitte, folgt also in der nächsten Nummer. Hier beschäftigen uns bloß allgemeine Gesichtspunkte. Zu diesen gehört dann: das Verhältnis zu Gott, welches der Areopagite beinahe bei jedem Chore im besonderen hervorzuheben Sorge trägt.

2. Dem Leser ist es gewiß aufgefallen, wie Dionysius bei allen Gelegenheiten immer das „Gottähnliche“ betont (*θεϊός, θεοειδός* etc.). Wir können unterscheiden, daß er es in dreifacher Weise anwendet. Er giebt zuerst den einzelnen Chöre unterscheidenden Grundeigentümlichkeiten vorzugsweise

diese Bezeichnung. Wir haben ja bereits früher gehört, wie diese Gottähnlichkeit im allgemeinen die unmittelbare Verbindung mit Gott ausdrückt: sei es daß Gott unmittelbar auf den vernünftigen Geist einwirkt und ihm die maßgebende Form des Wirkens einprägt, sei es daß Gott unmittelbar Gegenstand der vernünftigen Thätigkeit ist, sei es daß die Vereinigung mit Ihm als der nächste unmittelbare Zweck des Thätigseins dasteht.

In der ersten Weise nennt Dionysius die Grundeigenheiten oder die Charaktermerkmale der Engelchöre „gottgeformte“. Diese nämlich sind in allen Chören unmittelbar von Gott, wie Er etwa einer jeden Seele unmittelbar die heiligmachende Gnade oder wie Er dem Körper die Seele einprägt. Nach dieser Seite hin also sind alle Engel unmittelbar um Gott. Dies meint jedoch Dionysius nicht, wenn er von der unmittelbar von Gott eingegebenen Thätigkeit der Engel spricht und eine solche als unterscheidendes Merkmal zu eigen giebt der ersten Hierarchie. Wir haben schon sub 1. den Unterschied angedeutet. Die Engelchöre der ersten Hierarchie haben nicht nur diese Grundeigenheiten von Gott unmittelbar in der erwähnten verschiedenen Abstufung in sich eingeprägt erhalten, sondern dieselben sind so in ihnen, daß sie auch für die Thätigkeit selber irgendwie von Gott unmittelbar bestimmt werden: die Throne, daß sie den bestimmenden Grund für das einzeln Gewirkte in sich von Gott her unmittelbar aufnehmen; die Cherubim dazu noch die allgemeinen tieferen Gründe; die Seraphim zugleich die Zweckvollendung, die damit verbunden ist.

Die genannten Eigenheiten selber sind ja nur Kräfte, allgemeine auf die Thätigkeit gerichtete Vermögen etwa. Die Bethätigung nun derselben im einzelnen Falle von seiten Gottes geschieht in der zweiten Hierarchie vermittelt der ersten, in der ersten unmittelbar; während die Eigenheiten selber in allen Chören von Gott unmittelbar gemäß dem Grade der Natur in den einzelnen hergestellt sind.

In der zweiten Weise, insofern also Gott unmittelbarer Gegenstand des Thätigseins der Engelchöre ist, sagt Dionysius oft, „sie richteten sich in übernatürlicher Weise auf Gott (*ὑπερκοσμῶς*).“ Es muß hier daran erinnert werden, wie die höheren Chöre nicht in der Weise die niederen beeinflussen, als ob sie sich selbst als Gegenstand des Schauens oder der Liebe vorstellten; sondern so, daß sie nur immer auf Gott weisen; Gott als Gegenstand aller Ehre vorlegen und zu Gott demnach als zur schließlichen Vollendung führen. Sie sind „Diener Gottes“, aber nicht selber für sich „Herren“. Damit erlebte sich die dritte genannte Weise, nach welcher Dionysius den Engeln es zuschreibt, daß sie sich selber zur vollendeten Gottähnlichkeit aufrichten und die ihnen unterstehenden aufrichten.

3. Daraus erklärt sich eine weitere Rebeweise des Areopagiten. Bei jedem Chore gebraucht er, wenn er dessen Thätigkeiten aufzählt, Eigenschaftswörter, wie „unerhörlich“, „unaufhörlich“. Dies kommt daher, daß eben nur Gottes Kraft in den Engeln wirkt und diese, die Engel, selber nur wirken, insofern Gott sie zum Wirken bestimmt und ihnen so es giebt, daß sie wahrhaft wirken können. Stehen sie weit ab von Gottes Art zu wirken, so zeigt dies nur ihren Mangel, den Mangel in ihrer Natur. Dionysius ist so weit entfernt das Wesen Gottes mit dem der Engel zu identifizieren, daß er im Gegenteil auf jeder Seite es betont, wie kein Engel, auch nicht der erhabenste, kraft seines Wesens wirken kann, wenn Gott nicht seinen Willen und seine Vernunft bethätigt; — so schwach ist nach Dionysius das geschöpfliche Wesen, so stark das Wesen Gottes. Dionysius kennt keinen

eigenen natürlichen Zweck und daneben einen eigenen übernatürlichen. Er kennt die mit wirksamster Entschiedenheit waltende Macht der Gnade, die ein unmittelbarer Ausfluß der Güte Gottes ist, durch die Gott Alles vollendet und deren Wirken Dionysius mit solchen Ausdrücken wie „unerschütterlich“, „unwiderstehlich“ zc. kennzeichnet. Und er kennt eine von Gott geschaffene Natur, die von sich aus fallen, die aber mit Gottes Kraft stehen kann.

Wir weisen endlich darauf hin, wie Dionysius noch aus einem anderen Grunde die Grundeigenheiten der Engelchöre „gottähnlich“, also „von Gott unmittelbar gewirkt“ nennt. In Gottes allwaltender Kraft ruhen eben gerade die Eigenheiten der Dinge; durch welche nämlich die einen das Recht und die Richtschnur für ihr thatsächliches Sein in sich haben in ihrer Weise und die anderen ebenso in ihrer Weise. Eben weil Gott in den Geschöpfen wirkt, hält Er ihr Sein auseinander „unvermischt“, „unverwirrt“, wie Dionysius oft betont. Denn Er allein hat in Sich, in seiner Weisheit den wirksamsten ausreichenden Grund, warum das Eine in seiner Natur so ist und demgemäß wirkt und warum das Andere in seiner Natur anders ist und demgemäß anders wirkt. Eben weil Gott als die alleinwirkende erste Ursache dasteht, sind die Geschöpfe in ihrem Wirken verschieden und hat ein jedes ein gewisses Selbst. Und zwar sind sie in der Weise geschieden, daß ein jedes in ihrem Wirken des anderen einen Halt findet und das Wohl für alle zusammen ein Thätigsein in harmonischer Einheit ist.

Wir werden jetzt sogleich sehen, wie der erste Chor der zweiten Hierarchie gerade dies zum unterscheidenden Merkmale hat, daß er „Herr“ ist, daß er ein „Selbst“ hat. Darin ist er unmittelbar unter Gott, mit dieser Eigenheit nämlich. Aber zugleich ist in dieser Eigenheit nichts enthalten, was Vorbedingung wäre für irgend welche Thätigkeit nach außen hin und somit in sich schließt ein unmittelbares Ausgehen der Bethätigung von seiten Gottes, wie bei der ersten Hierarchie. Es ist mit solchem „Selbst“ weber Liebe gegeben, die von selbst zur Thätigkeit treibt; noch Weisheit, welche die allgemeinen Gründe für das Wirken enthält; noch jene Festigkeit, welche dadurch entsteht daß man den positiven Grund, warum einzelnes Wirkliche so ist wie es ist, in sich hat.

Erklären wir nun den Text.

## Nr. 165.

### Texterklärung.

a) Wir müssen zuerst hinweisen auf den Gegner des heiligen Dionysius, den Simon Magus, den Vater der gnostischen Sekten. Nach diesen bestand ja auch ein Ausgehen von immer schwächeren Wesen aus dem ersten, der „*δυναμὸς ἀνέπατος*“ (vgl. meine Areopagitika, dritter Teil). Aber dies geschah mit naturnotwendiger, innerlicher Gewalt, unbewußt dem ersten Princip, das erst durch dieses Ausgehen von ihm zur eigentlichen Selbstständigkeit, zum Selbstbewußtsein kam und so wirklicher *νοῦς* wurde.

Dementgegen betont Dionysius stets das unmittelbare Eingreifen der Allmacht Gottes. Deshalb sagt er auch hier gleich im Anfange ausdrücklich, diese Substanzen der zweiten Hierarchie „ahmten in ihren Grundeigenheiten nur Gott nach“ (*θεομιμήτους*), sie brächten damit nur das Göttliche möglichst zur Kenntniß (*ἐκγλυψέ*); denn die Namen bezeichneten eben das

„Gottähnliche“ in ihnen (*θεοειδὸς ἰδιότης*). Es hat dies hier noch ein ganz anderes Gewicht wie bei der ersten Hierarchie. Denn bei der zweiten Hierarchie besteht die Gottähnlichkeit, also das unmittelbare Einwirken Gottes, nicht im wirklichen Thätigsein; da vermitteln die Engel der ersten Hierarchie. Bei den Herrschaften, Kräften, Gewalten ist die Gottähnlichkeit nur in der *ιδιότης*, in der Eigenheit, welche der Natur eingepreßt worden. Also ist bei den Engeln der zweiten Hierarchie in ausdrücklicher Weise die Substanz kraft der ihr verliehenen Eigenheit zu einer gottähnlichen gemacht, d. h. fähig, gottähnlich zu werden in der Vollendung.

Nachdem der Areopagite auf dieses unmittelbare Eingreifen der Allmacht in die innerste Substanz und deren unterscheidende Eigenheiten hingewiesen, geht er auf diese Eigenheiten selber ein. Dionysius giebt den innersten Inhalt gleichsam der Charaktereigentümlichkeit der „Herrschaften“, die wahre wesentliche Bedeutung des dominium an. Gregor und Bernardus, welche ebenfalls diesen Engelchor definieren, beschränken sich auf leichter verständliche Äußerungen des wahren Inhalts. Gregor der Große nämlich sagt: „Jene Engelscharen, welche durch hervorragende Macht sich auszeichnen, weil ihnen das Ubrige unterworfen ist, damit es gehorche, nennen wir Herrschaften.“ Und Bernardus: „Herrschaften werden diese Engelscharen darum genannt, weil sie den Herrn Gott Sabaoth schauen, wie Er mit unzerstörbarer Ruhe Alles leitet und scheidet.“ Dionysius aber stellt den vollendeten Charakter der Herrschaft auf. Er beschreibt zuerst die Erhabenheit über die untergebenen, die in nichts Niedrigerem den Grund der Vorschriften rücksichtlich der untergebenen sieht. Und giebt dann die Ursachen von solcher Erhabenheit an: 1. Die natürliche Selbständigkeit, die da fern ist von aller Unähnlichkeit und von keiner fremden höheren Kraft in ihrem Vorgehen gehindert werden kann, und die auch nicht Knecht der Sünde ist; — und 2. der Ueberfluß an allen wahren Gütern, kraft dessen der betreffende nicht auf das Gütliche sieht, was vielmehr nicht ist als ist, sondern immer auf das wahrhaftige Sein selbst. Und weil solche Herrschaft dem Wesen nach nur Gott zukommt, so weist der Areopagite auch ausdrücklich auf die Quelle hin, von welcher „die Herrschaften“ ihre hohe Würde haben: „Sie sehen beständig auf die Urherrschaft und streben danach, ihr ähnlich zu werden.“

Wir sehen daraus die charakteristische Grundeigenheit des Chores der „Herrschaften“. Die ersten Engelchöre beschäftigen sich nicht mit Befehlen und Vorschriften. Sie lieben das, was Gott thut; sie wissen die Geheimnisse seiner Leitung des All; sie haben den besonderen ausreichenden Grund in sich für das Einzelwirkliche, was geschieht. Sie wenden aber ihre Vorträge nicht an auf die äußeren Dinge, obgleich nach dem Gesagten ihnen die Macht dazu nicht fehlt. So giebt es Vertraute des Königs, die wohl seine Absichten und Pläne besser wissen wie die eigentlichen Beamten, die aber nicht nach außen hin die Leitung haben; sie sind dafür zu vertraut mit dem Könige, der kaum ihres Umganges entbehren kann.

Daß nun die Herrschaften die Kraft haben, zu befehlen und die untergebenen zusammenzuhalten; daß ihnen aber keine andere Kreatur übergeordnet ist, sondern sie darin ganz und gar selbständig, sie selbst, sind und keiner sie zu fragen hat, warum so oder warum so; — dies zeichnet sie vor allen anderen Engeln aus, dies haben sie von Gott unmittelbar. Solche Macht zu gebieten aber ist noch nicht das thatsächliche Gebot; wie ein König die königliche Macht behält, wenn er auch nicht thatsächlich gebietet. Darin stehen, wie bereits gesagt, die „Herrschaften“ tiefer wie die Engel der ersten Hierarchie;

sie beginnen die zweite. Sie empfangen Licht, um zu befehlen, nach allen Seiten hin vermittelst der ersten Hierarchie. Es ist dies keine Unterwürfigkeit unter eine fremde Gewalt; denn einzig und allein Gottes Licht und Kraft erhalten sie durch diese Vermittlung. Gott aber ist ihre Vollenbung und kann sonach nur stärken ihre Selbständigkeit. Was ihnen also innewohnt, das zeigt so recht auf die hohen Vorzüge der höheren Hierarchie, nach deren Erleuchtungen sie überallhin, über allen Stoff befehlen; — und was ihnen mangelt, das zeigt auf Gott, der sich durch keinen Mangel hindern läßt, jedem in der entsprechenden Weise zu Hilfe zu kommen und dadurch ihn zu vollenden.

Die „Kräfte“ haben als Charaktereigentümlichkeit, schreibt Dionysius, „eine starke Mannhaftigkeit, die in alle ihre Thätigkeiten überfließt.“ Das will wieder nicht sagen, daß mit solchem Charakter eine Thätigkeit selber bereits gegeben wäre, von welcher der unbedingte Einfluß Gottes in sie bedingt sein würde; sondern daß, wenn sie thätig sind, wenn sie also bethätigt werden, dann diese Thätigkeit kraft der genannten Grundeigenheit eine „mannhafte“ ist. Daß sie aber thätig sind, dies erhalten sie durch Vermittlung der „Herrschaften“, die da vorzuschreiben haben und weiter durch Vermittlung der ersten Dynastie. Die Eigentümlichkeit nur, mannhaft thätig zu sein, ist in dieser Thätigkeit das „Gottähnliche“, also das unmittelbar von Gott Gewirkte. Damit ist jedoch nicht zugleich gesagt, daß sie nicht von sich selbst aus thätig, daß sie etwa nur Werkzeuge sind in der Hand der „Herrschaften“; wie die Kraft dem zu Gebote steht, der sie anzuwenden versteht. Die „Kräfte“ sind ebenfalls selbständig; aber dies ist nicht ihre Grundeigenheit. Ihre „Kraft“ geht mit Bezug darauf dahin, daß sie es von Gott haben, stets mit Mannhaftigkeit gern zu gehorchen den Befehlen der Herrschaften, weil sie in diesen Befehlen Gottes Stimme vernehmen; ist es ja von seiten Gottes her die Eigentümlichkeit der „Herrschaften“, daß sie befehlen und sie befehlen nach dem, was Gott den ersten Engeln hören geoffenbart.

Eine Frage könnte aufgeworfen werden über den Charakter des Engelchores der „Kräfte“, wenn die Ausprüche der heiligen Bernardus und Gregors des Großen erwogen werden. Diese gehen (l. c.) dahin, daß die Kräfte so recht eigentlich es zur Aufgabe hätten, Zeichen und Wunder zu wirken, wozu Bernardus noch hinzufügt, sie schauten die Seinsgründe der Dinge in Gott. Wer aber genauer zusieht und einen tieferen Vergleich anstellt mit dem vom heiligen Dionysius Gesagten, der findet, daß diese beiden, wie dies bei den „Herrschaften“ ebenso der Fall war, nur die Worte des Areopagiten verständnisvoller für alle ausgedrückt haben; sie nehmen eine in die Augen fallende Wirkung der „Kräfte“ und verdeutlichen damit das innerliche Charaktermerkmal, welches Dionysius giebt.

„Kraft“ nämlich nimmt hier Dionysius für die höchste Äußerung einer Kraft, insoweit der „Kraft“ selber es in der Weise eines festen Zustandes innewohnt, das Höchste leisten zu können. Danach bezeichnet man ja überhaupt eine jede beliebige Kraft: nach dem Äußersten nämlich, was sie leisten kann. Man spricht z. B. von einer Zehn-Pferdekraft, obgleich sie auch das leistet, was sieben, acht, neun Pferde leisten. Aber daß sie leistet, was zehn Pferde leisten, das ist das Äußerste, wohin sie sich erstreckt; dadurch unterscheidet sie sich von anderen. In dieser Weise sind die „Kräfte“ des fünften Engelchores die Ursache dafür, daß ein geschöpfliches Vermögen das Höchste leistet, was ihm seiner Natur nach zugemutet werden kann. Im Lateinischen

ist der Ausdruck für die Engel des fünften Engelchores gleichbedeutend mit „Tugend“: *virtutes* heißt da dieser Chor. Nun „Tugend“ wird eben definiert als das *ultimum potentiae*. Das betreffende Vermögen bleibt immerdar im Zustande des Vermögens. Es ist mit dem Besitze einer Tugend nicht von vornherein deren Akt, die Thätigkeit gemäß derselben gegeben; im Gegentheil kann, wer die Tugend der Mäßigkeit hat, auch einmal unmäßig sein. Aber weiter kann das Vermögen nicht, als daß es durch die Tugend gefestigt und geeignet gemacht werde, schnell und leicht den Tugendakt zu setzen, daß es in nächster Beziehung stehe zum Akte.

Nun besteht das Äußerste, wozu eine Naturkraft erhoben werden kann im Bereiche des Vermögens darin, daß sie unter der Allmacht Gottes unmittelbar thätig sei; daß die Sonne z. B. unter dem unmittelbaren Einflusse der Allgewalt stille stehen kann. Und auch wenn wir die Tugenden der Seele nehmen, so ist die wahre Tugend da ebenfalls unter dem unmittelbar bestimmenden Einflusse der Gnade. Fügt also der Areopagite bei den Bestimmungen der Charaktermerkmale der „Kräfte“ immer hinzu Worte wie *ἀκατάσχετον, θεοειδείς ἐνεργείας, ἀρρηκτῶς ἀφορώσαν εἰς τὴν ὑπερωσίον καὶ δυναμοποιῶν δύναμιν*, so thut er damit nichts Anderes als den Grund angeben, warum zumal die „Kräfte“ unter dem Befehle der „Herrschaften“ Zeichen und Wunder wirken und die Seinsgründe in Gott für diese ihre „gottähnliche“ Thätigkeit schauen.

Wir müssen uns durchaus losmachen von der Annahme eines sogenannten natürlichen Zweckes und neben demselben eines übernatürlichen: einer „Natur“ und einer „Übernatur“. Alles im Ratsschlusse Gottes ist organisch geordnet. Nicht nimmt Gott heute zurück was er gestern gemacht, um es anders zu machen. Die Zeichen und Wunder, ebenso wie die Tugenden unter dem unmittelbar bestimmenden Einflusse der Gnade, treten ein in den geregelten Gang der Vorsehung, soweit dieser in der unmittelbaren Gewalt, in der Weisheit Gottes allein ist und nicht den natürlichen Ursachen mitgeteilt. „Natürlich“ ist etwas, wie in dieser ganzen Abhandlung von den verschiedensten Seiten her durchgeführt worden, insoweit es in sich noch weiter für einen anderen Zweck bestimmbar ist; denn Natur heißt im Geschöpfe nichts Anderes als Vermögen, Möglichsein. Von Natur giebt es gute Werke, insoweit sie den Charakter der weiteren Fähigkeit tragen, von einem höheren Endzwecke her bestimmt zu werden; die Natur hat in ihrem ganzen Bereiche nicht in sich ihre Endbestimmung. Insoweit also eine Wirkung so von einer natürlichen Ursache ausgeht, daß diese Ursache wieder der Bestimmung von seiten einer anderen, die wieder einen eigenen Zweck hat, unterliegt, ist diese Wirkung eine natürliche.

Nun sagt Augustin (de Gen. ad litt. lib. 7.): „Gott hat so die natürlichen Ursachen mit den geeigneten Wirkungen in seiner Weisheit verbunden, daß er Sich selbst und seiner Macht einige Wirkungen vorbehalten hat; und diese nennen wir Wunder.“ Da ist nichts beim Wunder gegen die Natur, es besteht kein Aufheben natürlicher Verbindungen; vielmehr ist es der Natur einer jeden geschöpflichen Ursache gemäß, daß sie weiter bestimmt werden kann von einer anderen. Wenn also es Wirkungen giebt, die ohne weiteres von der höchsten Ursache ausgehen, welche außerhalb aller Natur in sich selber der letztbestimmende Endzweck ist, so ist dies zwar übernatürlich; aber fern davon etwas der Natur Feindliches, Fremdes zu sein, vollendet es vielmehr die natürlichen Ursachen dadurch daß dem Bestimmbarsein, was der natürlichen Ursache innewohnt, die endgültige Bestimmung wird.

Den Kräften also kommt es speciell zu, die natürlichen Vermögen unter der göttlichen Allgewalt so zu leiten, daß sie das Höchste leisten, was ihnen überhaupt möglich ist; nämlich was unmittelbar dem Endzwecke des All dient. Deshalb nennt Dionysius gerade ihre Thätigkeit „gottähnlich“ und „unverrückbar“, weil das von denselben unter Gottes bestimmender Gewalt Gewirkte unwandelbar zum letzten Endzwecke Beziehung hat und nicht mehr einer Ursache untersteht, die dieses Gewirkte zu einem weiteren Zwecke hin bezieht.

Über die Gewalten als den sechsten Engelchor sagt Gregor der Große, „es seien Engelscharen, die dies in hervorragenderer Weise empfangen haben wie die anderen, daß sie das Feindliche, was von den Dämonen kommt, abwehren, damit diese nicht allzusehr die Herzen der Menschen versuchen.“ Ähnlich drückt sich Bernardus aus. Dionysius spricht auch hier wieder den eigentlichen inneren Grund dieser mehr äußerlichen Merkmale aus. Er nennt an erster Stelle als ihre Charaktereigentümlichkeit „die Ordnung, gemäß der sie in geregelter Weise den Einfluß von oben empfangen.“ In diesem Sinne streben sie nach der Gottheit. Dies entspricht den Worten Pauli (Röm. 13.): „Die Gewalten, welche bestehen, sind von Gott geordnet,“ wo also Paulus ebenfalls den Gewalten die Ordnung entsprechen läßt. Dabei ist aber selbstverständlich, daß die erste ihrer Aufgaben ist, das dieser Ordnung Schädliche zurückzuweisen, weshalb ja Paulus auch unmittelbar darauf hinzufügt: „Wer der Gewalt widersteht, der widersteht der Ordnung, die von Gott kommt.“

Mit Rücksicht auf die „Kräfte“ also mangelt den „Gewalten“ das Hervorragendste, das Äußerste in den Naturgewalten, die sie leiten. Diese Naturgewalten, insofern sie unter dem sechsten Engelchore stehen, sind nicht bis zu dem Punkte in sich vollendet, daß sie durch einen bleibenden Zustand wie etwa durch die Tugend zum Guten hin gerichtet sind, um es schnell, mit Leichtigkeit zu thun; oder daß sie, unmittelbar unter der göttlichen Allmacht gestärkt, das Höchste leisten, was eine Naturgewalt leisten kann. Sie sind mit Rücksicht auf die „Engelgewalten“ durchaus indifferent, freilich von sich aus immer auf das Gute im allgemeinen gehend, aber für die einzelne Thätigkeit keine bestimmte Beziehung zum Guten in sich bergend. Deshalb sagt hier Dionysius: *Τὸ τεταγμένον τῆς ὑπερχοσμίου καὶ νοεῶς ἐφουσιότητος*, in ihrem Vermögen seien sie geordnet.

b) Im zweiten Absätze dieses Kapitels zeigt Dionysius das Gesagte an Beispielen aus der Schrift. Er scheidet voraus ein Princip, welches er wie als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen ganz allgemein aufstellt; und er schließt mit einem Princip, das eine Anwendung auf uns, resp. auf die Hierarchie unter den Menschen enthält. Über beide einige Worte.

Das erstgenannte formuliert sozusagen das, was wir in der vorigen Nummer auseinandersetzen. Die „Urvollendung, die von fern her sich ausbreitet, wird immer dunkler und schwächer, je mehr sie vorschreitet zu den niederen Wesen.“ Der Mangel an der charakteristischen Eigentümlichkeit des vorhergehenden höheren Chores ist ja gewissermaßen die maßgebend bestimmende Form im folgenden Chöre. In allen den Chören aber scheint durch in klarer bestimmter Weise die Urvollendung, nämlich das göttliche Licht; wenn auch heller in den ersten, schwächer in den letzten.

Die „Herrschaften“, um von der zweiten Hierarchie zu sprechen, sehen die Grundeigenheit in den Kräften, die in ihnen selbst bloß dem Vermögen nach besteht, als eine thatsächliche, „gottähnliche“, also von Gott unmittelbar gewirkte;

und erblicken so gleichsam das, was bloß Vermögen in ihnen ist, hypostatisiert im unmittelbar folgenden Chore. In dieser Weise erblicken wir was in uns bloß Vermögen ist, nämlich das Sinnenleben, fürsichbestehend in den Tieren. Die „Kräfte“ aber erblicken sich, indem sie den „Herrschaften“ gehorchen, als unter der hellleuchtenden Bestimmung des göttlichen Lichtes; denn darin sind eben die „Herrschaften“ gottähnlich, daß sie das Urbild, die Allgewalt, schauen lassen, insoweit diese dem All gebietet.

Gott scheint sonach immer durch in allen heiligen Chören der Geister. Danach richtet sich auch das Wirken der zweiten Hierarchie, soweit solches in der sichtbaren Welt erscheint. Auch sie wirken nicht unmittelbar auf das Einzelne als solches ein; und darin sind sie der ersten Hierarchie gleich. Aber sie sind auch nicht in ihrem Wirken unmittelbar auf die von der Urkraft allein gewirkten, an sich allgemeinen Substanz gerichtet, indem sie etwa wie die erste Hierarchie die allgemeinen Grundbeziehungen zum Einzelfein verursachten; und darin sind sie ähnlich der dritten Hierarchie. Ihr Wirken richtet sich wie auf seinen Gegenstand auf die Vermögen in den Dingen, durch welche jedes Ding in positiver Weise zu einem ganz bestimmten Bereiche anderer einzelner Dinge in Beziehung tritt; wie z. B. durch das Nährvermögen die Pflanze mit den verschiedenen Nährgegenständen; durch das Sehvermögen das sinnbegabte Wesen mit den Farben zc. Diese Vermögen sind nicht gleichbedeutend mit der Substanz; sie sind ebenso nicht Thätigkeit. Aber sie machen den Einfluß der äußeren Gegenstände zu eigen den betreffenden Substanzen; das Sehvermögen giebt zu eigen z. B. dem sinnbegabten Wesen die Gewalt über die betreffende Farbe; das Nährvermögen giebt Gewalt über den Nährgegenstand und macht, daß dieser dem Besten der entsprechenden Substanz der Pflanze dient.

Mit Bezug darauf bewirken die „Herrschaften“, daß das betreffende Wesen kraft seiner Vermögen selbständig verfügt über das eintretende Äußere; — die „Kräfte“, daß auf Grund dieser Vermögen das betreffende Wesen unter dem direkten Einflusse der Allmacht steht; — die „Gewalten“, daß die Vermögen mit ihrer Beziehung zu den nächsten Gegenständen zur Thätigkeit überhaupt geeignet sind.

Über das zweite eben bezeichnete Princip in der folgenden Nummer.

## Nr. 166.

### Anwendung auf die Moralsünde. Maria.

„Vervielfacht ist worden über mir die Bosheit der hochmütigen: ich aber will in meinem ganzen Herzen nach Deinen Geboten forschen. Zusammengezogen hat sich wie Milch ihr Herz: ich aber habe betrachtet Dein Gesetz. Gut ist es mir, daß Du mich gedemütigt hast: damit ich lerne Deine Rechtfertigungen. Ein Gut ist mir das Gesetz Deines Mundes: tausendfach wertvoller wie Gold und Silber“ (Ps. 118.).

Das ist die Lehre, welche der Psalmist vom Herrn erfleht hat, daß sie ihm auf Grund seiner Güte mitgeteilt werde. „Gut bist Du: lehre mich Deine Rechtfertigungen.“ Diese Lehre führt durch alle Gefahren und Kämpfe zu der Überzeugung: „Ein Gut ist Dein Gesetz: tausendfach wertvoller wie Gold und Silber.“ Wie in den ersten vorhergehenden vier

Verfen die heilsame Zucht und Verbemühtigung dazu geführt hatte, daß der Pfalmist die Güte des Herrn anstaunte und sich sehnte nach dem Offenbarwerden seines Gesetzes; so führt hier der Kampf und die Mühe, welche das Gesetz begleiten, zur Bewunderung und Wertschätzung dieses Gesetzes.

Der Areopagite hatte am Ende des achten Kapitels den Inhalt des göttlichen Gesetzes zusammengefaßt in den Worten: „Unsere Hierarchie ist gehalten, die gottähnliche Verbindung unter den Chören der Engel und also die die ordnende Weisheit Gottes ausprägende Stufenfolge in den Engelhierarchien wiederzuerzeugen, soweit es möglich ist, damit sie wie im Bilde besitze die Harmonie der Engel; sie soll durch die Engelhierarchie geformt werden und durch sie sich erheben bis zur überwesentlichen Urquelle der heiligen Rangordnung.“

Der Areopagite macht keine Betrachtungen über eine uns ganz und gar fremde Welt. Seine Erörterungen sollen nicht unfruchtbare Wahrheiten zum Gegenstande haben. Er weist bei den verschiedenen Gelegenheiten in verschiedenster Weise immer hin auf die enge Verbindung der Engelwelt mit der Hierarchie unter den Menschen. Bald kommt er auf Jesum zurück als den ewigen Hohenpriester, den Eckstein aller priesterlichen Ordnung, das heißt aller Zurückführung des Seins zur Zweckvollendung in Gott. Bald preist er die Güte Gottes, die durch die Engel sich uns offenbart. Bald stellt er wie hier die heilige Ordnung unter den Engeln hin als Modell unserer eigenen Heilsordnung. Nur fügt er hier noch etwas hinzu, was für uns von größter Wichtigkeit ist: Unsere heilige Heilsordnung soll durch die Engelhierarchie in wirksamer Weise gemäß der Gottähnlichkeit geformt werden. Hiermit zeigt der Areopagite auf die erste Quelle der Sünde in uns selber.

Die Sünde ist eine Verkehrung der von Gott gesetzten Ordnung. Es ist ein tiefes Wort des heiligen Augustin im tract. 83. in Joan., jenes, das er da über die Selbstliebe spricht: „Wo die Liebe des Nächsten ist, da ist notwendig auch die Liebe Gottes. Denn wer Gott nicht liebt, wie kann der seinen Nächsten lieben wie sich selbst, da er doch sich selbst nicht liebt? Er ist nämlich gottlos und ungerecht, da geschrieben steht: Wer da liebt die Ruchlosigkeit oder Ungerechtigkeit, der haßt seine Seele.“

Nicht umsonst wiederholt der Areopagite so oft, wie die höheren Engel auf die niederen nicht um eines anderen Zweckes willen einwirken, als um diese zur Gottähnlichkeit zu führen. Nicht umsonst betont er, daß die „Herrschaften“ nach der Ähnlichkeit streben mit der Urherrschaft, mit dem Quell aller Herrschaft; daß die „Kräfte“ in sich wiedererzeugen wollen die „Kraft“ dem Wesen nach, die da Quelle aller Kraft ist; daß die „Gewalten“ sich nach der Urgewalt, welche die wirkende Ursache ist von aller Gewalt. Das Geschöpf hat in Gott ein reineres, reicheres, selbständigeres Selbst wie in sich. Indem es auf Gott sieht und zu Gott sich hinbezieht, strebt es nur immer nach der Vollenendung des eigenen Seins in Gott. In Gott ruht die wirkende Ursache, ruht das Modell und Muster, ruht der schlechliche Zweck eines jeden Geschöpfes, und in höherem Grade, mehr eigentümlicher Weise, jenes Geschöpfes, welches das Bild Gottes kraft seiner Vernunft in sich trägt. In dem Grade also daß jemand Gott liebt, liebt er sich selbst, liebt er seine eigene Vollenendung, seine eigene Selbständigkeit. Sich selbst wahrhaft lieben fällt zusammen mit dem Lieben Gottes. Von sich selbst abfallen ist dasselbe wie von Gott abfallen.

Es ist dies leicht verständlich. Wie aber verhält es sich damit, daß

jemand gerade ungerecht wird, wenn er nicht sich selbst, seine eigene Seele liebt? Darf nicht jeder sich selbst lieben wie er will; nach seiner Weise? Warum soll er gerade „rechtlos“ oder „ruchlos“ sein, iniquus, wenn er sich nicht in der von Gott geregelten Weise liebt?

Der Weg von dem unvollendeten Selbst, das aus Gottes schöpferischer Hand hervorgeht, bis zum vollendeten Selbst in Gott, ist vorgezeichnet durch die ewige Weisheit. Uns selbst in Gott finden heißt uns in der Ordnung der höchsten Weisheit finden, uns so finden, wie dies in Gott selber von Ewigkeit festgesetzt ist. Deshalb spricht der Areopagite so häufig davon, wie die verschiedenen Engelchöre nur dazu da sind, um Gott offenbar, um seine Güte und das Gesetz seiner Weisheit bekannt zu machen. Und die Engel wieder leiten die sichtbare Welt, um das ihnen von Gott verliehene Gute gesetzmäßig in heiliger Ordnung zu offenbaren.

Nun erinnern wir uns wohl, wie Thomas gemäß dem Areopagiten lehrt, daß die Sünde nicht sei ein Gegensatz zu Gott selber, sondern ein Gegensatz zu einem von Gott geschaffenen Gute. Für die Wesensgüte, für die ganz und gar reine Güte also, giebt es keinen Gegensatz; denn es giebt da keine gemeinsame Grundlage, wie der Gegensatz zwischen schwarz und weiß nur besteht weil die Grundlage da, die Farbe, gemeinschaftlich ist. Die Sünde sonach, die zugleich Haß, d. h. Gegensatz ist zur eigenen Vollendung, kann nur darin ihren Quell haben, daß das vernünftige Wesen nicht nach dem von Gott in den Kreaturen geoffenbarten Gesetze sein eigenes Beste will; daß es sich im Gegensatze findet zu dem in die Geschöpfe niedergelegten Guten.

„Sein wollen wie Gott“, so ist in der Schrift selber die Sünde definiert. Das will sagen, „sich selber eine Ordnung machen, sich selber ein Gesetz, einen Weg zur schließlichen Vollendung herstellen wollen,“ anstatt mit dem Psalmisten zu sagen: „Du mache mir einen Weg, mein Gott; und ich will nach demselben fortwährend forschen.“ Wie ist nun der Weg, den Gott gemacht hat? Wir haben denselben in der ersten Nummer dieses Kapitels dargestellt. In der Reihenfolge der Geschöpfe ist immer ein Mangel für die niedrigere Gattung maßgebend mit Rücksicht auf die nächst höhere. Die „Throne“ haben einen Mangel im Verhältnisse zu den Cherubim als die maßgebende Eigentümlichkeit; daselbe findet statt bei den Cherubim mit Rücksicht auf die Seraphim; und die Seraphim fühlen erst recht den Mangel, der allem Geschöpflichen anhaftet im Verhältnisse zur Seinsfülle, von der sie unvermittelt empfangen.

Gerade diesen Mangel nun in sich, der im Gegensatze steht zu dem entsprechenden Vorzuge auf der höheren Stufe, also zu diesem geschaffenen Gute, will der Sünder nicht; und er will damit nicht die Ordnung Gottes. Der Mangel aber existiert. Und er existiert auf Grund der Güte Gottes, der durch denselben die Kreatur dazu hinführen will, nur auf Ihn zu schauen, in Ihm Abhilfe für diesen Mangel zu erblicken; der also nur wieder aus Güte und Barmherzigkeit einen solchen Mangel zuläßt, damit Er, der Ewige, in Allem als die wahre Vollendung gesucht werde. Der Sünder jedoch schaut nicht auf Gott, um dem Mangel abzuhelfen, sondern will durch die in ihm selber ruhende Kraft sich über sich erheben.

Das ist der innerste Widerspruch in der Sünde. Der Sünder will nicht das, was allein ihn stark machen kann; und er will zugleich das, was höher ist als alle seine Kräfte. Stark machen kann ihn nur das Stehenbleiben in seiner Ordnung; und er glaubt sich stark genug, über seine Ord-

nung hinaus einen Vorzug zu wollen. Worin besteht die Ordnungskufe, welche der Mensch einnimmt? Er soll erkennen vermittelt der Sinne; die Wesenheit, wie sie im Stoffe Richtschnur des Seins ist, soll der Gegenstand seines Erkennens sein und die nächste unmittelbare Richtschnur für seine endgültige Heiligung. Es mangelt ihm das rein geistige Schauen, wie es der Engel hat.

Was liegt demnach aller Sünde im Menschen zu Grunde? Er will nicht dem sichtbaren Vorgesetzten sich unterwerfen. Die Kirchengesetze z. B., wie sie also von der sichtbaren Gewalt kommen, werden am leichtesten übertreten. „Sie verpflichten nicht, wenn mit ihnen eine etwas unbequeme Last verbunden erscheint“ (non obligant cum magno incommodo). Den weltlichen Gesetzen gegenüber, die also von der sichtbaren Gewalt herkommen, findet man allerhand Vorwände, um sich deren Befolgung im Gewissen zu entziehen. Bald sind sie nicht genügend promulgirt; bald müssen sie im „gütigen“ Sinne erklärt werden, wenn dies auch ganz dem Wortlaute entgegen ist; bald hat der usus sie abrogirt.

Der Mensch will wohl einen Glauben; aber nicht einen solchen, der in bestimmt formulierten, dem Ohre gepredigten Dogmen hervortritt. Er will eine Kirche; aber eine unsichtbare. Er will einen Gott; aber der nur im Gedanken existirt. Er will Demut; aber keine Demütigung vor anderen. Er will Freigebigkeit; aber daß er damit kein wirkliches Geld auszugeben hat. Er will Abtötung; die aber seinen Gaumen frei walten läßt.

Die Philosophie dient häufig diesem Grundzuge aller Sünde im Menschen, indem sie einen Gott aufstellt, der nur in abstracto besteht und dessen Einwirken sich vielmehr nach dem geschöpflichen Willen richtet als daß dadurch dieser geregelt würde. Die Theologie stützt diesen Grundzug oft genug, indem sie dazu benützt wird, um zu zeigen wie die Gnade in Christo nicht die sichtbare Natur in deren wahrhaftigen Wirklichkeit durchdrungen und in den Sacramenten zum Werkzeuge der Heiligung, d. h. unserer eigenen Vollendung gemacht hat, sondern wie das Sichtbare nur moralisch, d. h. nur wie es ihm beliebt, der Heiligung dient. Die Moralkissenschaft vermehrt nicht selten den Drang des Grundzuges der Sünde im Menschen, indem sie ihre Stärke sucht in unverständlichen Principien, und die Regelung der wahren Tugendakte, zumal der äußeren, nur im allgemeinen und oft genug gar nicht giebt.

Sowie der letzte Zweck und damit die schließliche Vollendung des Menschen „die Herrlichkeit des Fleisches“ ist (omnis caro videbit salutare Dei); — so ist der Grundzug der Sünde, die Abwendung also von diesem Zwecke, die Zurückweisung der Ordnung, wonach gerade der Sinn im Menschen der vernünftigen Ordnung unterworfen ist. Und worin besteht die nächste Folge davon, daß der Mensch gerade den Mangel an rein geistigem Schauen in der Sünde nicht will: einen Mangel mit Rücksicht auf die Engel, einen Vorzug mit Rücksicht auf die sichtbare Welt zu deren unmittelbarster Leitung er gerade deshalb berufen ist?

Bemerken wir einen Ausdruck des Areopagiten, der oft wiederkehrt, den er aber hier bei den „Herrschaften“, in einer hervorragenden Weise anwendet: „Der Name der Herrschaften brüct aus,“ so sind seine Worte... „ein Herrschen, welches überragt alle tyrannische Unähnlichkeit“ (πάσης μειωτικῆς δουλοποιίας ὑπεραιμένην). Der Sünder will in seiner Thätigkeit nicht sich den Mangel frei eingestehen, der dem Vorzuge einer höher stehenden Kreatur entgegengesetzt ist; — und er verliert dabei den ihm

eigenen Vorzug mit Rücksicht auf die tiefer stehenden Kreaturen. Er wird sich selber unähnlich, seiner eigenen Vollendung entfremdet, er wird Knecht des Niedrigeren, weil er nicht frei selbständig sein wollte auf der ihm von Gott angewiesenen Stufe. „Der Mensch ist geworden wie das unvernünftige Vieh und ähnlich ward er ihm,“ sagt die Schrift.

Welche Verlehrtheit! Man hat Angst vor der Gnade Gottes, daß sie nicht etwa der Freiheit Schaden bringe; und dabei öffnet man alle Thore der Seele, daß nur die sichtbare Welt hineinströme und tyrannisch die Seele sich unterwerfe. Nein; Gott ist das Heim des Geschöpfes, zumal des vernünftigen. In Gott ist das Urbild von jedem Sein. In Gott ist die Vollendung und zwar die jedem einzelnen Wesen, jedem einzelnen Akte eigene Vollendung. Gott kann durch sein Einwirken nichts Sich selber entfremden. Aber durch die Sünde, durch die der Mensch wie Gott sein und sich selber die zweckgemäße Ordnung vorschreiben will, verliert der Mensch die ihm, seiner Gattung, eigene Ehre und anstatt Engel zu werden, wird er Knecht unter der Tyrannei der Sinne; er steigt herab.

Was hier vom Menschen gesagt worden, das gilt von allen Engeln eben so. Die Sünde bemächtigte sich der erhabenen Engel, als sie etwas Höheres durch ihre Kraft sehen wollten, als in derselben enthalten war; als der Seraph (wenn ein Seraph gefallen ist) sein wollte wie der „Menschensohn“ und deshalb die ihn vor allen Engeln auszeichnende Liebe verlor; als der Cherub sein wollte liebentflammt von Gott selber wie der Seraph und deshalb die Ehre verlor, daß ihm die Geheimnisse der heiligen Weisheit von Gott unmittelbar mitgeteilt würden; als jeder Engel den Vorzug des über ihm stehenden begehrte und dabei die Ehre verlor rücksichtlich des tiefer befindlichen; als alle diese unglückseligen Engel begehrten, den Menschen zu leiten wie Gott dies thut, der in den menschlichen Willen hinein bestimmend wirkt, und dabei alle selbständige Leitung der sichtbaren Welt verloren und nun unter den guten Engeln und den heiligen Gottes Knechtsdienste thun müssen; nicht freie Herren sind sie gegenüber den bösen Menschen, sondern wie Dionysius hier sagt, „Tyrannen“, unähnlich ihrer eigenen Freiheit, unähnlich der menschlichen Freiheit, weil sie unähnlich geworden sind der von Gott ausströmenden Freiheit.

Von ihnen sagt der Psalmist hier: „Vielsältig ist geworden über mir die Bosheit der stolzen.“ Wie diese stolzen gestraft worden sind in Maria! Sie, eine schwache Jungfrau, ein sterbliches Geschöpf, ermangelnd in ihrer Natur aller Vorzüge, die zur Grundlage dienen einem gottähnlichen Wirken; sie, die gerade kraft ihrer Empfängnis von Adam her zu Sünde und Tod bestimmt war, d. h. zu Knechtschaft und ewiger Verdammnis; — sie steigt auf über alle bösen und guten Engel, über alle Gewalten, Kräfte, Herrschaften, Throne, Cherubim und Seraphim, um Alles wie eine freie Königin zu beherrschen! Warum?

Sie allein konnte sagen: „Ich aber werde forschen nach Deinen Geboten in meinem ganzen Herzen.“ Aller Mangel diente in Maria dazu, um ihr Herz emporzutragen, daß es allein in Gott die Richtschnur für jegliche Thätigkeit suche. Gerade die Gnade der undeflechten Empfängnis hat dieses Herz weit gemacht, daß nichts Kreatürliches jemals darin den geringsten Platz von sich aus beanspruchen durfte, ohne von Gott geweiht und durchdrungen zu sein. Mit einem in solcher Weise ganzen Herzen hat kein Cherub, kein Seraph jemals sich zu Gott gewendet. Denn sie brauchten ihren natürlichen Mangel nicht zu hassen, um Gott zu lieben. Marias

Gnadekraft aber verlieh ihr zuerst, daß sie haßte das Verderben der Natur, soweit es mit der Sünde zusammenhing; daß sie haßte die Verwüstung, welche die Entfernung von Gott verbreitet hatte; daß sie wie aus tatsächlicher Erfahrung in ihr selbst haßte Alles, was nicht von Gott kam, und einzig in Ihm seinen Grund und seine Kraft suchte.

„In unserem ganzen Herzen“ müssen wir forschen nach den Geboten Gottes. Das werden wir thun, wenn das Herz Marias unser Herz wird, wenn wir uns bergen in diesem unbesleckten Herzen. So gut Gott ist, so verderblich ist die Sünde; denn sie beraubt uns des Besitzes Gottes. Gott macht reich, Gott macht frei, Gott macht selbständig, macht aus uns Herrscher. Wir sehen das an Maria, die im ganzen Herzen Gottes Gebote erforschte, weil ihr ganzes Herz voll der Gnade war. Die Sünde macht arm, sie erniedrigt bis zum Sklaven, verurteilt zur Dohnmacht, stürzt herunter aus aller Oberherrlichkeit; denn sie reißt aus dem Herzen die Gnade. Enge wird das Herz anstatt offen für den Einfluß von oben; hart wird es anstatt weich für fremdes Elend; kalt wird es anstatt warm, um mitzuteilen von seinem Überflusse, um zu zerfließen in Liebe für die anderen. Deshalb fügt der Psalmist hinzu und jagt sich selbst damit einen heilsamen Schrecken ein, denn nichts ist so verachtenswert wie solch' enges, kaltes, hartes Herz:

„Zusammengezogen hat sich wie Milch ihr Herz: ich aber habe Dein Gesetz betrachtet.“ Wie der Psalmist es erprobt haben muß, daß es heilsam sei, nur immer auf das Gesetz Gottes zu schauen, nach der Offenbarung des göttlichen Gesetzes sich zu sehnen, mag diese Offenbarung durch die Natur oder durch Menschen geschehen; — wie er es erprobt haben muß, daß es heilsam sei, das Gesetz Gottes immer von neuem aufmerksam zu durchforschen, es gleichsam nach allen Seiten zu wenden, wie der gaumenlustige es mit einer wohlschmeckenden Speise macht, um ja nichts vom Wohlgeschmacke zu verlieren; — welcher Segen muß für den heiligen Propheten aus der Betrachtung des göttlichen Gesetzes geflossen sein, daß er nun froh aufjubelt, selbst in seiner Schwäche, selbst in der Arbeit seiner Buße, selbst mitten unter den Trübsalen und Prüfungen, die Gott ihm gesandt!:

„Ein Gut ist es mir, weil Du mich gedemütigt hast: damit ich lerne Deine Rechtfertigungen. Ein Gut ist mir das Gesetz Deines Mundes: tausendfach wertvoller wie Gold und Silber.“

Durch die Engel wird uns dieses heilige Gesetz: durch die Engel, die in der sichtbaren Natur walten und deren Entwicklung nach der Weisheit Gottes leiten; durch die Engel, die in uns unserem Geiste helfen, daß die sinnlichen Einbrüche nicht überwiegen; durch die Engel, die zu Gott vor seinem Antlitze für uns stehen, damit Gnade uns werde anstatt Strafe, Barmherzigkeit anstatt Gerechtigkeit. Sehen wir weiter, wie das heilige Gesetz Gottes in den Engelhierarchien waltet; damit wir uns selber, gemäß der Mahnung des großen Areopagiten, danach formen.

## Neuntes Kapitel.

### Die Fürstentümer, Erzengel und Engel.

Nr. 167.

Text.

a) Nun bleibt unserer heiligen Betrachtung noch übrig als letzter Gegenstand unter den Engelhierarchien jene Hierarchie, welche alle Rangordnung der Engel abschließt und die da geschmückt ist von den Fürstentümern, Erzengeln und Engeln.

Zuvörderst also müssen wir erläutern, was denn deren Namen bezeichnen. Und zwar drückt der Name der Fürstentümer aus, daß sie in gottähnlicher Weise und in Verbindung mit der heiligen Ordnung, begabt mit den dazu gehörigen und Führerschaft verleihenden Kräften, die ersten zu sein und zu führen haben; daß sie einerseits zu dem Urfang, von dem alle Führung ausgeht, sich ganz und gar wenden und andererseits sich an die Spitze stellen, um andere zum Urfang zu geleiten; und endlich daß sie nach Möglichkeit das Bild des Urfanges, der Allem den Beginn giebt, in sich ausprägen und offenbar machen die vom Urfang stammende, Alles begründende Ordnung durch die wohlgeordnete Schönheit ihrer führenden Kräfte.

b) Der Chor der heiligen Erzengel nun steht auf der nämlichen hierarchischen Stufe wie derjenige der Fürstentümer. Denn es umgreift sie eine einige und nämliche Rangordnung. Da aber keine Hierarchie besteht, die nicht höhere, mittlere und am tiefsten stehende Vernunftkräfte hat, so begreift der heilige Chor der Erzengel in sich als mittlerer sowohl etwas vom Chore der Fürstentümer wie auch etwas vom Chore der Engel. Denn er hat etwas gemein mit den Fürstentümern und etwas mit den Engeln.

Mit den überaus heiligen Fürstentümern hat der Erzengelchor gemein, daß er zu dem über alle geschöpflichen Wesenheiten durch sein Wesen erhabenen Urfang hingewendet ist, so daß er führen kann; daß er danach Gottes Bild in sich ausprägt, soweit es gestattet ist; und daß er gemäß wohlgeordneter, glänzender, unsichtbarer Führung die Engel eint. Dagegen hat mit den Engeln der Erzengelchor gemein, daß er ebenfalls ein Befehl und Führung empfangender und danach ein untergebener Chor ist, daß er die Erleuchtungen in einer der hierarchischen Ordnung entsprechenden Weise vermittelt der vorstehenden Chöre in sich aufnimmt, dieselben gottähnlich den Engeln ankündigt und durch diese uns; je nachdem nämlich ein jeder, der solcher Offenbarungen gewürdigt wird, Fähigkeit dazu in sich enthält.

Denn die Engel selber, wie wir bereits gesagt haben, schließen ergänzend ab alle Chöre der himmlischen Vernunftkräfte gemäß dem daß sie, als die letzten unter den himmlischen Substanzen, die Charaktereigentlichkeit von Engeln besitzen. Sie werden deshalb in eigenster Weise von uns

einfach „Engel“ genannt, was bei den anderen vorstehenden nicht der Fall ist, weil ihre Hierarchie unmittelbarer und in mehr offenbarer Weise die sichtbaren Dinge der Welt durch ihr Einwirken berührt. Wir dürfen nämlich annehmen, daß jene erste wohlgeordnete und schmuckreiche Hierarchie als am nächsten stehend der an der Spitze des All regierenden geheimnisvollen Weisheit in mehr verborgener Weise wie die zweite die Entwicklung des Seins zur heiligen Zweckvollendung hin leite; — ebenso daß die aus den Herrschaften, Kräften und Gewalten zusammengesetzte zweite Hierarchie wohl in klarerer, mehr offenbarer Weise der Hierarchie der Fürstentümer, Erzengel und Engel vorstehe wie die erste; aber wieder verborgener walte wie die letzte. Die Fürstentümer, Erzengel und Engel jedoch stehen unmittelbar der menschlichen Hierarchie vor, indem sie in geregelter heiliger Reihenfolge einander das Göttliche offenbaren und an letzter Stelle uns. Auf solche Ordnung also fügt sich unser Aufsteigen zu Gott, unsere Belehrung und Gemeinschaft und Einigung mit Rücksicht auf Gott; und ebenso vollendet sich für solche Teilnahme und Einigung in Gott der Ausgang aller guten und gottgeziemenden Gaben vermittelt der Gemeinschaft der heiligen Hierarchien in überaus heiligem Glanze.

Daher kommt es, daß die heiligen Schriften die Engel gleichsam als zu unserer Hierarchie gehörig betrachten und den heiligen Michael nennen den Fürsten des Volkes der Juden und andere als Fürsten anderer Völker bezeichnen; denn „der Höchste hat die Grenze und den Umfang der Nationen bestimmt nach der Zahl der Engel Gottes“ (Dan. 10.)

c) Wenn nun jemand fragen möchte, warum denn das Volk der Hebräer allein emporgeführt worden sei zu den vom Urgrunde stammenden Erleuchtungen und Offenbarungen, so muß man antworten, daß man nicht die, immer rechte und von Gott her geordnete, Leitung von Seiten der Engel anklagen müsse, wenn die übrigen Völker zu der Anbetung von falschen Göttern abgefallen sind. Diese Völker sind vielmehr aus eigenem freien Willen von der Leitung auf dem rechten Wege, der zu Gott führt, abgefallen. Sie haben auf die Stimme der Selbstsucht und auf ihre Herzenshärte gehört, als sie Geschöpfen, in denen etwas Gott Ähnliches zu sein schien, göttliche Verehrung zollten. Dies wird bestätigt durch die Geschichte des Volkes der Hebräer selbst. Denn es steht geschrieben (Dse. 4.): „Die Kenntnis Gottes hast du von dir gewiesen und nach deinem Herzen bist du gewandelt.“

Es wohnt uns nämlich kein solches Leben inne, welches dem Zwange und der Notwendigkeit unterläge; und nicht wird durch die rein von sich aus wirksame freie Selbstständigkeit der von der Vorsehung ausgehenden Gesetze der Strahl des göttlichen Lichtes, das von der Vorsehung ausströmt, abgestumpft. Vielmehr macht die Unähnlichkeit, die sich in den Augen des Weissten ausprägt, es, daß die überströmende Mitteilung des Lichtes der väterlichen Güte entweder ganz und gar unwirksam ist, so daß nichts dem Geiste sich mitteilt, und unnütz auf Grund des Gegensatzes zum Bilde Gottes; — oder daß die Teilnahme an dem Lichte der göttlichen Güte ungleich ist, hier dunkler da klarer, hier größer da kleiner; während doch immer auf ein und dieselbe Weise sich verhält, einfach und stets der nämliche ist jener reinste Ur-Lichtstrahl, der immerdar übergewaltig Licht spendet. Dazu kommt noch, daß auch den übrigen Völkern (aus denen wir aufgetaucht sind, um teilzunehmen an jenem alles Licht verteilenden unermesslichen und überfließenden Meere der Güte, welches für alle sich ausbreitet)

nicht etwa irgend welche fremde Götter vorgesezt sind, sondern stets der eine Urgrund von Allem; und zu Ihm sollen die Engel die Völker, ein jeder das ihm anvertraute, emporführen.

Wir brauchen, um dies bewahrheitet zu finden, nur auf Melchisedech zu blicken, jenen gottgeliebtesten Hohepriester, der keineswegs Priester war von eitlen Gotttheiten, sondern des wahrhaft seienden, höchsten Gottes. Denn nicht einfach als Gottes Freund bezeichnen die heiligen Schriften diesen Melchisedech, sondern ausdrücklich als den Priester des Höchsten, damit sie so den verständigen es offenbar machten, nicht nur daß er selber zum wahren Gotte sich hingelehrt hatte, sondern auch Führer für andere gewesen sei zur wahrhaftigen, alleinigen, uralten Gottheit.

d) Wir führen endlich noch dies deinem hohenpriesterlichen Wissen, durch welches du berufen bist, andere zu führen, vor. Dem Pharaon nämlich sowohl wurde vom Engel, der dem ägyptischen Volke vorstand, wie dem Fürsten der Babylonier ward ebenso von dem Engel, der dem babylonischen Volke vorstand, die Sorge und die Gewalt der Alles ordnenden und Alles beherrschenden Vorsehung vermittelt von Gesichten dargelegt; und bei diesen Völkern fanden sich, wie sichtbare Führer, die Diener des wahrhaftigen Gottes, welche beauftragt wurden, die von den Engeln gewaltig hergestellten Gesichte zu erklären, und denen deshalb, nämlich dem Daniel und dem Joseph, die in der Heiligkeit saß an die Engel heranreichten, von seiten Gottes vermittelt von Engeln die betreffenden Gesichte vorher geoffenbart worden waren; — denn es besteht eben für alle nur ein Urprincip und nur eine Vorsehung.

Es darf nämlich in keiner Weise der Anschauung gehuldigt werden, als ob wie kraft eines Moses die Juden zugefallen seien, wie als ihrem obersten Führer, der göttlichen Allgewalt; die Engel aber ebenso im Gegensatz zu Gott oder neben Gott, jedenfalls getrennt von Ihm, oder auch andere Götter die Leitung der übrigen Völker erlangt hätten. Vielmehr muß als das heilige, gesunde Verständnis der Schrift festgehalten werden; nicht daß Gott etwa mit anderen Göttern oder Engeln geteilt habe die Regierung unseres Geschlechtes und auf diese Weise Er selbst die Leitung des israelitischen Volkes gewonnen, sondern daß, während die eine und nämliche Vorsehung des Höchsten, der Alles durchaus untersteht, alle Menschen den Engeln anvertraut hat, damit sie dieselben zum Heile führen, Israel beinahe das einzige unter allen Völkern war, welche sich dem vom wahrhaftigen Herrn gespendeten Lichte und der Kenntnis desselben zuwandte.

Deshalb sagt die Schrift, da sie erzählt, das Volk der Juden habe sich der Verehrung des wahren Gottes gewidmet, „es sei geworden der Anteil des Herrn“; — da sie aber darthut, dieses Volk sei mit dem gleichen Rechte wie die übrigen Nationen einem Engel anvertraut worden, damit es durch die Vermittlung desselben anerkenne jenen einigen Urgrund aller Dinge, nennt sie den heiligen Michael als den Fürsten und Führer des Volkes der Juden. Damit lehrt sie ganz offenbar, es bestehe nur eine einzige Vorsehung, welche allen Kräften, den sichtbaren und unsichtbaren, in einer über alle Wesen erhabenen Weise vorsteht; die einzelnen Engel aber seien über einzelne Völker gesetzt, um je das betreffende Volk zu jenem Urgrunde, wie zu dem einem jeden eigenen Princip zu führen, insofern die von einem jeden geleiteten in Freiheit folgen.

## Nr. 168.

## Allgemeine Gesichtspunkte.

Der Areopagite hat seine Untersuchungen nun so weit geführt, daß er zum unmittelbaren Zusammenhange der Geisterwelt mit der sichtbaren gelangt ist. Welcher Unterschied zwischen dieser Darlegung und den Schau-  
stücken des Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus, der Magie und aller ähnlicher Künste, die ja auch eine Verbindung mit der Geisterwelt herstellen wollen! Bei Dionysius unvergleichliche Würde der Darstellung, Tiefe der Auffassung, ein steter Blick auf die Vollendung des All und insbesondere des Menschen; — bei jenen Künsten gesuchte Unverständlichkeit des Ausdruckes, Verhöhnung der Vernunft, Zerrüttung des menschlichen Organismus. Es darf nicht gesagt werden, daß Dionysius den Einfluß der Geisterwelt auf den Stoff und den Menschen in etwa verringere; nein, er hält zum mindesten an demselben Umfange der Wirksamkeit der reinen Geisterwelt mit Rücksicht auf die sichtbare Welt fest, wie die genannten Karrikaturen der Wahrheit. Darin liegt nicht die Grundlage für den Unterschied.

Derfelbe besteht darin, daß Dionysius Alles auf die Vernunft und schließlich auf die reinste, einfachste, göttliche Vernunft zurückführt; während die sogenannte schwarze Kunst von der Vernunft abfährt. Erörtern wir das eingehender.

Wir haben im vorigen Kapitel den Versuch gemacht, darzulegen, nach welcher Seite hin die Sünde im allgemeinen sich geltend macht. Der Sünder will einen höheren Vorzug als seine Natur besitzt; und verliert dabei den dieser seiner Natur eigens zukommenden Vorzug. Er will die Entfernung eines Mangels, der seine Natur begleitet nach dem Willen des Schöpfers; und wird dabei Ursache eines weiteren Mangels, den seine Natur vermeiden kann. Dementsprechend stellt sich auch der hier zu erörternde Unterschied. Die heiligen Engel achten auf jeder Stufe den ihnen verliehenen Grad der Gottähnlichkeit. Gemäß diesem Grade wollen sie von den höheren empfangen; und gemäß diesem Grade der Gottähnlichkeit, der sich in den niederen findet, wollen sie diesen letzteren mitteilen. Deshalb hebt der Areopagite im vorliegenden Kapitel am Ende des zweiten Abschnittes hervor, wie man zu Gott emporstiegt vermittelt der verschiedenen Grade der Helle des vernünftigen Lichtes vom dunkleren zum helleren; und wie umgekehrt die göttliche Erleuchtung von seiten Gottes zu uns herabsteigt durch das hellere Licht hindurch zum minder hellen bis zu uns.

Da nun der Natur nach unser Grad der Vernünftigkeit in oft gesagter Weise an den Stoff gebunden ist, so erleuchten uns die heiligen Engel durch Gesichte d. h. durch Zeichen, die aus der sichtbaren Welt genommen sind. Deren Erklärung kann entweder unsere Vernunft selber geben oder es wird diese Vernunft noch eigens, wieder von seiten der Engel, über dieselben belehrt. Immer aber ist unsere Vernunft die Vermittlerin zwischen den Engeln und uns. An die Vernunft wendet sich das Einwirken der Engel. Und zwar nicht so, daß sie selber den Lichtstrahl in die menschliche Vernunft versenken, sondern in der Weise daß die Vernunft angeregt wird, selbstthätig zu sein. Die mit Gott verbundenen Engel wollen nicht

die Thätigkeit der Gottesgabe unterdrücken, sondern nach Möglichkeit heben und mit dem Urquell aller Kraft verbinden. Sie zeigen, daß eben der von Gott dem Menschen verliehene naturgemäße Grad der Vernünftigkeit zur höchsten Vollendung zu führen geeignet sei.

Das Gegenteil thut die Magie oder schwarze Kunst. In ihr macht sich geltend sklavische Untermüßigkeit. Unverständliche Zeichen, der Vernunft spottende Formeln werden benützt, um barocke Wirkungen damit zu verbinden. Nicht Erleuchtung der Vernunft, sondern Schweigen derselben ist die Lösung. Dabei wird den Sinnen Ungewöhnliches, Unerklärliches, Grostes geboten und zwar oft nur unter der Bedingung, daß die Vernunft ganz und gar abwesend ist. Man möchte den Menschen erheben zu etwas über die Natur des Menschen hinaus; und der Mensch wird erniedrigt zum Tiere.

Man darf mit dieser Abwesenheit der Vernunft, welche oft genug von der schwarzen Kunst erfordert wird, nicht verwechseln die Verzückung oder Ekstase bei den gottesleuchteten Propheten. Denn dort wird die Vernunft verachtet und allein die Thätigkeit der Sinne verlangt; hier aber wird die Thätigkeit der Vernunft erhöht und ihre Kraft erweitert. Während letztere nämlich im Bereiche der Natur nur thätig sein kann auf Grund der Thätigkeit der Sinne und in Verbindung mit denselben, wird die Vernunft in der prophetischen Ekstase fähig gemacht, abgesehen von den Sinnen zu erkennen; sie wird der Notwendigkeit, daß ihr der Sinn den Gegenstand vorlege, überhoben; sie erkennt Wahrheiten, bis zu welchen die Sinne in keiner Weise hinanreichen. Darin liegt keine Verachtung des natürlichen Grades der Vernünftigkeit im Menschen, sondern eine Erhebung der vernünftigen Erkenntnis auf Grund dieses natürlichen Grades. Woraus ist dies zu erkennen?

Die Kenntnis, welche der Prophet über die Sinne hinaus gewonnen, findet sich so in ihm als ob sie mit den Sinnen gewonnen worden wäre. Der Urgrund der Natur selber ist eben deren Ursprung. Der Prophet erinnert sich des empfangenen Lichtes; er behält in sich die Wirkung der Ekstase; die gewonnene Kenntnis bleibt sein Eigentum, das er nach Belieben gebrauchen kann. Selbst Paulus, der in den dritten Himmel erhoben worden und dort geheimnisvolle Worte gehört hatte, der also über rein vernünftige, rein geistige Wahrheiten erleuchtet worden, bis zu denen in keiner Weise der natürliche Einfluß der Sinne hinanreichen konnte; — behielt in sich, nachdem er diese höchste Vision gehabt, also in Verbindung mit der Thätigkeit der Sinne, die Erinnerung an die erkannten Wahrheiten. Er sagt nur: „er habe geheimnisvolle Worte gehört, welche die menschliche Sprache nicht wiedergeben kann;“ also in angemessener Weise aussprechen konnte er nicht die erkannten Wahrheiten, aber er wußte sie und konnte sich auch in seinem Sprechen über die übernatürlichen Geheimnisse danach regeln. Die Ekstase teilt eben auch den Sinnen eine höhere Kraft mit, daß sie sich erheben können zu solchen Dienstleistungen gegenüber der Vernunft, zu denen die Natur sie nicht befähigt. Es fängt da bereits jene Vollkommenheit des aufgestellten Leibes an, vorbereitet zu werden, welche man als „spiritualitas“, als Vergeistigung bezeichnet; wonach nämlich der Körper durchaus ein Werkzeug wird in der Hand des vernünftigen Geistes und diesem auf den Wink hin gehorcht.

Ganz das Gegenteil tritt ein bei der Karrikatur solcher Erleuchtungen. Bei den Schaustücken der Magie oder des Spiritismus wird die Vernunft

ganz und gar unthätig; sie hat gar keine leitende Kraft mehr; die Einbildungskraft ist nicht mehr unter der regelnden Richtschnur der Vernunft, welche die Bilder in derselben formt; — sondern unter einer fremden verblichenen Gewalt. Das geht zuvörderst daraus hervor, daß die betreffende Person sich nicht erinnert dessen, was sie im Zustande der Abwesenheit der Vernunft gesehen; ferner daraus daß dies nicht zu ihrem eigenen Besten gewesen ist, sie gewinnt weder neue höhere Kenntnisse noch erhöhte Geisteskraft; sodann, daß die betreffende Person rein Werkzeug wird für die Zwecke anderer und durchaus auf ihre Freiheit verzichtet; schließlich, daß selbst der sinnliche Organismus in ihr durch dergleichen „Gesichte“ gestört und endlich ganz und gar zerrüttet wird.

Der Urquell der Vernunft und des natürlichen Grades der Vernünftigkeit kann durch seinen Einfluß nur helleres Licht, nur höhere Kraft, nur reicheres Wohl verleihen; die Natur kann dafür zu eng sein, aber sie kann nie wahrhaft, d. h. zu ihrem Schaden darunter leiden; — denn dieser Einfluß umfaßt und wahr die ganze Natur. Der verkehrte Geist aber kann durch sein Einwirken nur Verlehrtes zur Folge haben; er kann nur schaden, wie er sich selber zuerst geschadet hat.

Doch sind solche Gesichte oder Visionen nur bestimmt, auf die eigentliche Wirksamkeit der Engel, als wirkender Kräfte in der Natur, den vernünftigen Geist des Menschen hinzuweisen. Der Gebrauch, welchen die Engel vom Stoffe machen in dergleichen außergewöhnlichen Erleuchtungen, ist für uns nur ein weiterer Beweis dafür, daß der Stoff überhaupt in seinen einzelnen naturgemäßen Formierungen dem wirkenden Einflusse der Engel unterliegt. Und daher kommt es, daß die Magie oder schwarze Kunst, in welcher die verkehrten, d. h. dem Urheber und der Vollendung abgewendeten Geister wirkend einfließen, immer mehr oder minder widernatürliche, bizarre, abgeschmackte, schreckende Erscheinungen oder Bilder hervorbringt; wogegen die Engel durch naturgemäße, nicht selten überaus schöne und trostreiche Formen den Menschen erleuchten und stärken. Unvernunft und Unnatur bilden das Merkzeichen des fatalistischen Aberglaubens. Schönheit und Zweckmäßigkeit sind aufgeprägt dem vermittelnden Wirken der heiligen Engel.

Es wird dieses naturgemäße Einwirken der Engel auf den Stoff so recht hervortreten, wenn wir den angeführten Text des neunten Kapitels eingehend prüfen.

## Nr. 169.

### Texterklärung.

Es muß zuerst festgestellt werden die besondere Charaktereigentümlichkeit der „Fürstentümer“. Denn die der ganzen dritten Hierarchie charakterisiert Dionysius einfach dadurch daß er sagt: „sie schließe ergänzend ab alle himmlischen Vernunftkräfte,“ wovon die Bedeutung am Schlusse dieser Nummer erwogen werden wird.

Gregor der Große (l. c.) bestimmt folgendermaßen den Charakter der Fürstentümer: „Fürstentümer werden jene himmlischen Heerschaaren genannt, welche auch den guten Geistern selbst vorgesetzt sind und welche die anderen zur Leistung der von Gott angeordneten Dienste anführen.“ Bernardus

aber: „Wir meinen, unter den Fürstentümern seien jene heiligen Engel zu verstehen, durch deren Weisheit und Regierung jedes Fürstentum auf der Erde hergestellt und gelenkt wird.“

Dionysius geht mehr in den Inhalt der Charaktereigentümlichkeit dieses Engelchores ein, wenn er sagt: „Fürstentum drückt aus die Kraft zu führen und an der Spitze zu stehen in gottähnlicher Weise und in Verbindung mit den anderen heiligen Engelchören.“ Damit unterscheidet er nämlich diesen Chor von den „Herrschaften“ und kennzeichnet zugleich die Vollkommenheit des Chores der „Herrschaften“. Denn bei uns hier auf Erden ist es wegen der Schwäche und des Mangels im Herrschen der Fall, daß die herrschenden auch thatsächlich vorangehen und führen müssen im Thätigsein, damit die untergebenen nicht lau werden. Der König, um seine Soldaten anzufeuern, zieht mit in den Krieg und giebt denselben nicht bloß seine Befehle. Der Bischof predigt ebenfalls und gebietet nicht bloß das Predigen u. s. w. Der Charakter des Herrschens bringt hier auf Erden nicht so durch, daß der Herrscher durchaus dessen entraten könnte, auch selber an die Spitze der betreffenden untergebenen in der Wirksamkeit sich zu stellen und mit dem Beispiele voranzugehen.

Unter den Engeln ist aber der Charakter des Herrschens in vollkommener Weise ausgeprägt; und deshalb ist da auch der Thatsächlichkeit nach geschieden: das Befehlen vom einfachen thatsächlichen Vorangehen. Das Erstere kommt den „Herrschaften“ zu und das Andere den „Fürstentümern“; natürlich immer so, wie schon bei den anderen Chören bemerkt worden, daß nämlich die Vollkommenheit des Vorangehens und thatsächlichen Führens auch in den Herrschaften dem Vermögen nach enthalten, in den Fürstentümern aber unterscheidende Charaktereigentümlichkeit oder gleichsam das Gattungswesen begründend ist.

Deshalb bezeichnet Bernardus als den Akt der Fürstentümer (sup. Cant.): „Fürstentümer sind jene Engeltgewalten, welche klar sehen, wie Gott das Urprincip des All sei und die da mit ebenso großer Vorsehung wie Würde begabt sind . . . Von ihnen wird Gott geliebt auf Grund jener ewigen Urkraft, welche das thatsächliche Sein, als Princip alles anderen Thatsächlichen im Dinge, jeder Kreatur verleiht.“ Und Gregor bezeichnet diesen selben Akt auf Grund eines Vergleiches mit den menschlichen Dingen: „Es giebt deren, welche auf Grund der ihnen verliehenen Kräfte die Verdienste auch auserwählter Seelen überragen, und, da sie besser sind als die anderen, an die Spitze ihrer Brüder treten, deren Bestimmung es also ist, zu den „Fürstentümern“ gezählt zu werden.“ Dies Alles enthält das Wort des Areopagiten: *Τὸ θεοειδὸς ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν μετὰ ἰσχύος τὰ ζωῶν.* Das will sagen: die Gottähnlichkeit, auf Grund deren die Fürstentümer unter den heiligen Chören sind, bestehe darin, daß sie das Bild in sich tragen, wonach Gott die Kraft ist, Einzelsein den einzelnen Dingen oder Handlungen und nicht allein die Substanz oder die Vermögen für das Handeln und Thätigsein zu geben.

Gemäß dieser Kraft in Gott, welche die Fürstentümer ausdrücken, empfangen sie von den höheren Chören Liebe, Weisheit u. c.; und danach sind sie an der Spitze der einzelnen Dinge und der einzelnen Thätigkeiten als einzelnen. Darum, weil sie gemäß den so von den höheren Chören empfangenen Gaben „vorangehen“ und „führen“ in der Herstellung des Einzelnen als Einzelnen; — darum fügt Dionysius hinzu: *καὶ ταῖς ἀρχικαῖς προποδισταῖς δυνάμεσιν* (sie empfangen die Kräfte und Erleuchtungen

der anderen gemäß dem Charakter des Vorangehens und Führens, der ihnen von Gott verliehen worden).

Wenn also die erste Engelhierarchie, die dem göttlichen Urgrunde stets nahe ist in ihrem Thätigsein, um die Substanz herum in den Dingen beschäftigt ist, damit sie, die Substanz, Beziehung erhalte zur wirklichen Thätigkeit; wenn die Wirksamkeit der zweiten auf die Vermögen in den Dingen geht, damit der Einfluß von anderen Geschöpfen her dem betreffenden Sein zu eigen werde und zu dessen Besten diene; — so geht die Wirksamkeit der Fürstentümer auf das Einzelsein selber. Die Chöre der ersten Hierarchie machen, daß das betreffende Ding inmitten aller Veränderungen an ihm immer den Grund für sein eines einiges substantielles Gattungssein innerhalb seiner selbst behalte, und folgen so durchaus dem Wirken des Urgrundes, der die Substanz im Dinge hervorbringt; sie entfernen sich von dieser Wirkung des Urgrundes niemals. Die Chöre der zweiten Hierarchie machen, daß für die Verschiedenheit der Thätigkeiten eines Dinges der Grund im Dinge selbst sei, insofern in ihm mannigfache Vermögen gefunden werden, nach denen der Einfluß von außen her im Dinge selbst sich gestaltet. Die Fürstentümer leiten das Einzelsein des Dinges, insoweit dieses beständig wechselt und also gar kein festhaltender Grund im Dinge selbst sich dafür findet, gemäß dem Grunde in der Kraft Gottes, welche das Einzelsein verleiht. Sie sehen im Dinge selber keinerlei Wirkung Gottes, nach der sie für Zeit, Ort und alle Einzelverhältnisse das betreffende Ding leiten könnten; weder die Substanz noch die Vermögen enthalten in sich den ausreichend bestimmenden Grund für die einzelne Wirklichkeit, so daß diese nicht anders sein könnte als wie sie im einzelnen ist. Sie sind danach also „gottähnlich“, sie tragen in sich das göttliche Bild, insoweit Gottes Grund, Gottes Wille ihnen unmittelbar sich mittheilt, daß sie gemäß demselben in der Herstellung des Einzelnen als solchen die Führer sind. Aber sie sind deshalb nicht im Thätigsein selber unmittelbar um Gott, so daß die Art ihres Thätigseins die unmittelbare Offenbarung Gottes einschloße wie dies bei der ersten Hierarchie der Fall ist. Denn nur die Kraft, in richtiger Weise zu führen oder voranzugehen erhalten sie unmittelbar von Gott und sind deshalb sicher, nicht zu irren; jedoch den Grund, warum sie so und nicht anders führen und vorangehen, und somit die unmittelbare Anwendung ihrer Kraft, empfangen sie durch Vermittlung der übrigen Chöre. Der heilige Thomas vergleicht deshalb diese „Fürsten“ oder Vorersten unter den Engeln mit den Vorsängern im Chorgesange. Die Regeln des Gesanges und was gesungen werden soll, wird denselben von anderer Seite her bestimmt; aber in der tatsächlichen Führung der anderen im Gesange sind sie die ersten und stehen an der Spitze.

In der einzelnen Entwicklung der Dinge und ihrer Thätigkeit zur Vollendung hin sind die Fürstentümer die ersten Vermittler der Kraft, die von Gott kommt; ist doch die Substanz und was ihr unmittelbar anhängt immer etwas Allgemeines und ebenso verhält es sich mit den Vermögen. Da aber die Fürstentümer bloß die Kraft von Gott her in sich schließen, gemäß den Gaben, die den höheren Engeln verliehen sind, „in Verbindung mit der ganzen heiligen Ordnung“ zu führen und voranzugehen und sie sonach den maßgebenden Grund für das Einzelne nur in sich enthalten gemäß der Mittheilung von seiten der höheren Engel und somit nur wie er diesen von Gott geoffenbart worden d. h. in mehr oder minder allgemeiner Weise, so folgt daraus, daß die zwei unter ihnen stehenden Chöre

noch weniger den ausreichenden Grund für das Einzelne, so daß dies so nur und nicht anders daraus folgen müßte, in sich einschließen. Da diese zwei Chöre aber zudem auch nicht die Kraft zu führen unmittelbar von Gott her besitzen, so geht daraus hervor, daß der Grad ihrer Gottähnlichkeit nur die von Gott erhaltene Kraft ist, auszuführen, wozu die Fürstentümer anführen. Deshalb sagt hier Dionysius, diese beiden Chöre seien „auf gleicher Stufe“ (*ὁμοταγῆς ταῖς οὐρανίαις ἀρχαῖς*).

Mit ähnlicher Kraft, wie die „Fürsten“ vorangehen, folgen diese. Die Fürstentümer teilen ihnen für den einzelnen Fall von ihrer Kraft mit, wie etwa der König, der in der Schlacht vorangeht, dem Mute der Soldaten neue Kraft verleiht. Die Kraft selbst ruht in den Soldaten, aber für diesen einzelnen Fall wird sie angewendet vom Könige. So sind die Erzengel und Engel Gott ähnlich, sie haben dies unmittelbar von Gott, daß sie folgen, ausführen unter Führung der Fürstentümer, was Gottes Wille fordert; — aber im einzelnen Falle wird diese Kraft angewendet von den ihnen tatsächlich vorangehenden Fürstentümern. Deshalb sagt man von ihnen, von diesen beiden letzten Chören, daß sie „ausgesandt werden“. Denn sie allein in ihrem einzelnen Wirken sind rein „Boten“; sie haben kein maßgebendes Moment für dasselbe in sich selbst, sind demgemäß außerhalb der unmittelbaren Mitteilung Gottes; sie empfangen auf Grund der von Gott verliehenen Kraft, Bestimmtes auszuführen, Liebe dazu durch Vermittlung der Seraphim, Weisheit durch die der Cherubim, Festigkeit durch die Throne, den Befehl von den Herrschaften, die Kraft und das Vermögen von den Kräften und Gewalten; es gehen ihnen voran die Fürstentümer.

Die Unterscheidung zwischen beiden, den Erzengeln und Engeln, brüden gemäß dem, was hier der Areopagite sagt, aber mehr ins Einzelne gehend und deshalb klarer aus Gregor und Bernardus (l. c.), indem sie sagen, „die Hochwichtiges verkünden, werden Erzengel genannt; oder, die wegen bedeutender Dinge gesandt werden, heißen Erzengel.“ Es ist damit nicht bloß ein Unterschied im Grade gemeint. Vielmehr ist es ein Unterschied in der ganzen Art der Charaktereigentümlichkeit. Denn die Erzengel haben die Aufgabe, zu verkünden oder auszuführen, was dem Wohle einer gewissen Gesamtheit entspricht, wie eines Staates und noch mehr natürlich was das Wohl des ganzen Menschengeschlechts angeht wie die Erlösung; werden sie zu einzelnen Personen gesandt, so sind dies Personen, denen eine Gesamtheit anvertraut ist. Die Engel aber werden gesandt um des Wohles einer einzelnen Person willen wie z. B. die Schutzengel; weshalb Gregor meint, sie verkündeten Geringeres und Bernardus, sie würden den einzelnen Menschen als Schutz gegeben.

Hieraus ergibt sich, wie treffend Dionysius die Charaktereigentümlichkeit der ganzen letzten Hierarchie bestimmt hat als „ergänzend schließende“ (*ἀγγελικὰς συγκαταίτων ἰεραρχίας*). Alle geschöpfliche Thätigkeit zur Zweckvollendung hin hat ihren für die Gattungsstufe maßgebenden ersten Grund, soweit es auf das Geschöpf selber ankommt, in dessen Substanz; und schließt ab mit den einzelnen Bedingungen der Thätigkeit selber, also mit dieser als einer einzelnen. Diese letzte Hierarchie aber eben beschäftigt sich gerade mit dem Einzelnen als solchem, um es zur ewigen allgemeinen Urvernunft zurückzuführen, es in dieselbe gewissermaßen aufzulösen; damit erscheine, wie diese Urvernunft alle und jede Wirklichkeit giebt und wie ohne sie und abgesehen von ihr keinerlei Wirklichkeit existiert.

Worin nun besteht der Grad der Gottähnlichkeit im Menschen? Welches ist sein Anteil an der Hinleitung der sichtbaren Welt zum Unsichtbaren; oder fagen wir, an der Auflösung alles Seins in die ewige Urvernunft? Dionysius beantwortet diese Frage in den folgenden Absätzen des Kapitels und wird noch darauf zurückkommen im zwölften Kapitel. Da hier die höchste maßgebende Kraft im Bereiche des Tugendlebens enthüllt wird, so behandeln wir dies eigens in der nächsten Nummer, zumal der Text selber wohl wenig Erklärung für sein Verständnis bedarf.

Nr. 170.

Anwendung auf die Tugendlehre. Die Gnade Gottes.

„Deine Hände, mein Gott, haben mich gemacht und gebildet: gieb mir Einsicht und ich will lernen Deine Gebote. Die Dich fürchten, werden Dich sehen und sich freuen: weil ich über meine Kräfte hinaus auf Deine Worte gehofft habe. Ich habe erkannt, daß Gleichmäßigkeit Deine Ratschlüsse sind: und in Deiner Wahrheit hast Du mich gedemütigt“ (Ps. 118.).

Aus der Lehre des heiligen Thomas fließt das Verständnis der alten großen Geistesheroen unseres heiligen Glaubens, welche das Licht des Glaubens in die Philosophie, d. h. in die natürliche Weisheit der Menschenvernunft, hineintrugen und da eine wunderbar schöne Klarheit verbreiten. Es fließt aber auch daraus wie von selbst Licht zum Verständnisse der heiligen Schrift; muß ja eben deshalb aus dem Glauben Licht fließen in die Vernunft, weil dieser Glaube sich stützt wie auf sein festes Fundament auf die ewige Urvernunft und auf das, was dieselbe hat offenbaren wollen.

Wie kommt es, daß hier der Psalmist unmittelbar darauf nachdem er ausgerufen: „Ein Gut ist das Gesez Deines Mundes: tausendfach wertvoller wie ungemessene Haufen Gold und Silber;“ nun gleich hinzufügt: „Deine Hände haben mich geformt und gebildet?“ „Das Gesez ward ja von den Engeln den Menschen bekannt gemacht,“ sagt Paulus; und der Psalmist bekräftigt an zahlreichen Stellen diese theoretisch ausgesprochene Wahrheit durch überaus praktische Beispiele. Nun eben die Leitung der sichtbaren Welt von seiten der Engel führt zu diesem Ausspruche: „Deine Hände, o Gott, haben mich gemacht.“

Nach aller der reichen Thätigkeit der Engel bleibt wieder sozusagen Alles Gott überlassen. Aus reiner Güte läßt Gott die Kreaturen teilnehmen an seinen Vollkommenheiten; damit sie in ihrem Wirken nur immer mehr Gottes Güte offenbar machen und die Notwendigkeit des Bedürfnisses in aller Strenge darthun, mit der Alles nach Gott die Hände ausbreiten muß und rufen: „Alles erwartet von Dir, o Herr, Speise zur rechten Zeit.“ Die Engel können durch ihr Einwirken wohl das stoffliche Vermögen vorbereiten zur geeigneten Wirksamkeit. Aber sie können es nur auf Grund der Erleuchtungen, die aus Gottes Wesen strömen vermittelt seines freien Ratschlusses; und wiederum bleibt all das Ergebnis ihres Wirkens nur immer wieder im Bereiche des Vermögens; ein Nichts ist es, wenn Gott nicht durch unmittelbares Einwirken Wirklichkeit verleiht.

Wie schön diese Engelchöre von Gottes Weisheit geordnet sind, um so recht seine Güte zu offenbaren und das Bedürfnis der Kreatur nach

Mittheilung aus dem reich sprudelnden Quell dieser Güte! Die Seraphim, Cherubim und Throne stehen Gott am nächsten, sind am höchsten erhaben von allen Engeln; und deshalb gerade schauen sie in Gott selber die höchsten, allgemeinsten Gründe des Seins, wie diese Gründe das kreatürliche Sein bis zur tiefsten Tiefe hin durchdringen. Und was schauen sie in diesen ewigen Seinsgründen? Daß, so tief sie auch in das Geschöpf eindringen mögen, sie niemals dem Geschöpfe es mittheilen, daß dieses nun in der thatsächlichen Wirklichkeit sein muß. Sie schauen eben auf Grund ihrer unmittelbaren Nähe bei Gott, daß Gott allein in seiner reinsten Thatsächlichkeit, die sein Wesen ist, ein anderes Sein dazu bestimmen kann, daß es ein einzelnes, wirkliches sei und daß es im einzelnen thätig sei. Sie schauen die unermessliche Weite dieser Seinsgründe, wie das Wesen Gottes solche Weite denselben mittheilt, daß sie tausend und abertausend Wirklichkeiten unterstehen und sie begründen können, daß aber zu keiner von denselben in ihnen, den Gründen selber, eine bestimmte Hinneigung besteht.

Und wenn von den heiligen Engeln die Wirksamkeit ausgeht nach der Substanz der Dinge hin; so ist dies ihre erste Wirkung, daß in allen Beziehungen zu bestimmten Seinskreisen oder zu einzelnen Wirklichkeiten die geschöpfliche Substanz immer an sich diese Allgemeinheit behält und daß sie Alles, was sie an Wirklichkeit trägt, mit dieser Indifferenz durchbringt, nach welcher sie ohne Ende viele andere Wirklichkeiten tragen kann.

Von den ersten Engelshören erhalten mitgeteilt die zweiten nach ihrer Weise diese aus der Urquelle geschöpfte Allgemeinheit der Seinsgründe. Sie schöpfen nicht unmittelbar aus dieser Urquelle selbst; denn die Vermögen oder Fähigkeiten in einem Dinge nehmen nicht teil an dieser Allgemeinheit der Indifferenz. Sie finden ihre Grenze in der Seinsweise der Substanz des Dinges selber, dem sie anhängen; die Sehraft im Menschen z. B. kann nur eine menschliche sein und die in den Tieren nur eine tierische. Aber die Spur der Urquelle aller Unendlichkeit empfangen sie von den ersten Engelshören. Nach der einzelnen Wirklichkeit hin nämlich sind auch die Vermögen im Dinge ohne Ende weit für alle wirkliche Thätigkeit den Zeit- und Ortsumständen nach; zu ohne Ende vielen Zeiten, an ohne Ende vielen Orten, in unbegrenzter Zahl kann ein Ding der wirklichen Thätigkeit unterliegen.

Das Eigentum der Kreatur, das „ohne Ende“; und das dem Schöpfer Eigene, das „Bestimmen und Einwirken an erster und leitender Stelle“, scheint nach einer gewissen Seite hin noch mehr durch bei der dritten Hierarchie. Diese erhält mitgeteilt von den vorangehenden Engelshören die im Dinge selbst bestimmenden Seinsgründe, wie Gott sie dahinein gelegt; sie selber hat als unmittelbaren Anteil von Gott her auf Grund des Ebenbildes keinerlei Grund, der da bestimmen könnte; sondern die Kraft hat sie unmittelbar von Gott, auszuführen das, wovon die Gründe den anderen Engelshören geoffenbart und vermittelt dieser der letzten Hierarchie nach der ihr eigenen Seinsweise mitgeteilt worden sind. Diese Gründe aber sind immer wieder die nämlichen, welche die erste Hierarchie in Gott selber schaut; nur schwächer, wie hier der Areopagite sagt, mehr unbestimmt dringen sie durch. Um wie viel mehr also muß die letzte Hierarchie es durch ihre Thätigkeit offenbar machen, daß im Bereiche des Geschöpflichen nichts ist, was irgendwie den Grund des Einzelnen in sich enthielte, daß aus demselben mit unfehlbarer Gewißheit etwas folgen müßte und nichts Anderes! Um wie viel mehr also liegt vor der letzten Hierarchie und zumal vor den Engeln

des letzten Engelchores die Schöpfung frei da von aller endgültig bestimmenden Kraft in ihr, frei, von Gott unmittelbar das Wirklichsein, soweit sie Wirklichkeit haben soll, zu empfangen!

Aber auch diesen letzten Engelchor trennt noch wieder ein gewaltiger Zwischenraum von dem Bereiche der menschlichen Hierarchie. Hier, bei der menschlichen Hierarchie, erscheint es gewissermaßen in sichtbarer, greifbarer Weise, wie, nachdem alle Kräfte in der Natur von der höchsten bis zur niedrigsten gewirkt, Alles zu wirken übrig bleibt, wie da Alles Gott allein die Ehre geben muß und rufen: „Deine Hände haben mich gemacht,“ als ob keine andere Kraft dazu mitgewirkt hätte; denn jede andere Kraft hat ihren Inhalt und ihre Anwendung auf das Thätigsein allein von Gott. „Deine Hände haben mich gebildet,“ wie der Töpfer den Thon gleichsam mit seinen Fingern formt und ihm jene Figur aufsprägt, unter welcher derselbe thatsächlich erscheint.

Und warum erklärt dies, wie in handgreiflicher Weise, die menschliche Hierarchie? Auch der niedrigste Engel hat noch von Natur eine ganz bestimmte Vernunftkraft, die sich in bestimmtester Weise auf einen Seinskreis richtet und der angemessen das Ebenbild mit dem göttlichen Urbilde erscheint. In der Thätigkeit des geringsten Engels ist von Natur eine gewisse Bestimmtheit, die freilich vom Urheber der Natur kommt, aber doch für die entsprechende Thätigkeit eine natürliche Richtschnur bildet; die nicht unmittelbar vom behütigenden Einflusse Gottes kommt.

Im Menschen aber besteht von Natur die Vernunft nur dem reinsten Vermögen nach. Es ist der menschlichen Vernunft keine natürliche Idee eingeprägt, welche ihr ohne weiteres bestimmtes substantielles Sein geben könnte. Im Menschen ist von Natur nur insoweit Gottähnlichkeit, als diese Natur das Vernunftvermögen, welches das Bild Gottes, des Allgemeinen und Einzelnen zugleich, tragen kann.

Von Natur ist der Mensch „erniedrigt unter die Engel“; aber eben deshalb verkündet er lauter als alle Engelscharen, daß Gottes von vornherein bestimmende Kraft für alle einzelne Thätigkeit notwendig ist. Er verkündet lauter als alle Engelscharen, daß keine geschöpfliche Substanz, kein geschöpfliches Vermögen einen hinreichenden Grund in sich enthalten könne, damit irgend welche Wirklichkeit von ihm unfehlbar ausginge, so daß diese so und nicht anders sein könne. Denn der Mensch erkennt von Natur nur Wesenheiten, insoweit sie im Stoffe sind. Was ist aber der Stoff anders als „reines Vermögen für das Sein“, als endloses Verlangen nach Sein, als seiner ganzen Natur nach Unbestimmtheit; so daß er es gleichsam auf der Stirne trägt, die endgültig bestimmende Kraft müsse von außen kommen. Das Endlose, das an sich Unbestimmte tritt vor den menschlichen Geist bei jeder vernünftigen Erkenntnis; zudem hat er von Natur keine irgend welche Bestimmtheit im Erkennen in sich. Er ist also in der Weise der vernünftigen Wesen dasjenige, welches aufgestellt ist, um von allen Seiten und von sich selber aus zu allererst die Stimmen aufzusammeln, die da rufen: Nichts ist die Kreatur mit Rücksicht auf die Vollendung zum letzten Zwecke hin; keinerlei endgültig bestimmende Kraft trägt sie in sich; ist sie etwas, so ist nur das ihr Eigentum, daß sie wieder etwas Anderes sein kann, daß sie nicht einmal festhalten kann das ihr Verliehene.

Darin ist der Mensch mit seiner Vernunft verschieden von den Engelvernunftkräften, daß in seiner Vernunft keinerlei bestimmtes Fundament ist, welches maßgebend wäre für den weiteren Aufbau. Er steht mit dem Psalmisten

in recht eigentlicher Weise: „Deine Hände haben mich gemacht und haben mich gebildet: gib mir Vernunft und ich will lernen Deine Gebote.“ Beim Menschen hängt von Gott nicht nur die Bethätigung der Vernunft für das thatsächliche Erkennen ab; nein, Gott muß auch zuerst mitwirken zur Bildung der Idee, vermittelt deren der Mensch erkennt. Von Natur ist der Mensch bei weitem mehr auf das unmittelbare Einwirken Gottes angewiesen wie der Engel. Gott erst muß in ihm dem natürlichen Vermögen für sein Ebenbild die nötige Bestimmtheit geben, auf Grund deren allein ein thatsächliches Ebenbild, d. h. die thatsächliche Ähnlichkeit mit Gott möglich ist; kann doch etwas nur thatsächliches Sein haben, insoweit es in sich in etwa bestimmt ist.

Der Mensch ist nicht nur frei von aller Bestimmtheit Gott gegenüber, insoweit er, wie der Engel, nicht in sich den genügenden ausreichenden Grund für das Thätigsein hat; sondern er ist auch frei von aller Bestimmtheit im Vermögen seiner Vernunft, so daß dieses Vermögen erst seine Form erhalten muß, kraft deren es bethätigt werden kann. Es mag auf den ersten Blick im Texte des heiligen Dionysius sonderbar erscheinen, wie er so plötzlich auf die Freiheit des menschlichen Willens kommt. Wer aber eingehender prüft, findet bald den natürlichen Zusammenhang. Denn wenn die Engel so weit bestimmende Kräfte sind, daß selbst die einzelnen Handlungen als solche unter ihrem Einflusse sich vollziehen; — wie soll dann es noch dem Menschen überlassen sein, zu Gott zu gelangen oder von ihm abzufallen! Wie soll dann nicht das Los der Völker abhängen von dem Engel, der dem betreffenden Volke vorgesetzt ist! Er spricht von Völkern, und nicht von einzelnen Seelen. Denn die Engel empfangen ihre Erleuchtung und ihre Kraft von den Fürstentümern; sie folgen diesen nur. Und die Fürstentümer sind den Völkern vorgesetzt. Es kann also gar nicht mehr gefragt werden, warum einzelne Menschen zu Gott sich wenden und andere nicht; sondern folgegemaß mußte die Frage auf die Völker sich beziehen, zumal nach der angeführten Schriftstelle: „Gott hat die Grenzen der Völker hergestellt gemäß der Zahl der Engel Gottes.“

Dionysius weicht also der aus seiner Darstellung sich scheinbar ergebenden Konsequenz nicht aus. Aber er giebt seiner Antwort eine Tiefe und eine Ausdehnung, welche nur mit der Präcision seiner Ausdrucksweise einen Vergleich aushält. Anstatt daß die von Gott ausgehenden Erleuchtungen und Kräfte auslöschten das göttliche Licht, mit dem die Freiheit von allen geschöpflichen Schranken notwendig verbunden ist; können sie dieses nur in seinem Glanze und Werte zeigen und kräftigen.

Nehmen wir die Worte selber. „Wir haben kein der Notwendigkeit unterworfenenes Leben (*ἡναγκασμένην ζωὴν*) und nicht durch die aus sich wirkende Kraft dessen, was vorgesehen worden (*οὐδὲ διὰ τὴν τῶν προνοουμένων αὐτοεξουσιότητα*), werden die Strahlen der vorsehenden Erleuchtung, welche von Gott ausgehen, verdunkelt“ (*τὰ θεῖα φῶτα τῆς προνοητικῆς ἠλλάμψεως ἀπαμβλύεται*).

Hier spricht der Areopagite mit solcher Klarheit den wahren Grundsatz von der Grundlage alles Tugendlebens aus, wie er wohl kaum jemals später so scharf sich ausgeprägt hat. Er stellt 1. dies auf die gleiche Linie, daß unser (Tugend-) Leben nicht dem Zwange unterworfen sei — und dieses Andere, daß dem von Gott Vorgesehenen von sich aus wirksame Kraft, von vornherein und abgesehen von aller anderen Rücksicht, innewohnt. Der Ausdruck *αὐτοεξουσιότης* ist so gewählt, daß jeder andere, welcher

Ähnliches bezeichnen will, wie abgeblaßt erscheint. Die volle Selbständigkeit wird in zweifacher Weise ausgedrückt, nämlich nach zwei verschiedenen Seiten hin: a) durch die Substantivform *ἑωσώτης*, die da bedeutet, daß das was in anderen Wesen Kraft oder Vermögen ist, in Gott als Substanz dasteht und somit vollständig dem ganzen Wesen nach getrennt vom Geschöpflichen, vielmehr dessen Urquelle ist; wie das Feuer dem ganzen Wesen nach getrennt ist vom gewärmten Zimmer und nicht von letzterem die wärmende Kraft des Feuers abhängt, sondern durchaus umgekehrt; — und b) durch das Hinzufügen von *αὐτό*, wodurch die ganz freie Selbständigkeit der wirkenden Kraft Gottes zum Ausdruck gelangt. Dies also daß Gottes wirkende Kraft deshalb durchaus frei selbständig ist, weil sie als Gottes fürsichbestehendes Wesen und nicht als eine zum Wesen hinzugefügte Eigenschaft, als *accidens*, dasteht; stellt der Areopagite auf die nämliche Stufe wie, daß unser Leben kein dem Zwange von außen her unterworfenen, sondern ein frei thätiges ist.

Er teilt 2. das von Gott ausgehende Vorhergesehene oder Vorvorgende in zwei Gattungen, wenn er sagt, die von sich aus allein wirksame Kraft der Vorsehung werde nicht verdunkeln die Strahlen der Vorsehung in den verschiedenen Wesen. Denn unter der erstgenannten Kraft versteht Dionysius offenbar die Bethätigung, das In-Thätigkeit setzen; während unter den „göttlichen Lichtstrahlen“ (*τὰ θεῖα φῶτα*) ausgedrückt wird der von Gott verliehene Grad der Gottähnlichkeit, der da bethätigt wird.

In den Engelchören haben wir im Vorstehenden die Abstufung dieser Gottähnlichkeit auseinandergesetzt, die nichts Anderes ist als das Vermögen, von Gottes unmittelbarem Einflusse her wirksam bestimmt zu werden und auf Ihn als den Dreieinigen das Thätigsein zu richten. Diese Gnabe, wodurch das vernünftige Geschöpf fähig wird, Gottes Bild in seinem Wirken abzustrahlen, also, da Gott eben reinste Thatsächlichkeit, Wirken dem Wesen nach ist, von Gott her ohne weitere Vermittlung bethätigt zu werden, diese Gnade — sagen wir — wird dem Engel gemäß dem Grade seiner unverdorbenen Natur gegeben.

Der Mensch aber hat einen solchen bestimmten Grad der Vernünftigkeit nicht, wie oben gesagt worden. Ihm wohnt von Natur bloß das Vermögen in unbestimmter Weise inne, thatsächlich vernünftig zu erkennen; und somit wohnt ihm in unbestimmtester Weise von Natur das Vermögen inne, dem thatsächlichen Wirken nach das Bild Gottes in sich auszuprägen, d. h. von Gott her unmittelbar für das Thätigsein bestimmt zu werden. Ihm wird also die Gnade nicht gegeben, soweit es deren Grad anbelangt, gemäß dem bestimmten Grade der natürlichen Vernünftigkeit; sondern das Maß der Gnade, durch welche es dem Menschen ermöglicht wird, dem thatsächlichen Wirken nach das Bild Gottes darzustellen, hängt ganz und gar für den einzelnen Fall vom Willen Gottes ab. Deshalb können die einen der auserwählten Menschen auf Grund der so verliehenen Gottähnlichkeit in ihrem Wirken dem einen der verschiedenen Engelchöre gleichstehen, resp. in denselben aufgenommen werden, die anderen auf die Höhe des anderen erhoben werden. Davon, von dieser Gnade, als „dem göttlichen Lichtstrahle, der ins Herz gesenkt worden durch die Vorsehung,“ ist verschieden die Bethätigung derselben, also das Wirken selber. Diese Gnade verleiht nur den bestimmten Grad, wonach das einzelne Wirken dem wirkenden zugehört und, auch nachdem der Akt selber vorübergegangen, der Kraft nach im wirkenden bleibt.

Der heilige Dionysius aber weist auch 3. auf die eigentliche innere Natur der Gnade hin, wonach diese eben geradezu den Zwang ausschließen muß. Bis wie weit nämlich reicht das Einwirken der Engel auf den Stoff, resp. auf die sichtbare Welt? Es ist dies oben nach dem Areopagiten gesagt worden und dieser selbst drückt es zu wiederholten Malen aus, wenn er bei jedem Engelchore versichert, nachdem er die entsprechende Charaktereigentümlichkeit angegeben, derselbe müsse sich ähnlich machen der Urherrschaft, der Urkraft, der Urgewalt ꝛc. und müsse danach andere zu dieser Quelle alles Seins und Wirkens führen; denn sich ähnlich machen der Allgewalt will nichts Anderes heißen als in ihr den maßgebenden Grund sehen für das Thätigsein. So ist das Modell für den Maler der maßgebende Grund, daß er so und nicht anders zeichnet; es führt seine Hand.

Alles nämlich im Dinge hängt ab von seiner Wirklichkeit: Substanz, Zustand, Kraft, Vermögen. Nichts ist, außer auf Grund der Wirklichkeit des betreffenden Dinges. Nun dafür behält der Herr den ausreichenden Grund in Sich allein; den teilt Er niemandem mit; danach leitet Er aber Alles. Daß das Eine jetzt Wirklichkeit hat das Andere nicht, das Eine so wirklich ist das Andere so; dies ist über alle Natur, dazu liegt der entscheidende Grund in keinem geschaffenen Wesen; danach kann kein Geschöpf von sich allein aus leiten und doch ist auf diesen Grund schließlich Alles angewiesen. Was die Schrift von den Menschen ausdrücklich sagt, das ist auszudehnen auf alle vernünftigen Geschöpfe: „Die Gedanken der Menschen sind voll Furcht und ungewiß ist unser Voraussehen.“ Dies ist der Grund für die beständige Furcht in allen vernünftigen Geschöpfen. Sie können von Natur aus wirken, aber der schließliche Erfolg steht nicht bei ihnen; und oft wenn alle meinen, so gerade müsse es gehen und nicht anders, tritt nicht selten das Gegenteil ein. Bestimmbar immer bleibt die geschaffene Natur in ihrem ganzen Sein und Wirken.

Die Gnade beginnt da, wo im vernünftigen Wesen die Kraft oder das Vermögen beginnt, so die Dinge anzusehen, so im Wirken sich einzurichten, wie dies im ewigen Urgrunde enthalten ist, wie der reine Wille Gottes die Geschöpfe in sich enthält; denn gerade der göttliche Wille allein ist der endgültig entscheidende Grund, dem das Wirkliche unfehlbar folgt. Deshalb wird unter der Gnade die ganze Natur im selben Grade wirksam und lebendig; sie wird von allem Zwange befreit. Denn die Gnade enthält jenen Grund für die einzelne Wirklichkeit der Dinge in sich, der für Alles im Dinge und für allen Einfluß auf dasselbe von außen her maßgebend ist; ohne den alles Andere rein nichts ist. Die Mitteilung der Gnade kann also einerseits nur von Gott unmittelbar ausgehen und muß andererseits erheben über alle notwendige Verbindung kreatürlicher Ursachen; da sie die Teilnahme gewährt an jener Bestimmung, die über alle anderen Ursachen erhaben ist, die Teilnahme am Wesen Gottes, insoweit dieses, wie Dionysius sagt, „rein aus sich bestimmende Kraft“, rein göttliche Willenskraft ist.

Die Gnade ist demnach eine moralische Kraft im hervorragendsten Sinne. Denn sie erhebt über alle Natur und verleiht es, alle Hindernisse für das Tugendenleben, die von der Natur kommen wie gestaltet sie auch immer sein mögen, zu überwinden und die Vollendung, welche dem eigenen Besten zukommt, voll und ganz zu besitzen. Sie nimmt die falsche Sicherheit, die der Natur eigen ist; und lehrt, Gott allein fürchten, der allein Alles in der Hand hat. Und je näher ein vernünftiges Wesen Gott steht, desto

mehr erfüllt es Furcht vor den Bestimmungen des heiligsten göttlichen Willens. Deshalb, nachdem der Psalmist festgestellt, wie an Gott es gerade ist, den bestimmenden Grund für das Einzelwirkliche in sich zu haben, zu „bilden“ und „zu formen“ mit den Händen seiner Weisheit das Geschöpf; und wie so das unmittelbare Vorrecht des göttlichen Wesens ist, in Allem das erste und letzte Wort zu sprechen, alles Wirken der Natur zu krönen oder fallen zu lassen, fährt er fort: „Die Dich fürchten, werden mich sehen und sich freuen: denn über meine Kräfte hinaus habe ich auf Deine Worte gehofft.“

Das ist die Sprache der begnadeten: die Furcht Gottes. In ihr spricht der eine heilige zum anderen. Er sucht nicht in sich selber was er mitteilt, sondern im Willen Gottes. Der Wille Gottes ist die Richtschnur für alle seine Äußerungen. Und da der Wille Gottes alle heiligen verbindet, für jeden in der Gnade der maßgebende Grund des Handelns ist, so „freut sich der eine am anderen“; denn der eine lernt vom anderen das, wozu der göttliche Wille bestimmt, und belebt so die Hoffnung, die ein jeder auf Gott setzt.

4. Der Areopagite geht nun weiter und erklärt, wie nicht ein Engel oder gar Gott die bestimmende Ursache der Sünde und wie diese sonach nicht Zwang von Sünder aus, sondern freier eigener Wille ist. Die Grundlage dieser Erklärung ist ihm eben die Unterscheidung zwischen dem übernatürlichen Vermögen für das thatsächliche Bild Gottes im Wirken, und diesem Wirken resp. der bethätigenden Gnade selber, zwischen der *gratia sufficiens et per se efficax*.

Dionysius sagt, „die Unähnlichkeit der Augen des Geistes hindere manchmal ganz die Teilnahme an den Strahlen der väterlichen Güte und weise sie zurück, und manchmal begründe sie, daß man minder teilnehme“ (*ἡ τῶν νοερῶν ὀψεῶν ἀνομοιότης τὴν ὑπερπληρῆ τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος γωιοδοσίαν ἢ παντελῶς ἀμείβετον ποιεῖ καὶ πρὸς τὴν ἀντιτυπίαν ἀδιάδοτον ἢ τὰς μειουσίας ποιεῖ διαφόρου*).

Erinnern wir uns, um die volle Tragweite dieser Worte aufzufassen, daran, worin die hier erwähnte „Unähnlichkeit“ besteht. Sie ist ein Abfallen von dem eigenen unterscheidenden Charakter- oder Gattungsvorzuge. Der Mensch wird sich selber „unähnlich“, wenn er auf die Stimme der Sinne hört, ehe er die Richtschnur der Vernunft angelegt hat; denn er wird dann von sich aus in seinem Wirken nicht sich selber, d. h. seiner Gattungsstufe, ähnlich, sondern „den vernunftlosen Tieren“. Darin also liegt der Charakter der Sünde, daß das vernünftige Wesen abfällt von seiner eigenen Ehre, während es diesem Vorzuge und dieser Ehre gemäß handeln kann; nicht darin daß es direkt von Gott abfällt. Von Gott fällt es ab, insoweit Gott diesen Vorzug verliehen. Deshalb spricht Dionysius hier von einem Kampfe, einer *ἀντιτυπία*, gegen das eigene geistige Schauen *τῶν νοερῶν ὀψεῶν*; nicht von einem Kampfe gegen Gott. Den eigenen Vorzug bekämpft der Sünder. Also da ihm dieser Vorzug zugehört, sein Eigentum ist, so ist er jedenfalls frei darin, daß er ihm folge oder von demselben im Thätigsein abfalle. Was zwangsweise mit mir verbunden ist, das ist nicht mein; wie der Slave nicht für sich, zu seinem Besten, thätig ist, sondern für den Herrn, zu dessen Besten.

Nicht deshalb ist der Sünder schuldig, weil er Gott beleidigt hat, den er nicht sieht; sondern weil er die Gabe Gottes in sich selbst, die eigene Vernunft, verachtet und den Sinnen sich zuwendet. Die Stimme

der eigenen Vernunft läßt er beiseite liegen; während er doch seiner eigenen Ehre es schuldet, höher zu stehen wie die Thiere. Dionysius mißt die Schärfe seiner Ausdrücke in treffendster Weise ab. *Ἀντινομία* nennt er den Kampf des Sünders gegen „die Augen des eigenen Geistes“. Denn dieser Geist hat das Vermögen, das Bild Gottes zu tragen, das Einzelne nämlich auf Grund des Allgemeinen, des All, zu begehren; und gegen dieses Bild richtet sich der Sünder, indem er das Einzelne begehrt auf Grund beschränkter Güter, auf Grund der Gaumenlust, des Geldes ic.

Nach dieser Seite hin ist Kampf. Die Vernunft legt ihre Gründe vor und der Sünder weist dieselben zurück. Nach Gott hin ist reiner Abfall, ist reines Nichts die Sünde. Gott wirkt nicht ein als maßgebender Grund; und so wird die Sünde Wirklichkeit. Nicht diese Wirklichkeit, nicht das Thätigsein ist Sünde; sondern daß solches Thätigsein mit dem Mangel an der vernünftigen Richtschnur vom Sünder aus verbunden ist, das ist die Sünde. Dieser Mangel geht dem Einwirken Gottes voraus, sowie die Verleihung des Vermögens, um gut zu wirken, vorausgeht der Bethätigung desselben. *Prisquam humiliarer, ego deliqui*. Das Fallen ist vorher. Der „stets sich gleiche, eine, nämliche göttliche Lichtstrahl“, der Alles bethätigt, giebt Wirklichkeit gemäß dem, was er vorfindet (*τῆς μίας καὶ ἀπλῆς καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένης πηγῆς ἀκτίνας*).

Die Frage ist also nicht die, daß die eine wirksame Gnade den einen erhebt, den anderen liegen läßt; diese Gnade wahr't gerade bis ans Ende die Freiheit des Geschöpfes. „Wohin der Baum sich neigt beim Fallen, da bleibt er liegen“ heißt es hier nach der Schrift. Vielmehr ist die Frage die, ob der Herr, wenn der Mensch seinem eigenen Vorzuge aus freiem Willen und von nichts in zwingender Weise beeinflusst den Rücken lehrt, nun ihm wieder das Vermögen geben muß, umzukehren; damit Er, Gott, dieses Vermögen dann bethätige durch die wirksame Gnade. Die Frage beantwortet sich von selbst. Eben wenn der Mensch es fordern könnte, daß Gott seine Kraft bis zu dem Grade stark mache, daß der Mensch nicht zu fallen vermöchte, während er doch immer die Kraft hat, die hinreicht, um die Vernunft zu hören; — eben dann wäre der Fall eingetreten, den Dionysius sich hier vorlegt. Es wäre nicht die Schuld der Völker, daß sie bis zur Anbetung der falschen Götter abgefallen sind, sondern die Schuld des vorgesetzten Engels und schließlich die Gottes.

Daß Gott dem einen Kraft giebt, um sich vom Fallen zu erheben, aus Barmherzigkeit; den anderen solche Kraft nicht giebt, aus Gerechtigkeit, sondern nach dem Bilde in Ps. 9. ihn erfasst, indem Er seinen Fall offenbar macht; — das ist dieselbe Frage, als ob man danach forschen wollte, warum Gott einen Seraph nicht zum Cherub, die Sonne nicht zum Monde, die Schnecke nicht zu einem Adler gemacht hat. Es handelt sich da nicht um die eine, nämliche, wirkende Kraft; sondern, um bei dem Ausdruck zu bleiben, den wir oben für die Engelchöre gebraucht haben, hier steht die Verschiedenheit der von Gott den vernünftigen Geschöpfen mitgetheilten Charaktereigentümlichkeiten in Frage, auf Grund deren dann die Wirklichkeit sich hier so, da anders gestaltet.

5. Wir müssen schließlich aus dem Texte des Areopagiten noch eine andere Wahrheit entnehmen, welche dem Gesagten das Siegel aufdrückt und die Gnade so recht als Hüterin und Quelle der Freiheit hinstellt. Dionysius spricht von dem *αἰεὶ ὡσαύτως*, dem immer auf dieselbe Weise sich verhaltenden, vom gänzlich einfachen und einzigen Lichte Gottes. Und später, am

Ende des Kapitels kommt er zurück auf die „eine einige, allem Sichtbaren und Unsichtbaren vorstehende, die gesamten Seinskräfte durch ihr ganzes Wesen überragende Vorsehung, . . . zu welcher die Engel alle jene, die ihnen folgen, je nach deren Seinsweise, führen als zu dem einem jeden eigens entsprechenden Urprincip (ὡς ἀκεταὶ ἀρχῆν).

Alle Dinge nämlich werden so zusammengehalten vom Ewigen, daß sie im Ewigen, soweit auch immer sie wirklich sind, ihre Einheit finden. Und zwar finden sie dieselbe in der Weise, daß für ein jedes im einzelnen da die ihm und seiner Seinsbeschaffenheit gerade entsprechende Vollenbung sich findet, wie ebenda für ein jedes der ihm und seiner Seinsbeschaffenheit eigene Urgrund (ἀκετα ἀρχῆ) existiert. Gott umfaßt in seiner einfachen nie wechselnden Ewigkeit Alles so, als ob Er nur für ein Ding da wäre. So genügt Er in überfließender Weise einem jeden in dessen bestimmten Verhältnissen, daß Er Allem genügt und noch unendlich mehr Geschöpfen als Urborn des Seins genügen könnte.

Mit dieser seiner Ewigkeit, die nichts Anderes ist als der eine, einfache, auf Grund des eigenen inneren Wesens allein seiende und mit diesem Wesen vollauf identische tatsächliche Erkenntnisakt, insoweit derselbe stets in seiner unwandelbaren Einfachheit derselbe bleibt, ein instans perpetuum; — mit dieser seiner Ewigkeit umfaßt Gott alles Wirklichsein der Geschöpfe und in dieser Ewigkeit mißt Er Allem das Wirklichsein gegenseitig ab. Von da her quillt das Wirkliche als solches. Dieses kann also gar nicht sein für Gott gebunden an einen vorhergehenden, verpflichtenden Grund; denn diese Ewigkeit kennt kein „Vorher“ und „Nachher“; in ihr ist nur ein: „Ist“.

Demnach kann ebenso die Gnade, die eine unmittelbare Teilnahme an Gottes Sein bedeutet, insoweit der Grund, der für Gott rücksichtlich des Wirklichen entscheidend ist, auch Grund wird für die Thätigkeit des Geschöpfes, gar nicht auf etwas Vorhergehendem als ihrem Grunde oder ihrem Vorerfordernisse beruhen, sondern einzig und allein auf dem durch die Ewigkeit gemessenen Willen Gottes. Dahinauf geht auch die Hoffnung des Psalmisten; da liegt der festeste Grund dieser Hoffnung; da, in dem stets dasselbe, stets sich gleich bleibenden, Alles in Harmonie abmessenden und nie bemessenen Maße der Ewigkeit:

„Ich habe erkannt, Herr, daß Gleichmaß sind Deine Ratschlüsse: und in Deiner Wahrheit hast Du mich gedemütigt.“

Wir werden diese Lehre sogleich bestätigt finden an der unbefleckten Jungfrau, nachdem wir zuerst den Text des zehnten Kapitels, der nur zusammenfaßt, vorgeführt haben werden.

## 3ehntes Kapitel.

### Zusammenfassung.

Nr. 171.

Text.

a) Siehe da also, was sich als Schluß unserer Erörterungen ergibt: Die erste und der Ewigkeit am nächsten stehende Hierarchie der Geister wird von dem Urgrunde aller Erleuchtung geweiht und geheiligt; und ohne weitere Vermittlung richtet sie sich auf denselben. Für uns also in einer mehr verborgenen und geheimnisvollen, Gott gegenüber in einer mehr offenkundigen und verständnisvolleren Weise wird sie durch Mitteilung göttlichen Lichtes gereinigt, erleuchtet und durch Verbindung mit dem Urzwecke vollendet. Verborgener und geheimnisvoller ist dies für uns, weil geistiger und einfacher und mehr Einheit verursachend. In sich selbst aber ist dieses selbe mehr offenbar und lichtvoller, weil mit dem Quelle alles Lichts, von dem an erster Stelle Licht und zwar ganzes, volles Licht gegeben wird, mehr verbunden und von Ihm als dem rein einfachen Lichte mehr durchdrungen. Von dieser ersten Hierarchie wird wieder zur zweiten hin und von dieser zur dritten, immer je nach Maßgabe der Charaktereigentümlichkeit der empfangenden, und von der dritten wird bis zu unserer Hierarchie gemäß dem wohlordnenden Gesetze der Urweisheit in Harmonie und in bestimmt abgemessenen Verhältnissen, wie dies Gott in heiliger Weise eingerichtet, von den erhaltenen Gaben mitgeteilt, damit jedes Wesen fortschreite zum ersten, über jeglichen Anfang erhabenen Ursprunge aller schönen Ordnung in dem ihm gebührenden Maße.

b) Die einzelnen Hierarchien aber machen offenbar und verkünden das was die vorhergehenden auszeichnet. Die genannte erste, welche von Gott unmittelbar in Thätigkeit gesetzt wird, verkündet und offenbart die Geheimnisse Gottes; die übrigen nun verhalten sich ebenso, je nach ihren Verhältnissen, zu den vorstehenden, die von Gott in Thätigkeit gesetzt worden sind. Und so sehen wir, wie jene über alle Wesen erhabene Harmonie in Gott, für eine jede heilige Abteilung der vernünftigen Wesen, mögen sie, wie wir, schließen vom Einen auf das Andere oder wie die Geister rein anschauen die vernünftige Wahrheit, vorgesorgt hat, damit eine jede Abteilung in schön geordneter Weise geführt werde. Deshalb hat sie auch in jeder Hierarchie Ehre eingerichtet, die der Heiligung dienen, so daß es in einer jeden der genannten Hierarchien oberste Vernunftkräfte giebt und mittlere und letzte. Ja, auch unter den einzelnen Gliedern in ein und demselben Chore, — damit wir dies sagen, um von der schönen Ordnung der Geister eine Idee zu geben, — besteht wieder eine ähnliche harmonische Einteilung. Darum lesen wir in der heiligen Schrift, daß der eine unter den Seraphim zum anderen hin rufe; woburd nach meiner Meinung offenbar angedeutet

wird, daß unter diesen höchsten Engeln die höheren den tiefer stehenden von ihrer Kenntniß mittheilen.

c) Noch mehr! Wir können nicht mit Unrecht hinzufügen, daß sowohl jeder himmlische Geist als auch der menschliche wieder zu eigen besitze und in sich enthalte höchste, mittlere und niedere wohlgeordnete Kräfte und Fähigkeiten, die da geeignet sind, die verschiedenen Arten der Mittheilungen (Reinigung, Erleuchtung, Vollendung), eine jede in ihrer Weise, in sich aufzunehmen, so nach oben hin geführt zu werden und wieder ihrerseits gemäß dem gegebenen Verhältnisse anderen zu leuchten. Danach wird nun ein jeder vernünftige Geist nach seiner Fassungskraft und soweit es möglich ist theilhaft überaus heiliger Reinigung, übervollen Lichtes und allseitiger Verbindung mit der Zweckvollendung. Denn nichts ist von selber vollendet; von nichts kann gesagt werden, es bedürfe keinerlei Vervollkommnung mehr; es sei denn jenes Wesen, welches kraft seiner ganzen Substanz nur Vollendung und Quelle aller Vollendung ist.

Nr. 172.

Maria, die unbefleckte Königin im Reiche der Gnade.

„Vor dem Angesichte der Engel will ich Dir, mein Gott und Herr, lobsingen: anbeten will ich zu Deinem heiligen Tempel hin und preisen Deinen Namen“ (Ps. 137.).

Es kann gar nicht anders sein, als daß die Königin aller Heiligen, also die Königin im Reiche der Tugend, auch die Königin sei im Reiche der Gnade. „Was soll ich noch weiter sagen,“ ruft der heilige Epiphanius aus (de laud. Mariae deiparae), „was soll ich sagen oder wie soll ich loben die heilige und preiswürdige Jungfrau! Denn Gott allein ausgenommen ist sie über Alles erhaben. In ihrer Natur bereits ist sie schöner wie die Cherubim und die Seraphim selber und wie alle himmlischen Heerscharen. Keine Zunge reicht hin, weder eine Engel- noch eine Menschenzunge, um sie würdig zu loben. O selige Jungfrau, reine Taube und himmlische Braut, Maria, Himmel, Tempel, Thron der Gottheit, die Du bekleidet bist mit der Sonne, mit Christus nämlich, der Himmel und Erde erleuchtet! Lichtvolle Wolke, welche Du den überaus leuchtenden Blickstrahl Christus vom Himmel hinabgeführt hast, damit Er mit Licht anfülle die Welt! Sei gegrüßt, Gnadenvolle, Thor des Himmels, von welcher im Höfenliede der Prophet klar und offen spricht: Ein verschlossener Garten meine Schwester, die Braut, ein verschlossener Garten ist sie, ein versiegelter Quell. Diese Jungfrau ist die unbefleckte Lilie, die da zeugte die stets duftende Rose Christus. O heilige Gottesgebäerin, unbeflecktes Lamm, das Du geboren hast das Lamm Gottes, den in Dir menschgewordenen Sohn des ewigen Vaters. O heiligste Jungfrau, die Du in Erlaunen gesetzt hast die Heerscharen der Engel! Staunenswerthes Wunder im Himmel: ein Weib mit der Sonne umkleidet, Licht tragend in ihren Armen! Staunenswerthes Wunder im Himmel: der Schoß der Jungfrau trägt den Sohn Gottes! Staunenswerthes Wunder im Himmel: der Herr der Engel ist Kind der Jungfrau! Eva klagte die Engel an; nun lobpreisen sie Maria, die da auftrichtete die sündige Eva und den aus dem Paradiese verwiesenen Adam in den Himmel schickte. Sie ist die Mittlerin

zwischen Himmel und Erde, die als Mutter des Herrn durch natürliche Verbindung Gott mit der Menschnatur vereinigte. Die Gnade der heiligen Jungfrau ist unermeßlich. Deshalb grüßt Gabriel die Jungfrau zu allererst mit den Worten: Sei gegrüßt, Gnadenvolle, die Du bist glanzvoll wie der Himmel. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, geschmückt mit Tugenden ohne Zahl. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, die Du bist die goldene Urne mit dem himmlischen Manna darin. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, die Du die durstigen sättigst mit nie versiegendem Quell der Süßigkeit. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, heiligste, unbesleckte Mutter, die Du geboren hast Christum, der da ist vor Dir. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, Königspurpur, die Du betleidet hast den Herrn Himmels und der Erde. Sei gegrüßt, Gnadenvolle, unbegreifliches Buch, die Du das Wort, den Sohn des ewigen Vaters, der Welt dargeboten hast, daß sie es lese."

O wahrlich, in Maria vereinigt sich in heiligem Wohlklange Himmel und Erde, um „wie mit einem Munde Gott lobzusingen.“ Der Chor auf Erden nimmt auf den Lobgesang im Himmel, auf daß von allen Seiten, von der höchsten Höhe her und von der tiefsten Tiefe, Gottes Lob erschalle ohne Ende in Ewigkeit. Der Psalmist hatte diesen erhabenen Gesamtchor vorausgesehen als er sprach: „Vor dem Antlitz der Engel will ich Dich loben.“ Und er giebt den Grund an: „Hingewandt zu Deinem heiligen Tempel will ich Deinem Namen lobsingen.“ Welcher ist dieser Tempel? Der heilige Epiphanius hat es eben gesagt: „Maria ist der Tempel der Gottheit,“ Tempel im hervorragendsten Sinne; denn das Wort selber wohnte seiner göttlichen Person nach in Maria. Zu diesem Tempel hingewandt lobpreisen die Menschen auf Erden Gottes Güte, und staunend fahren fort im Lobpreise die heiligen Engelscharen im Himmel.

Der heilige Epiphanius hat in dem eben citierten Texte den Grund angegeben, warum dieser Tempel, wohin schauend Menschen und Engel zur Lobpreisung Gottes begeistert werden, so unsagbar herrlich ist. „Von Natur ist sie herrlicher und schöner wie die Cherubim und Seraphim.“ O heilige unbesleckte Empfängnis; welche Zunge wird jemals die Fülle von Erhabenheit, die in Dir ausgegossen ist, preisen; welcher Gedanke sie fassen können! Der Herr allein, der dieses Wunder gewirkt, Er kann es begreifen.

Das Verderbniß, welches von Adam fließt, wird für den dreimal Heiligen die Gelegenheit, um seinen Glanz mehr zu offenbaren als Er es in den höchsten Weisern that. In die Natur hinein fließt die Gnade bei der unbesleckten Empfängnis; nicht in den Willen, nicht in die Vernunft; das sind Vermögen, die immerdar ein Ende, eine Grenze haben in der Substanz oder der Natur, welcher sie angehören. Nein; in die Natur selber mitten hinein fließt bei Maria die Gnade; und wird deshalb ohne Grenzen, wie die Natur als solche ohne Ende ist mit Rücksicht auf die Thätigkeit. In das tiefste Fundament innerhalb des Geschöpfes fließt die Gnade der einzig dastehenden Empfängnis und erfüllt von da her alle Kräfte für die geeignete Thätigkeit. Ihr, Seraphim, wirkt auf die Natur oder Substanz selber in den Geschöpfen ein als nächste Diener des Ewigen; um zugleich mit den Cherubim und den Thronen die Beziehungen derselben zu regeln, damit sie in der einzelnen Thätigkeit der Güte Gottes, seinen heiligen Gesetzen, in dauernder Weise entsprechen! Bei Maria fließt euch schon Gottes Gnade aus der innersten Natur selber heraus entgegen, leitet und erleuchtet euch, anstatt daß ihr da erleuchten und leiten könntet. Diese Gnade finden die Herrschaften, die Kräfte, die Gewalten, wenn sie auf die

Vermögen einwirken, sie festigen und zu Gott richten wollen; und anstatt dessen werden sie selber gefestigt und in der Liebe zu Gott mehr entflammt.

Mit welcher Ehrfurcht nahen sich da die Fürstentümer, die Erzengel und Engel, bereits erleuchtet von ihren höherstehenden Brüdern in den Engelhören; damit sie gewürdigt werden, in Maria ihrem Herrn zu dienen, und zu schauen, wie erhaben und allüberwältigend die Erbarmungen ihres Gottes seien.

Wahrhaft Gnade nämlich breitet sich da aus in Maria; wahrhaft Barmherzigkeit! Denn eben deshalb bringt die Gnade in die Natur hinein vor, weil da nichts als Elend, nichts als von Jahrhunderten her ererbtes und durch Jahrhunderte hindurch vermehrtes Elend ist. Es besteht derselbst nichts Gottähnliches, wozu die Gnade hinzutreten und was sie bethätigen könnte, wie dies bei den Engeln der Fall ist. Es besteht da (o welches Meer des Elends!) nicht einmal ein natürliches Vermögen für eine gute Thätigkeit: „Vom Mutterleibe an haben sie ihren Weg verkehrt;“ „in Sünden bin ich empfangen und in Ungerechtigkeiten hat mich geboren meine Mutter.“ Von der Natur her, wie sie der Mensch aus den Händen Adams empfängt, ist da nur Neigung zu Elend, zu unmeßbarem Elende.

Und deshalb ward da unermessliche Gnade von der reinsten Barmherzigkeit Gottes her ausgegossen: Gnade, welche auf alle ohne Ende, ohne Maß von seiten der Natur, überfließen sollte, die von Adam stammen würden, einzig bemessen nach der Fülle Christi (Ephes. 4.). Vor der ersten Thätigkeit, als da nur unmeßbares Elend war und noch nicht Gottes Einfluß ein Vermögen in Bewegung gesetzt und der innersten Natur selber wirkliches Sein gegeben hatte; — vor aller Thatsächlichkeit, als nur die von Adam übernommene unglückselige Verberbnis, die der Hölle schuldig war, Geltung hatte; — vor jedem Alte, selbst ehe diese Natur noch thatsächliches Sein und damit schon ein gewisses Maß hatte, floß die Gnade als wirkliche Gnade in diese Natur, reinigend, erleuchtend, an Gott knüpfend. Unermesslich floß diese Gnade; denn ohne Maß, ohne Grenzen breitete sich das Verberben aus. Über alle Seraphim ward Maria erhoben, denn die Gnade selber schuf in ihr nicht nur die Gottähnlichkeit, sondern die tiefste Richtschnur der Gottähnlichkeit; nicht damit sie in irgend welcher Wirkung um Gott und in seiner Nähe sei und so Gott Ähnliches herstelle, sondern damit der Sohn Gottes selber ihr Sohn werde, daß in Maria sich jenes grundlegende Geheimnis thatsächlich vollziehe, um dessentwillen die Zeit bestand, um dessentwillen die Engel in gottähnlicher Schönheit in glänzende Chöre verteilt worden und dementsprechende Gaben erhalten hatten, damit sie wirksamen Anteil nähmen an der Offenbarung der in der Erlösung waltenden Güte.

Welche heilige Dreieit steht an der Spitze dieser Entwicklung des Zeitlichen! Wie sind wir Menschen geehrt in Maria! „Der heilige Geist wird über Dich kommen und die Kraft des Höchsten Dich umschatten; und deshalb wird was aus Dir geboren wird, Gottes Sohn genannt werden.“ Das ist die ewig herrliche Dreieit, welche in erster Linie Alles wirkt. Und welche Dreieit geht von dieser aus? Die Mutter, der Sohn, die Gnade als allein wirkende Kraft und Vermittlung zwischen Mutter und Sohn. Maria, Jesus, die wirksame Gnade. Dieser heilige Bund ist die höchste Offenbarung. Unterstehen ihr die drei Engelhierarchien? Sieht es somit vier Hierarchien oder ist unsere, die menschliche, höher als die der Engel?

Nichts von dem! In dieser Dreieit steht fest alle Ordnung in der Natur der Engel und der Menschen. Zwischen Maria und Jesu ist die Vermittlung rein die Gnade: d. h. das Nichts der Natur und die wirkende Kraft Gottes. Und zwar wirkt diese Gnade die tiefste natürliche Verbindung, wie die eben ist zwischen Mutter und Sohn. Voran aller Natur ist diese Gnadenkraft; sie durchbringt alle Natur. Es ist jene Gnade, die im ersten Augenblicke der Empfängnis Mariä der ganzen Natur zuvorkam und sie hinstellte leer vor Gott, bedürftig vor Gott mehr wie das Nichts; damit der Allmächtige sie fülle und damit sie so dem Allmächtigen allein, seinem unmittelbaren Einwirken Alles danke, was an Würde, an Heiligkeit, an verdienstreicher Thätigkeit in ihr ist.

In Maria besteht keine eigene Hierarchie; aber in ihr werden alle Hierarchien, die der Menschen und die der Geister, hoch erhoben; in ihr werden sie unerschütterlich gesiegt. Denn in Maria erscheint wie in keinem Engel das Nichts der Kreatur und der fruchtbare Urquell aller guten Thätigkeit. In ihr wird offenbar am meisten unter allen Geschöpfen der Glanz der rein und von sich aus wirksamen Gnade. Deshalb sagt der Psalmist: „Im Angesichte der Engel will ich Dir lobsingen: hingewandt zum heiligen Tempel.“ Zu Maria gewandt sehen die Menschen, aus welchem Verderben sie die Gnade herausgerissen hat. O, daß doch die Menschen gerade aufhörten, immer wieder und immer von neuem Vorwände zu suchen, damit sie die unvergleichliche Gewalt, die unbesiegbare Kraft der Gnade möglichst verringern! Nichts geht der Gnade vorher wie Elend bei uns, wie Schuld, wie Verderben. Nichts sieht Gott in uns, bevor seine Gnade in uns wirkt, als den Gang zur „Unähnlichkeit“ mit Ihm und mit der Ehre unserer eigenen Natur, wie Dionysius spricht. Nichts sieht Er da in der Vernunft als Blindheit, nichts als Bosheit im Willen, nichts als Schwäche im Fleische.

Der Mensch ist nicht durchaus schlecht geworden durch die Sünde, er hat nicht seine Freiheit ganz und gar verloren; keine Kraft kann ja das vernichten, was der Allmächtige in die Natur gelegt hat. Aber eben nur unter der Kraft des Allmächtigen kann die Natur im Menschen sich erheben, kann die Vernunft erleuchtet, der Wille weich werden. Nur Gottes Kraft kann das aufrecht halten und heilen, was ihr allein gedankt ist. Soweit es auf den Menschen und seine Thätigkeit ankommt hat er Alles gethan, um „den fremden“ über seine Natur Gewalt einzuräumen, die ihn nicht „gemacht und gebildet hatten“ und deshalb auch nicht sein Bestes wollen können; er hat Alles gethan was in seinen Kräften stand, um Sklave zu werden, um die „Augen des Geistes“ zu blenden, um seinen Willen zu festigen in seinem Verderben. In der menschlichen Thätigkeit voraussehen wollen, was die Gnade thun wird im Menschen, das heißt ebensoviel als die Folgen der Sünde zur Nichtsahnur der Gnadenkraft machen. Das heißt ebensoviel, wie Maria alle Ehre aberkennen, deren sie genießt. Denn in Maria ist, eben in der unbefleckten Empfängnis, die Gnade allen Thätigkeiten der Natur und somit allen Grenzen von dieser Seite her zuvorgekommen. Darin besteht ihre ganze Ehre, in der Gnade Gottes; darin, daß sie im hervorragendsten Sinne jubeln kann: „Herr, in Deiner Kraft wird der König sich freuen: und über Dein Heil wird er frohlocken über alle Maßen. Das Verlangen seines Herzens hast Du ihm gewährt: und um das Begehren seiner Liebe hast Du ihn nicht betrogen.“ Warum dies? Warum jubelt die auserwählte Seele, die Herrscherin über

die Leidenschaften, so sehr? Warum erfüllt Gott selber ihr Begehren? „Denn Du bist ihr zuvorgekommen in den Segnungen Deiner Süßigkeit: auf ihr Haupt hast Du gesetzt die Krone von kostbarem Edelgestein.“

Es heißt diese Ehre, die rein in der Gnade beruht, der Mutter Gottes und damit die Quelle ihrer erhabenen Tugenden, das Fundament ihrer Herrschaft, ihr nehmen, wenn man der Gnade das Mindeste als in etwa maßgebend vorausgehen lassen will. In uns freilich geht der Gnade etwas voraus; in uns ist Thatsächlichkeit, Thätigsein, ehe die Gnade verliehen wird. Aber dies, was vorausgeht, ist die Sünde und deren Thätigkeit, deren thatsächliche Schulb. Es heißt der unbefleckten Empfängnis alle Ehre nehmen, wenn man der Gnade nicht die volle Ehre giebt. Denn in der unbefleckten Empfängnis — und das ist eben der wahre Inhalt dieses Geheimnisses — ging weder dem Gedanken noch der Thatsächlichkeit nach etwas voraus; gerade sie besteht darin, daß die Gnade im ersten Augenblicke des wirklichen Daseins in Maria voll vorhanden war und daß auf Grund dieser Gnade alle andere Thätigkeit in Maria sich regelte, so daß sie wahrhaft als „Königin der Gnade“ da stand.

Der Mensch möchte höher sein wie er der Natur nach ist; er möchte seiner Natur nach die Vorzüge der Engel haben. Die Engel nun brachten eine bestimmte Thätigkeit in festen Grenzen mit zur Beeinflussung und Erhebung durch die Gnade. Gemäß dem Grade dieser Natur ward die Gnade gegeben. Nicht als ob die Natur in ihnen gefordert hätte, Gnade in sich zu enthalten; aber weil die Natur in jedem Engel ein unverdorbenes Geschenk Gottes war, wollte Gott die Ordnung seiner eigenen Weisheit in der Verteilung der Naturen nicht stören und gab, wie Er aus reiner Güte die Natur gegeben, so der ersten Gabe entsprechend aus reiner Güte die Gnade. Der Mensch möchte nun ebenso in seiner Natur eine irgend welche Richtschnur für die Gnade haben; und weil er Höheres will als die Natur in ihm gestattet, fällt er unter die ihm verliehene Natur eines vernünftigen Wesens in seiner Thätigkeit hinab. Er vergißt den natürlichen Grad seiner Vernünftigkeit, wonach er von Natur auf keinen bestimmten Bereich im Erkennen und danach auch nicht im Wollen angewiesen ist; sondern einfach und endlos es mit sich bringt, das Wahre erkennen, das Gute wollen zu können. Er vergißt das Verderben der ererbten Sünde, wonach dieses von Natur unbestimmte Können die bestimmteste Hinneigung erhalten hat zum Bösen.

Daß der Mensch doch auf die zu seinem Geschlechte gehörende Himmelskönigin blicke! Daß er da lerne, wie unter Gottes Kraft wir emporsteigen können unterschiedslos bis zu den Chören der Engel, selbst bis zu den höchsten, eben weil in unserer Natur keinerlei natürliche Richtschnur für die Gnade es giebt und so wir ganz auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen sind; — wie wir aber unserer Natur überlassen unter deren Würde selbst hinunter sinken.

Die Engel erkennen in Maria ihre Königin; denn sie erkennen in ihr das alleinige Walten der heiligen Gnade, der sie alle Würde und allen Genuß verdanken. Gerade weil Maria das Nichts der Kreatur in sich selber mit Bezug auf den Besitz des Endzweckes am lautesten verkündet, gerade deshalb erkennen auch die Engel tiefer das Elend des Nichts, aus dem allein Gottes Güte sie gehoben, „die Natur in ihnen grüßend und verleihend die Gnade;“ und gerade deshalb singen sie in innigster Verbindung mit den Menschen den Preis der Güte Gottes und ruft der Psalmist an der Stelle aller auserwählten: „Im Angesichte der Engel will ich Dir lobsingen: hingewandt zum heiligen Tempel, den Du gebildet, will ich“ in Bewunderung

Deiner Wunderwerke in der Seele Marias „anbeten und preisen Deinen heiligen Namen.“

Es ist ein interessantes Zusammenfassen, das der Areopagite macht im Texte des vorliegenden Kapitels. Aber wie wird es erst so recht zutreffend, wenn es auf Maria angewandt wird! Die eine Hierarchie reinigt, erleuchtet, vollendet die andere; der eine Chor in den verschiedenen Hierarchien reinigt, erleuchtet, vollendet den anderen; der eine Engel in jedem Chore thut daselbe immer wieder mit Rücksicht auf den anderen niedrigeren. Und endlich hat jeder Engel in sich selber verschiedene Fähigkeiten, kraft deren er geeignet ist, die Reinigung, Erleuchtung, Vollendung je in entsprechender Weise in sich aufzunehmen. Wir haben die Sinne, die gereinigt werden müssen, damit sie nicht durch ihren Zug zum Beschränkten hin den ganzen Menschen nach sich ziehen ins Verderben. Anstatt dessen hat der Engel die eigene geistig-vernünftige Natur als Quelle der Beschränktheit und Bestimmtheit und muß in ihr gereinigt werden, damit er nicht über sein Maß hinaus wolle und dabei unter sein Maß hinabsinke; sondern damit er diese ihm innewohnende Bestimmtheit mit deren unendlichem Quelle, der Urvollendung in Gott, verbinde. Vernunft hat Engel und Mensch in verschiedener Weise, um nach festgesetzter Regel erleuchtet zu werden; Willen haben gleichermaßen beide, damit sie mit dem letzten Endzweck, dem Allgute, unauf löslich verbunden und so vollendet werden.

In Maria aber lag aller Thätigkeit bereits von der Natur aus die Gnade zu Grunde, die da zugleich die Sinne reinigte von der ihnen, für sich allein genommen, natürlichen Hinneigung zum Niedrigeren; welche die Vernunft über alles Licht der Engelchöre hinaus mit göttlichem Lichte anfüllte; und die den Willen in Liebe erglücken ließ, so daß vom Beginne an als maßgebendes Begehren in ihm sich fand die Bethätigung des Wortes des Psalmisten: „Mir ist es das einzige Gut, Gott anzuhängen und auf Gott allein meine Hoffnung zu setzen.“ Gemäß dieser Reinigung, Erleuchtung, Vollendung dienten ihr die Engel und wurden selber in der Anerkennung ihres Nichts gefestigt und mit glühender Liebe zu Gott hingewandt, höheren Erleuchtungen von Seiten Gottes zugänglich, abgezogen weit von Allem, was niedriger ist. Wenn aber der Anfang ein so vollendeter, in der wirksamen Gnade allein so tief begründeter war; — wie glänzend wird dann der Fortgang gewesen sein in Maria! Wie tief wird selbst das Sinnenleben die Gnade durchdrungen und der Liebe Gottes und des Nächsten dienstbar gemacht haben! Wie erhabenes Licht wird geleuchtet haben vermittelt der eingehendsten Kenntnis der erhabensten Geheimnisse in ihrer Vernunft! Mit welcher Liebesglut wird sie lobgesungen haben dem Höchsten; nicht wie wir im Angesichte, also gegenüber, gleich den Engeln, sondern an der Spitze aller englischen Heerschaaren, geeint in unvergleichlicher Weise mit der heiligen Menschheit des ewigen Wortes!

Wir aber stehen zu ihr, daß uns Maria an der Gnade, die in ihr gewaltet hat, durch Gottes Güte Anteil nehmen lasse; an jener Gnade, die aller Natur zuvorkommt, alle Natur festigt und in nichts irgend welches Vorerfordernis oder irgend welche Richtschnur für sich in der Natur sieht. Diese Gnade besaß der Psalmist und in ihr jubelte er:

„Im Angesichte der Engel will ich Dir, mein Gott, lob-singen: zu Deinem heiligen Tempel hin will ich anbeten und preisen Deinen heiligen Namen.“

## Elftes Kapitel.

Alle heiligen Engel werden manchmal Kräfte genannt.

Nr. 173.

Text.

a) Nachdem nun dies auseinandergesetzt worden, kann die Frage erhoben werden, warum denn alle Engelfubstanzen manchmal als „Kräfte“ bezeichnet werden (Wf. 23.; Wf. 79.; Wf. 102.). Denn wir können hier nicht, wie bei den Engeln, sagen, daß dies geschieht, weil der Chor der heiligen Kräfte der letzte wäre und daß nun an der heiligmächtigen Erleuchtung der niedrigsten die höchsten ebenfalls teilnehmen und dieselbe voll und ganz besitzen; nicht aber umgekehrt, die niedrigsten das besitzen, was den ersten zukommt, somit also alle Geister mit dem Namen der niedrigsten rechtmäßig genannt werden können, nicht jedoch alle mit dem Namen der ersten; — danach könnten wohl alle die anderen gottähnlichen Vernunftkräfte als „Kräfte“ bezeichnet werden, nicht aber die Seraphim, die Cherubim, die Throne und die Herrschaften; denn die „Kräfte“ besitzen nicht die den vorstehenden Chören eigenen Vorzüge. Die Engel also nur und Erzengel, die Fürstentümer und Gewalten würden dann gemeinsam als himmlische Kräfte von uns bezeichnet, da sie nach dem Chore der Kräfte kommen.

b) Wir leugnen aber, daß, wenn wir uns des gemeinsamen Namens der Kräfte für alle Engel bedienen, daraus irgend welche Vermischung oder Verwirrung entsteht, als ob wir die Charaktereigentümlichkeit des einen Chores dem anderen zuteilen wollten. Vielmehr ist der Grund für die Gemeinsamkeit dieses Namens darin zu suchen, daß bei jedem reinen Geiste dreierlei unterschieden werden kann und zwar kommt dieser Unterschied vom überweltlichen Wesensgrunde selber. Es wird nämlich unterschieden in jedem dieser Geister: 1. die Substanz, 2. das Vermögen oder die Kraft, und 3. das Thätigsein. Wenn wir also alle diese Geister oder einige von ihnen ohne Rücksicht auf die Chöre unterschiedslos bezeichnen als Substanzen oder als Kräfte, so bedienen wir uns mit Bezug auf jene, von denen die Rede ist, einer gewissen Umschreibung, indem wir auf die Substanz in ihnen oder auf die Kraft hinweisen. Denn es wäre nicht erlaubt, jene überlegene Charaktereigentümlichkeit, die dem Chore der Kräfte zueignet und die wir bereits kennzeichneten, den niedrigeren Substanzen unterschiedslos zuzuschreiben, so daß die feste Gliederung der Engelchöre gestört und verwirrt würde. Gemäß der oft schon von uns gegebenen Begründung nämlich enthalten wohl die höheren Chöre immer in überschießender Weise dem Vermögen nach die Eigenheiten, welche den unterscheidenden Charakter der niederen ausmachen; die niedrigeren aber entbehren der hervorragenden umfassenden Vorzüge und Eigenheiten der höheren, vielmehr leiten sich die Erleuchtungen von oben her durch die höheren gemäß der ihnen eigenen Fassungskraft in sie (die niederen) ab.

Nr. 174.

Texterklärung.

a) Das vorliegende Kapitel beschäftigt sich mit einem Sprachgebrauche der heiligen Schrift. Diese nennt nicht selten alle Engel „Kräfte“. Bei dem ähnlichen Sprachgebrauche rücksichtlich des Namens „Engel“, der ebenfalls allen Engeln gegeben wird, hatte Dionysius als Grund angegeben, daß der Engelchor der niedrigste sei und somit allen verschiedenen Chören es zukomme, Engel zu sein. Denn der höhere Engelchor enthält immer in sich alle Vollkommenheiten der niedrigeren; und somit enthalten alle Chöre in sich die Vollkommenheiten des niedrigsten und können somit „Engel“ genannt werden. Es geschieht dies bei den Engelhierarchien, was bei der menschlichen der Fall ist, welche ja die der Engel nachahmt. Die Priester können alles das, was die Diakonen können, die Bischöfe alles das, was die Priester; und endlich alle höheren hierarchischen Grade können das, was der Tonjurist kann. Wie dieser also als Kleriker bezeichnet wird, so können alle höheren mit dem gemeinschaftlichen Namen „Kleriker“ bezeichnet werden.

So sehen wir auch in diesem Werke, daß Dionysius sowohl sich selbst wie den Timotheus als „Priester“ bezeichnet, obwohl sie Bischöfe beide waren; im Verlaufe des Werkes aber nennt er den Timotheus *ιεραρχα*, d. h. Bischof. Und nicht selten werden auch im kirchlichen Offizium und selbst in offiziellen Urkunden die Bischöfe Priester genannt, *sacerdotes Dei*. Denn wer Bischof ist, schließt in sich die Vollkommenheiten des Priesteramtes; nicht aber umgekehrt.

Dieser selbe Grund aber kann nicht angegeben werden dafür, daß die heilige Schrift alle heiligen Engel „Kräfte“ nennt. Sollte man erwidern, daß die niederen Engel Mitteilungen erhalten von dem, was die höheren haben und so auch alle als „Kräfte“ bezeichnet werden, obgleich diese ein höherer Engelchor sind wie die Engel, Erzengel etc.; daß also, sowie die höheren mit dem Namen der niedrigeren benannt werden können, weil sie deren Vollkommenheiten in sich enthalten, um dieselben mitzuteilen, ebenso auch die letzteren, die tiefer stehenden den Namen der höheren tragen könnten, weil sie von den höheren deren Vollkommenheiten mitgeteilt erhalten und so daran Anteil haben; — so ist darauf zu erwidern, daß der Gebrauch der Schrift es nicht mit sich bringt, alle Engel „Seraphim, Throne, Herrschaften“ zu nennen, nämlich mit dem Namen der höchsten zu belegen, deren Mitteilungen doch höher und maßgebender sind für die niedrigeren wie die der „Kräfte“, des fünften Chores.

Sodann ist darauf hinzuweisen, daß die Namen gegeben werden nach den Charaktereigentümlichkeiten, kraft deren die Engelchöre gottähnlich sind, weil diese unterscheidenden Merkmale von Gott selber in ihnen unmittelbar gewirkt sind. Und in diesen Charaktereigentümlichkeiten schließen die höheren Chöre die Vorzüge der niederen in sich ein; wie der Mensch z. B. durch seine Sinnesvermögen die Vorzüge des rein sinnlichen Lebens, also der Tiere, in sich einschließt. Darin sind aber die höheren unerreichbar (*ἀμείκτοι αἱ τελευταῖαι τῶν ὑπεράτων εἶσιν ὀλίγων ἰδιοτήτων*) für die niedrigeren Engelchöre. Denn wenn letztere auch Erleuchtungen mitgeteilt erhalten durch die höheren, so geschieht doch diese Mitteilung und wird aufgenommen in

den niederen gemäß der Charaktereigentümlichkeit und der Eigenheit der letztgenannten.

So kann ein wissenschaftlicher Satz dem einen bekannt sein kraft metaphysischen, durchaus zuverlässigen Beweises; dem anderen durch Induktion; dem dritten auf dem Wege der Autorität. Was nun auch immer mit diesem Satze in Verbindung steht oder zur besseren Durchdringung desselben gehört, das wird von jedem dieser drei in seiner Weise aufgenommen und besessen werden, so daß da der niedrigere immer auf seiner Stufe bleibt, auch wenn die nämlichen Wahrheiten ihm mitgeteilt werden wie den beiden anderen.

Danach könnten also wohl die Seraphim zc. „Kräfte“ genannt werden; nicht aber die Engel, Erzengel, Fürstentümer und Gewalten, die doch gerade wie alle anderen Engelchöre zuweilen „Kräfte“ heißen.

b) Der Grund ist ein anderer. In jedem der reinen Geister nämlich sind: 1. Die Substanz; 2 die Kraft; 3. das Thätigsein. Wie also alle reinen Geister Substanzen sind und demnach als himmlische Substanzen bezeichnet werden, so sind sie Kräfte und werden danach alle auch „Kräfte“ genannt.

Es ist hier zuvörderst zu bemerken, wie scharf im Texte der heilige Dionysius den realen Unterschied hervorhebt zwischen Substanz, Kraft oder Vermögen (*δύναμις*) und Thätigsein (*ἐνέργεια*). Die Philosophie des heiligen Thomas ist eben die alte Philosophie, welche dem Glauben zuerst gedient hat und mit Hilfe deren der Bau der theologischen Wissenschaft aufgeführt worden ist. Dionysius kennzeichnet ausdrücklich den wirkenden Grund dieses Unterschiedes: *ἐπειδὴ εἰς τρία διήχθηται τῶ κατ' αὐτοὺς ὑπεροουσιῶν λόγῳ πάντες θεοὶ νόες οὐσαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν*. Gemäß der geschöpflichen Seinsbeschaffenheit — *κατ' αὐτοὺς* — wurden von der überweltlichen Vernunft diese drei Dinge in jedem Engel unterschieden.

Wir haben nicht notwendig, hier auf die eingehende Darlegung dieses Unterschiedes zurückzukommen; Thomas hat ihn oben im ersten Teile von der 50. Quaestion an hinreichend begründet. Wir heben nur eins hervor, was für die jetzige Behandlung von Wichtigkeit erscheint. Dieser Unterschied zwischen Substanz und Vermögen, Vermögen und Thätigkeit, Substanz und Existenz ist nicht so aufzufassen, als ob dies drei Realitäten seien, die in dem einen reinen Geiste zusammengefügt wären. Damit ist vielmehr einerseits gesagt, dadurch daß Gott eine Substanz schafft sei nicht es gegeben, daß diese nun von sich selbst auch sein müsse, daß sie von sich allein aus in sich schließe das tatsächliche Existieren; sondern sie hängt darin jeden Augenblick von Gottes Allmacht ab, der machen kann, daß sie existiert, und der durch das Zurückziehen seines Einwirkens auch die Ursache sein kann, daß sie nicht ist, der aber nicht es zu wirken vermag, daß die Substanz selber nicht aus den Wesensmerkmalen bestehe, aus denen sie besteht. Und ebenso ist damit gesagt, daß mit der Substanz zu gleicher Zeit nicht bereits gegeben sei der Grad im Wirken, also das nächste Vermögen zu wirken; während nämlich die Substanz an sich immer dieselbe bleibt, kann die Kraft oder das Vermögen zu wirken ab- oder zunehmen. Von seiten der Allmacht im Geschöpflichen also (*κατ' αὐτοὺς*), weil dieses aus sich weder sein noch wenn es ist aus sich wirken kann, kommt es, daß dies unterschieden ist; es sind dies nicht drei verschiedene Akte Gottes, sondern der eine Akt wird gemäß solchem Unterschiede im Geschöpflichen aufgenommen.

Deshalb muß andererseits betont werden, daß der Substanz selbst

das Vermögen innewohnt kraft des von Gott ausgehenden Aktes, thätig zu sein; das Vermögen, überhaupt zu existieren. Nicht Gott ist thätig, sondern die Kreatur; nicht Gott existiert als Stein, sondern der Stein. Gott macht es eben, weil Er über alles geschaffene Wesen erhabene Grund und somit Sein im eigentlichsten Sinne ist und zu eigen hat dem Wesen nach, der geschaffenen Substanz zu eigen, daß sie das Vermögen hat, thatsächlich einzeln zu sein und zu wirken. Nicht das Thatsächlichsein, nicht das Thätigsein wird ihre Substanz. Aber dieser Substanz ist durch die wirkende Kraft Gottes das Vermögen verliehen, daß sie selber unter diesem wirkenden Einflusse wirklich sei und daß sie unter der Bethätigung von seiten dieser Kraft wirke und handle.

Der genannte Unterschied also ist im Vermögen, nicht in der einzelnen Wirklichkeit. Das Vermögen, im allgemeinen zu sein, ist nicht dasselbe im Geschöpfe, wie das Vermögen, einzeln zu sein; und die Kraft zu denken ist nicht dieselbe wie die Kraft, wollend thätig zu sein. Das erstere Vermögen, die Substanz also im allgemeinen, ist für sich allein Gegenstand des Erkennens; durch das zweitgenannte Vermögen wird dieser Substanz das Einzelfein eigen; durch das an dritter Stelle genannte, durch die Kraft also, wird sie fähig, eigens wie es ihr zukommt zu wirken. Dieser Unterschied hängt davon ab, daß jedes Geschöpf aus dem Nichts ist und deshalb niemals die Notwendigkeit in sich birgt, thatsächlich zu sein, oder ist es einmal thatsächlich, es zu bleiben oder von sich aus allein zu wirken, nämlich ohne bethätigende Kraft; denn das Eigentum des Geschöpfes bleibt immerdar Gott gegenüber nur das Vermögen zu empfangen. Der *ἀνεργόσιος λόγος* bleibt immer die allein in endgültiger Weise wirkende Kraft; während die Wirklichkeit aller Kreaturen durchaus von dieser Kraft abhängig ist.

Sodann ist hier zu erwägen, daß wohl im Griechischen das nämliche Wort gebraucht wird für „Vermögen“ und „Kraft“; im Lateinischen aber ständig hier nicht *potentia*, Vermögen, von der Schrift gebraucht wird, sondern *virtus*, die an sich nichts Anderes bedeutet als das „vollendete Vermögen“, insofern nämlich das Vermögen durchaus, soweit nur es gestattet ist, vorbereitet worden für die Thätigkeit und demnach nur der in Bewegung setzenden Kraft bedarf, um wirklich thätig zu sein. Wer z. B. den Zustand der Tugend der Klugheit hat und nicht allein das Vernunftvermögen, der ist sogleich bereit, klug zu handeln, d. h. daraufzusehen, ob die Mittel dem Zwecke entsprechen, sobald die Gelegenheit sich darbietet; wer aber seine Vernunft mit dieser Tugend nicht geziert hat, der bedarf erst einer gewissen Festigung in seiner Vernunft, daß diese sich nicht voreilig fortreißen lasse.

Die Engel nun haben wohl solche Zustände, die ihre an und für sich auf das Allgemeine gerichtete Vernunft und ihren ebenso allem Guten indifferent zugewandten Willen vollenden; aber dieselben sind nicht wie bei uns nach und nach durch wiederholte Thätigkeit erworben, sondern sogleich von vornherein ihrer Natur vom Schöpfer eingepreßt und somit vom ersten Augenblicke an in ihrem Sein fertig. Daß in uns Tugenden erst nach und nach sich vollenden vermitteln wiederholter Akte; dies kommt von unserer Verbindung mit dem Stoffe, der seiner Natur nach stets im Bereiche des Vermögens sich findet rückwärtlich des Seins. Weil also die Engelvermögen der Vernunft und des Willens, die zu der zu Grunde liegenden Substanz hinzutreten, um diese auf das Wahre einerseits und andererseits auf das Gute zu beziehen, bereits als für die Thätigkeit in bestimmtester Weise vollendete zugleich mit der Natur der Substanz von seiten der ersten Ursache gewirkt

werden; — deshalb heißen die Vermögen selbst nicht mehr einfach Vermögen, sondern „Kräfte“, oder „Tugenden“; denn es sind dies von ihnen selbst aus, infolge der zugegebenen Zustände, für die betreffende Thätigkeit gewissermaßen fertigstehende Vermögen, wie ja mit dem Ausdrucke „Kraft“ die Idee verbunden ist, sogleich vermittelt derselben thätig sein zu können.

Da nun jede der rein geistigen Wesen solche von der Substanz verschiedene Kräfte hat und da sie vermittelt derselben thätig ist, so werden auch alle als „Kräfte“ bezeichnet. Aus dem Wesagten ergibt sich zugleich, in welchen der Geisterchöre solche Zustände oder „Kräfte“ zahlreicher sind und in welchen geringer. Da nämlich ein solcher Zustand oder eine solche „Kraft“ die Aufgabe hat, zwischen den an und für sich indifferenten Vernunft- und Willensvermögen und dem bestimmten Thätigsein zu vermitteln, so wird in jenen Chören der Engel die Zahl derartiger Zustände eine geringere sein, in welchen mehr und unmittelbarer der einigende Einfluß der einen, höchsten Ursache waltet. Das Thätigsein der Kreaturen hat ja eben nur den Zweck, mit der reinsten, einfachsten Thatsächlichkeit, mit Gott nämlich, zu verbinden. Wo also dieser höchste Urgrund inniger und umfassender waltet, da werden weniger Zustände notwendig sein; ein einiger Zustand wird da das vollenden, wozu in den vom Urgrunde entfernteren mehrere Zustände erfordert sind, die noch dazu ein unvollkommeneres Resultat haben.

Deshalb sagte im vorigen Kapitel Dionysius, die höheren Chöre, die Seraphim, Cherubim, Throne seien einfacher, verständnisvoller in sich wie die nachfolgenden; nicht weil die anderen stofflich zusammengesetzt wären, so daß in ihrer Substanz bereits ein bestimmender Teil sich fände und ein bestimmbarer, ehe noch das thatsächliche Sein hinzukommt, sondern weil Gott durch weniger, einigendere Zustände da ein vollkommeneres Licht und demgemähes Thätigsein bewirkt, wie in den niedrigeren. Wer einen Satz der Wissenschaft durch den angemessenen zuverlässigen Beweisgrund kennt, der hat weniger Vermittlung notwendig und ist inniger und fester mit diesem Satze verbunden als jener, der ihn durch Inbuktion kennt.

So wird demnach der grundlegende Zustand in jedem Engeldor die ihn von allen anderen unterscheidende Charaktereigentümlichkeit sein, wonach er in seiner Weise gottähnlich ist; also in den Seraphim die besondere Liebesglut, in den Cherubim die heilige Weisheit, in den Thronen die Festigkeit, in den Herrschaften das Befehlen zc. Und auf Grund dieses Zustandes werden dann sich nach dem erwähnten Maßstabe mehrere oder weniger aufbauen. Zustände müssen in allen sein, weil keines Engels Substanz und keines Engels Vermögen zugleich Thätigkeit von sich aus ist; sondern vielmehr, wie Dionysius am Ende des vorigen Kapitels bemerkt, „kein Geschöpf giebt, welches nicht das Bedürfnis hätte, vervollkommenet zu werden von seiten desjenigen her, welcher durch sein eigenes Wesen, also mit Notwendigkeit die Urvollendung d. h. die Quelle aller Vollendung ist.“

## Nr. 175.

### Die Gebote, die sich auf den Glauben richten.

Es tritt bei uns nicht der gleiche Fall wie bei den Engeln ein. Wir sind in natürlicher Verbindung mit dem Stoffe. Erst nach und nach bildet sich in uns die Vollendung jeder Tugend. Stufenweise schreiten wir vor.

Mag auch bei den eingegossenen übernatürlichen Tugenden nicht erst die Tugend selbst durch wiederholte Akte erworben werden, sondern ihrem Wesenscharakter nach von Anfang an da sein, immerdar bedarf sie der Vollendung im Thätigsein. Deshalb giebt uns Gott, um dieses Fortschreiten zu erleichtern, eigene Gebote für die Übung der einzelnen Tugenden. Sehen wir uns diese Gebote an mit Rücksicht auf die Grundtugend, den Glauben. Wir können das hier sich Ergebende dann anwenden, nach den entsprechenden Quästionen in II., II., auf die anderen Tugenden.

Die Gebote, welche sich auf den Glauben beziehen, sind die ersten Fingerzeichen, die der Entwicklung dieser Tugend dienen. Anstatt sie von vornherein abschwächen zu wollen, müssen wir vielmehr nach dem Beispiele des königlichen Propheten „mit ganzem Herzen“ in ihnen forschen.

1. Zuwörderst ist es geboten, den übernatürlichen Glauben zu haben, weil derselbe notwendig ist zum Heile. So bestimmt Paulus: „Unmöglich ist es, ohne Glauben Gott zu gefallen“; und daß dies der übernatürliche Glaube ist, geht aus dem Vorhergehenden hervor, wo er den Glauben nennt „die Substanz, oder den Inhalt der zu hoffenden Dinge, den Beweis dessen was nicht sichtbar erscheint“ (Hebr. 11.). Der Heiland sagt noch ausdrücklicher: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mark. ult.). Und da niemand in den Himmel eintreten kann ohne die Gerechtigkeit, so bezieht sich auf dieses Gebot ebenfalls Röm. 9.: „Mit dem Herzen wird geglaubt, um Gerechtigkeit zu erlangen;“ und Gal. 3.: „Auf Grund des Glaubens rechtfertigt Gott die Nationen.“

Man wirft gegen dieses Gebot in seiner Allgemeinheit ein, daß unter der Herrschaft des Naturgesetzes kein Gebot mit Rücksicht auf den übernatürlichen Glauben bestand; und daß somit ein solches Gebot kein allseitig ausschließliches, kein unbedingtes Gebot ist. Dies scheint auch der Apostel zu meinen, der da sagt (Röm. 2.): „Die Heiden, welche kein Gesetz haben, thun natürlicherweise (naturaliter) das, was vom Gesetze vorgeschrieben ist;“ als ob er sagen wollte, sie erfüllen dadurch daß sie thun, was die Natur als zu thun vorlegt, ebenso das, was vom geoffenbarten Gesetze vorgeschrieben ist. Nun führt die Beobachtung der Gebote zum ewigen Leben, nach den Worten des Herrn: „Willst du in das Leben eintreten, so erfülle die Gebote.“ Also konnte man unter dem reinen Naturgesetze ohne übernatürlichen Glauben das ewige Leben sich erwerben.

Darauf wird erwidert, daß das „Naturgesetz“, wie schon öfter in I., II. gezeigt worden, nicht dahin aufgefaßt werden darf, als ob es ein abschließendes, für sich bestehendes Gesetz sei, wie die formulierten kirchlichen oder bürgerlichen Gesetze zum Beispiel. Es ist dies eine durchaus falsche Auffassung des inneren Wesens des Naturgesetzes, daselbe auf gleiche Linie zu stellen mit dem Charakter dieser Gesetze. Das Naturgesetz besteht wesentlich aus Grundsätzen, die noch weiter im einzelnen durch das göttliche, bürgerliche oder kirchliche Gesetz zu bestimmen sind. So kann man sagen (vgl. I., II. q. 94. art. 5. ad III.), daß der Gemeinbesitz Naturrecht ist, insofern von Natur keinem Menschen dieser oder jener Besitz als Eigentum zukommt. Der Unterschied im Besitze ist erst weiter bestimmt worden durch menschliche Gesetze zum Nutzen der Menschen und zu ihrem allgemeinen Besten. So ist daß der Mensch sein Leben sich erhält Naturrecht; aber die Mittel zu bestimmen wodurch, dies gehört der Vernunft an, die ja von Natur die leitende Kraft ist für Alles. Alle anderen einzelnen besonderen Gesetze verhalten sich zum Naturrechte wie etwa die künstlerische Form zum bestimm-

baren Stoffe. Und darin ist das Naturrecht durchaus entsprechend dem Charakter der Natur selber, die ja an und für sich nur im Bereiche des Vermögens ist.

Als Stand des „natürlichen Gesetzes“ also wird die Zeit vor dem Mosaischen Gesetze bezeichnet; nicht weil dieselbe aller übernatürlichen Kenntnis und somit aller entsprechenden Gebote entbehre, sondern weil kein Gesetz schriftlich niedergelegt, vielmehr solche Kenntnis von Gott dem Adam mitgeteilt und von diesem zu den Nachkommen hin fortgepflanzt war. Deshalb sagt der Apostel, ohne irgend welche Ausnahme zu machen (Hebr. 11.): „Der zu Gott herantritt, muß glauben, daß Gott ist und daß Er denen, die Ihn suchen, Belohner ist.“ Er bezeichnet damit das Gebot des Glaubens als das allgemeinste und gleichsam als die Wurzel aller anderen.

Und Augustin (4. cont. Julian. 3.) erklärt das „naturaliter“ in Röm. 2.: „Deshalb natürlicherweise, weil in den erwähnten Nationen, damit sie glaubten, die Natur selber durch die Gnade vervollkommenet worden ist“ (Propterea naturaliter, quia ut crederent, ipsa in eis est per Dei gratiam correcta natura). Danach bestimmt Thomas, daß die Heiden kraft der durch die Gnade geformten Natur das Gesetz erfüllt hätten. Augustin wiederholt das Gesagte noch ausdrücklicher (de Spir. et litt. c. 2.): „Natürlicherweise geschieht das, was das Gesetz in sich hält; nicht als ob durch die Natur die Gnadenkraft verleugnet würde, sondern weil vielmehr durch die Gnade die Natur wiederhergestellt worden“ (non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura), so daß Ertius zu dieser Stelle mit Recht bemerken kann, das „naturaliter“ siehe hier nicht im Gegensatz zur Gnade, sondern zum geschriebenen Gesetze.

2. Ebenso war zu allen Zeiten notwendig und deshalb vorgeschrieben eine etwaige Kenntnis des Erlösers; denn „nicht ist ein anderer Name gegeben, in welchem die Menschen ihr Heil finden sollen.“ Und Augustin erklärt (ep. 109 et 157.; 18. de civ. Dei 47.), daß niemandem vor der Ankunft Christi es verliehen worden ist, gerecht zu sein; es sei denn daß ihm von Gott geoffenbart worden wäre der einige Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus. Diese Kenntnis aber war angepaßt den verschiedenen Zeiten und Ständen, so daß bei den Juden selber nur die Vorsteher die ausdrückliche (explicita) Kenntnis von einem Erlöser hatten; für das gewöhnliche Volk war solche Kenntnis eingeschlossen in diesem Glauben der Vorsteher und in den Opfern, Ceremonien etc. (vgl. I., II. über das Alte Gesetz), wie dies auch mit Rücksicht auf die Heiden gesagt werden kann, die ja insgesamt ihre Opfer hatten; freilich war bei den Heiden diese Kenntnis, ähnlich wie die Opfer, unklarer und unbestimmter.

3. In der Zeit des Neuen Bundes ist es notwendig, in ausdrücklicher Weise (explicito) und nicht mehr nur im Glauben der Vorsteher oder in heiligen Opfern und Zeichen den Erlöser im Glauben zu bekennen. Dies geht bereits hervor aus dem Worte Christi: „Dies ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen den wahren Gott und den Du gesandt hast, Jesum Christum“ (Joh. 17.). Und (Mark. ult.): „Verkündet das Evangelium aller Kreatur. Wer da glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer nicht glaubt, wird verdammt sein.“

Die Väter sind darin einig. Augustin schreibt (2. cont. Pelag. et Coelest. seu de peccato orig. c. 24.): „Daß ohne den Glauben an die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi auch die alten, die da gerecht waren, damit sie dies seien, von den Sünden nicht gereinigt werden

konnten und durch die Gnade Gottes gerecht erfunden sind vor Gott; daran zweifelt die christliche Wahrheit nicht;“ wobei die Vorsteher, die Patriarchen und Propheten, ausdrücklich dieses Geheimnis im Glauben verehrten; und die anderen, indem sie diesen folgten. Und eigens für die Zeit des Neuen Bundes (de corr. et grat. 7.): „Denn wenn die Wahrheit selber versichert, niemand werde von der Verdammnis, die aus Adam kommt, befreit werden außer durch den Glauben an Jesum Christum; so werden auch jene von dieser Verdammnis sich nicht befreien, welche haben sagen können, sie hätten das Evangelium nicht gehört. . . Und deshalb sind weder jene, die das Evangelium nicht gehört haben; noch jene, die es gehört und bekehrt worden sind, aber Beharrlichkeit nicht empfangen haben; noch jene, die das Evangelium gehört, nicht zu Christo kommen d. h. nicht glauben wollten; noch endlich, die auf Grund ihres zu geringen Alters nicht glauben konnten, sondern von der Erbsünde nur durch das Bad der Wiedergeburt hätten losgekauft werden können, jedoch ohne dasselbe gestorben und zu Grunde gegangen sind, von der vererbten Masse geschieden.“

Der nämliche heilige Lehrer sagt von Cornelius (de praed. Sanctor. 7.), „wenn er hätte ohne den Glauben Christi sein Heil finden können, so wäre zum Aufbauen nicht Petrus als geistiger Baumeister gekommen;“ fehlte doch ihm nicht der Schmuck vieler Tugenden. „Nicht eher,“ so Hieronymus (zu cap. 1. ad Ephes.), „können wir Kinder Gottes sein, ehe wir als Kinder Christi Glauben und geistiges Verständnis empfangen haben.“ „Vorständig,“ so schreibt Bernardus (ep. 77.), „sagt der Herr: Wer glaubt und getauft ist, wird selig sein, und fügt hinzu: wer nicht glaubt, wird verdammt werden; Er wiederholt nicht: wer nicht getauft ist; denn Er deutet mit diesen Worten darauf hin, bisweilen genüge der Glaube zum Heile, ohne daß jemand tatsächlich getauft ist; ohne den Glauben aber genüge nichts zum Heile.“

Darum hat das Tridentinum definiert (sess. 6. cap. 6.): „zur Rechtfertigung sei in erster Linie erfordert, daß wir glauben, der Sünder werde von Gott gerechtfertigt vermittelt der Gnade Gottes durch die Erlösung, die da ist in Christo Jesu (ut credamus imprimis a Deo impium justificari per gratiam ejus, per redemptionem quas est in Christo Jesu); und dieser Glaube an den Erlöser sei der Anfang, die Wurzel, das Fundament aller Rechtfertigung. Diesen Zeugnissen schließt sich Thomas an, der (II., II. q. 2. art. 7 et 8.) erklärt, daß nach der Fülle der Zeit alle, sowohl Vorsteher wie untergeordnete, gehalten sind, in ausdrücklicher Weise, explicito, den Glauben an Christum zu haben.

Daraus folgt ohne weiteres, daß auch das Geheimnis der Dreieinigkeit in eben solch ausdrücklicher Weise geglaubt werden muß. Wird dagegen geltend gemacht, daß ja dann der Weg zum Heile nach der Ankunft des Erlösers schwieriger geworden wäre und weniger zugänglich; so beruht ein solcher Einwurf auf dem pelagianischen Sophisma, welches sich ja auch sonst so oft in die neuere Theologie eindringt, Gottes Nähe mache das Heil und die Ehre des Menschen minder, sei der menschlichen Freiheit und Würde feindlich und störe den Weg zum wahren Besten des Menschen. Wir antworten mit Augustin (11. de civ. Dei 2.): „Damit der vernünftige Geist zuversichtlicher im Glauben wandle zur Wahrheit hin, hat die Wahrheit selber, nämlich Gott, Gottes Sohn, dadurch daß Er Mensch ward, ohne aufzuhören Gott zu sein, für eben diesen Glauben das Fundament gelegt, damit für den Menschen der Weg zu Gott offen vorliege durch den

menschgewordenen Gott. Dieser ist nämlich der Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus. Dadurch daß Christus Mittler ist, ist Er eben Mensch und der Weg, zu Gott zu gelangen. Denn wenn zwischen demjenigen, der wandelt, und dem Ziele, zu welchem hin er wandelt, ein vermittelnder Weg liegt, so ist dadurch Hoffnung vorhanden, zum Ziele zu gelangen. Wenn aber ein solcher Weg fehlt oder nicht gekannt wird, auf welchem Wege zu gehen ist, was nützt es dem Menschen, daß er weiß, wohin er gehen soll? Dies ist aber der einzige überaus zuverlässige Weg, geschützt gegen alle Verirrungen, daß eben Gott selber Mensch und damit der Weg sei. Wohin will man gehen? Zu Gott. Auf welchem Wege? Der menschgewordene Gott ist dieser Weg."

4. Damit hängt zusammen diese andere Frage, wie oft man gehalten sei, ausdrückliche Akte der drei göttlichen Tugenden zu erwecken. Die Fragestellung selbst ist sonderbar und drückt so recht die Schwäche jener Wissenschaft aus, die solche Fragen erhebt und in verschiedenster Weise mit großem Aufwande von Gründen, je für die besondere Meinung, beantwortet.

Wir nennen eine solche Frage an und für sich sonderbar. Denn wer fragt denn den gefunden Menschen, wie oft er essen müsse. Dem Kranken schreibt der Arzt vor, wie oft er essen dürfe; und manchmal dauert es je nach der Krankheit Wochen, Monate, ehe er wieder wirklich Kraft hat, zu essen. Wenn der Mensch krank ist, krank in der Seele, da dauert es lange, ehe er sein Auge zu Gott ausdrücklich erhebt; da muß, um ihm die nötige Kraft langsam wieder zu verschaffen, ein Akt des Glaubens vorgeschrieben werden, mindestens für solche Zeit oder für solch andere Zeit. Das richtet sich nach dem Befinden des Arztes.

Der gesunde lebt eben im Glauben; er macht sozusagen beständig Akte des Glaubens und denkt gar nicht daran, daß er deren macht; es ist ihm der Glaube in Fleisch und Blut übergegangen. Er folgt der Kirche, die in ihren Tagzeiten und sonstigen Andachtsübungen oft genug das Credo vorausschickt. Er folgt dem Apostel, der da sagt: „Sei es daß ihr esset, sei es daß ihr trinket, sei es daß ihr was auch immer thut, thut Alles im Namen Jesu.“ Er blickt zu Gott auf und nährt sich geistig, ehe er das leibliche Essen zu sich nimmt. Er blickt zu Gott auf in lebendigem Glauben, wenn die Versuchung naht. Er erneuert seinen Glauben unzähligmal gewissermaßen am Tage, wie der Leib atmet, Speise nimmt, sich erfrischt, ausruht. Man soll den Glauben und nicht abstrakte Phrasen zur Grundlage des christlichen Lebens machen; und dergleichen Fragen beantworten sich von selbst.

Man ist von den Maschinen in unserer Zeit so beherrscht; die Bureaucratie regelt dermaßen Alles von vornherein, daß man auch die Äußerungen der Tugendlehre durch einfache mechanische Formeln regeln möchte. Man möchte bestimmen, wie viel Glaubensakte man machen müsse; man möchte bestimmen, einen wie großen Teil exakt seines Vermögens man zu Almosen verwenden solle zc., damit man sich dann selbstgefällig in den Schnellzug setze und ganz sicher sei; es gehe zum Himmel, „man hat ja Alles gethan, was man thun mußte,“ während der Heiland sagt, „man solle dann noch sich für einen unnützen Knecht halten.“ Denn Tugendleben verlangt der Heiland. Wo aber Leben ist, da ist nicht die ängstliche Frage, wie viel man noch zu leben hat, was dem Leben dient u. dgl.; sondern je mehr man lebt, desto mehr will man leben.

Die letzten Gebote, welche hier Bezug haben, wären die des äußeren

Bekanntnisses des Glaubens. Doch wir verweisen da auf die betreffenden Kapitel in dem zweiten Hauptteile, dritte Abhandlung.

Wir setzen den Areopagiten jetzt fort, damit wir dann daran anschließen, was Maria als Königin der Kirche uns über das eben Gesagte lehrt.

## Zwölftes Kapitel.

Die Priester unter den Menschen werden „Engel“ genannt.

Nr. 176.

Text.

a) Zudem wird noch dies von denen, die sich eifrig mit der heiligen Schrift beschäftigen, gefragt: Warum nämlich der Vorsteher des Heiligen bei uns, der Priester, von der heiligen Schrift als „Engel des Herrn, des Allgewaltigen“, bezeichnet wird; wenn, die auf der letzten Stufe stehen, nicht teilhaft sind der ganzen Kenntnis aller Seinsgründe, wie solche die auf den höheren Stufen befindlichen haben.

b) Dies widerspricht aber nicht dem bis jetzt Gesagten. Denn wir behaupten, daß die auf der letzten Stufe stehenden wohl ermangeln der ganzen und überlegenen Kraft der höheren Chöre; aber daß sie teilweise und gemäß einem gewissen, ihnen angemessenen Verhältnisse Anteil haben und zwar nach Maßgabe der alle in harmonischer Ordnung einigenden und zusammenfassenden Gemeinschaft. Nehmen wir ein Beispiel. Der Chor der heiligen Cherubim nimmt teil an einer erhabeneren Kenntnis und Weisheit. Die Chöre nun jener Naturen, die unter den Cherubim stehen, haben wohl auch an dieser Weisheit teil; aber in einer ihrer Natur entsprechenden untergeordneten Weise und noch dazu besitzen sie nicht die ganze Weisheit der Cherubim. Im allgemeinen ist zu sagen, daß die Teilnahme an der Weisheit und Kenntnis gemeinsam ist allen gottähnlichen Vernunftkräften. Unmittelbar aber und an erster Stelle oder an zweiter oder an einer noch mehr untergeordneten Stelle diese Teilnahme haben; das ist nicht mehr gemeinsam, sondern richtet sich nach dem Verhältnisse, welches für die einzelne Stufe, entsprechend der Charaktereigentümlichkeit derselben, bestimmt worden. Wer also in dieser Weise über alle gottähnlichen Geister spricht, der wird nicht irren. Denn wie die ersten in überfließender Weise ihrem Vermögen nach in sich enthalten die der Heiligkeit dienenden Eigenheiten der niederen, so nehmen die letzteren teil an den Charaktereigentümlichkeiten der höheren; freilich nicht so, daß sie dieselben in gleicher Weise besäßen, sondern in einer untergeordneten. Niemand also möge darin etwas Thörichtes finden, nach meiner Meinung, wenn die Vorsteher unserer heiligen Rangordnung von der heiligen Schrift ebenfalls Engel genannt werden; da sie ähnlich den Engeln dadurch daß sie lehren teilhaben an deren Eigen-

tümligkeit und dadurch daß sie nach Weise der Menschen das Göttliche offenbar machen, sich der Aufgabe nähern, welche die Engel haben.

c) Ja, du wirst sogar finden, daß die heilige Schrift auch Götter nennt jene himmlischen und erhabenen Gewalten sowie auch die Heiligen bei uns und Gottgeliebtesten; trotzdem jene geheimnisvolle Urquelle aller Macht und Gewalt dem ganzen Wesen nach von allen getrennt ist und über sie erhaben thront, so daß nichts in den Dingen im eigentlichen und ganz entsprechenden Sinne ihr ähnlich sein oder ähnlich genannt werden kann. Trotzdem, so sagen wir, wird welche Vernunftkraft auch immer, sei es eine in menschlicher oder eine in rein geistiger Weise thätige, die da, gemäß ihrem Vermögen, sich zur Einheit mit dieser göttlichen Allmacht hinwendet und mit unaufhörlichem Aufmerken, wie immer sie kann, deren Erleuchtungen in sich aufnimmt, weil sie, wenn man so sprechen darf, Gott nachahmt, des gleichen Namens wie Gott gewürdigt.

Nr. 177.

### Die Königin der Kirche.

Um mit einiger Zuverlässigkeit den Platz zu bestimmen, den unter ihrer Königin die Kirche im Zusammenwirken der Geschöpfe einnimmt, müssen wir zuerst eingehen auf das Verhältnis des sichtbaren Stoffes zur Geisterwelt. Wir thun es, indem wir als Licht auf dem Pfade die Worte bei Job vorausschicken (Kap. 25.):

„Macht und Schrecken ist bei Ihm, der da Eintracht herstellt unter seinen erhabenen Gewalten. Ober kann man zählen seine Kämpfer? Und über wen wird nicht leuchten sein Licht?“

Wir haben bereits früher auf die Art und Weise des Einwirkens der reinen Geister auf die sichtbare Welt hingewiesen. Es ist hier, im Anschlusse an den eben gebotenen Text, wo Dionysius alles Sein mit der darin bestehenden Harmonie zusammenfaßt, der Platz, um nun das Verhältnis des Stoffes zur reinen Geistnatur tiefer zu bestimmen. Die Lehre des Areopagiten ist mehr geeignet, die hier einschlägigen Fragen zu lösen, wie jedes andere System.

a) Der Stoff im allgemeinen.

„Macht und Schrecken ist bei Ihm,“ nämlich bei Gott; heißt es an der bezeichneten Stelle bei Job. Der Psalmist giebt zu diesem Ausspruche den Grund an: „Dem Herrn gehört die Erde und ihre Fülle,“ sagt der königliche Sänger im Psalm 23.: „Der Erdbkreis gehört Ihm an und alle, die darauf wohnen.“ Damit beschreibt er die Macht des Herrn und wie alle Ihn, dem allein sie als Eigentum angehören, fürchten müssen. Und welches ist der Grund dafür? „Denn auf den Meeren hat Er denselben gegründet: und auf Wasserströmen hat Er ihn vorbereitet.“ Was ist so schwankend wie die Meereswelle? Was wechselt mehr seinen Ort wie die im Strome dahinfließenden Wasser? Unbeständigkeit ohne Ende, Wechsel ohne Ende ist da vorhanden und keinerlei Festigkeit. So, meint der Psalmist, verhält es sich mit dem Geschöpfe und dessen Sein. Von sich aus ist es schwankend wie die Wasserwoge; und wie kein Haus gebaut werden kann auf solch wechselvoller Grundlage, so etwa bietet das Geschöpf nichts dar dem Herrn, worauf dieser sich stützen könnte, wenn Er ihm Sein und Thä-

tigkeit geben will. Wir haben eben mit dem Areopagiten durchgegangen die Herrlichkeit der Geisterwelt. Aber mit allen ihren hocherbhabenen Kräften und Gnabengaben, mit denen sie weit den Stoff überragen; — bieten sie das Geringste dem Schöpfer, was diesen nötigte oder auch nur im entferntesten veranlassen und eine Stütze bieten könnte, damit Er einwirkte? „Auf dem Meere hat Er den Erdbreis gegründet und auf strömenden Wassern hat Er ihn vorbereitet.“ „Bei Ihm allein ist Macht und Schrecken.“ Oder wie Dionysius oben sagte: „Nichts ist Ihm in eigentlicher Weise ähnlich oder kann als Ihm ähnlich bezeichnet werden,“ so daß es nämlich das bestimmbare Moment böte für seine bestimmende Gewalt. Nichts ist Ihm ähnlich, wie ähnlich ist der Ton dem Gehör, die Farbe dem Sehen, das Licht der Luft; wo der Ton zwar bestimmend ist aber nicht gehört wird ohne das Ohr, wo die Farbe zwar das Lichtbild im Auge herstellt aber das Auge als bestimmbares Moment erfordert wird, wo das Licht zwar durchscheint aber eben nur weil die Luft es in sich aufnimmt.

Nicht so muß man sich vorstellen den Stoff in seinem Verhältnisse zum Allmächtigen, daß er diesem ähnlich sei. Nicht besteht er außerhalb des Schöpfers in seinem bestimmbaren Vermögen, so daß derselbe für den Schöpfer ein notwendiges Vorerfordernis sei, ehe Er überhaupt thätig sein könnte. Es ist dies der Irrtum der heidnischen Philosophie. Selbst Plato und Aristoteles haben den Einfluß desselben gefühlt und sind in etwa davon beherrscht worden. Die Ewigkeit einer unabhängig vom Schöpfer bestehenden Materie, wenn sie dieselbe auch nur als reines Vermögen, zum Sein bestimmt zu werden, auffaßten, ließ sie nicht zur Anerkennung einer wahren, allwaltenden Seinsfülle gelangen. Deshalb wiederholt gerade dies Dionysius, der an der Schwelle des Christentums den festen Grund für die heilige Wissenschaft findet, so oft, daß Alles von Gott kommt, daß alles Sein Er einschließt, daß Er das Sein ist für die fürsichbestehenden Dinge, daß nichts Ihm ähnlich ist als ob es für sein Einwirken erforderlich wäre. Die alten Philosophen konnten nicht die Natur übersteigen, wonach jeder bestimmenden Kraft eine bestimmbare gegenüberstehen muß und nahmen deshalb der allbestimmenden Kraft gegenüber ein Vermögen an, welches in sich gar keine Bestimmung trägt, sondern zu jeder Bestimmung nur geeignet ist. Damit mußten sie auch die Ewigkeit der Welt-schöpfung notwendig annehmen; denn eine rein bestimmbare Möglichkeit wie die Urmaterie kann nicht für sich bestehen; sie ist nach ihnen ewig wie Gott. Also mußte sie von Ewigkeit unter der bestimmenden, formenden Kraft der Allmacht stehen und somit mußten immer Geschöpfe existieren.

Dies also ist zuvörderst als im Widerspruche mit der Allvernunft zurückzuweisen. Der Stoff bringt für Gottes Einwirken nichts mit, gar nichts; gar nichts sieht Gott im Stoffe oder in irgend welchem Vermögen als vor seiner Einwirkung bestehend voraus. Der Grund ist klar. Denn nichts kann eine Vernunft wirken, außer kraft der Kenntnis. Ein reines, ganz und gar unbestimmtes Vermögen aber kann gar nicht von der Kenntnis erreicht werden, kann für sich allein gar nicht Gegenstand der Kenntnis sein. Gegenstand der Kenntnis sein nämlich heißt eins sein mit dem Erkennenden. Etwas rein Unbestimmtes aber kann nicht eins sein mit dem Erkennenden; denn gemäß seinem innersten Wesen bleibt bei solchem rein Unbestimmten immer etwas noch zu erkennen übrig, sonst wäre es ja etwas Bestimmtes. Also kann auch die Allvernunft nicht ein solches endloses Ver-

mögen, was außen wäre, erkennen; und somit kann es nicht kraft der Kenntniss auf dasselbe einwirken. In sich selber nur sieht Gott, der da reinste Vernunft ist, daß Er ohne Ende viel wirken kann und daß einzig sein Wille die Anstoß gebende Gewalt ist. Da, in Gott, ist das endlose Vermögen nicht allein für sich bestehend, sondern ist in sich reinste unendliche Thätigkeit und nichts kann solche Thätigkeit begrenzen oder beenden außer: weder etwas Bestimmtes noch eine bestimmende Kraft.

Ist also der Stoff seiner Natur nach etwas Positives außerhalb des göttlichen Seins? Wir verstehen als „Natur des Stoffes“ das endlos bestimmbare Vermögen für das Sein, die reine Möglichkeit. Die Frage ist im obigen beantwortet mit einem entschiedenen Nein. Alles Möglichsein als solches schließt kein positives Moment in sich ein; es hat nur objektives Sein; es ist nur Gegenstand des Erkennens. Der Stoff ist reine Möglichkeit also will sagen: Gott als die reinste Vernunft und somit als reinste Einheit und reinste Bestimmtheit erkennt dies, daß seiner wirkenden Kraft außen keine Grenzen entgegenstehen, daß endlos viel für dieselbe möglich ist. Also hat der Stoff kein eigenes positives Sein? Als reiner Stoff nicht. Gott erkennt nichts, was außerhalb seiner für sich bestände und von dem Er sagen müßte, dies kann zu Allem werden, ist aber thatsächlich nichts Bestimmtes.

Sobald aber Gott den Willen hat zu wirken, so nämlich daß etwas sei, was nicht Er selbst ist, was also insoweit außen ist; so hat dieses notwendigerweise in der Weise Sein, daß es ohne Ende noch Anderes werden kann. Denn nur so kann außerhalb des göttlichen Seins etwas bestehen, wie es überhaupt gewirkt werden kann; d. h. wie die schaffende Vernunft es ihrer Natur nach mit sich bringt. Die schaffende Vernunft aber erkennt, daß ihrer wirkenden Kraft außen nichts entgegensteht, daß Alles ihr möglich ist. Also muß was außer Gott besteht, gerade dies zum Fundamente haben, daß es endlos anders sein kann. Dies ist aber nichts Anderes als sagen, daß, sobald etwas Bestimmtes oder Beschränktes von Gott gewirkt wird, dies notwendig dadurch eben außerhalb Gottes ist, weil es endlos anders sein kann; während Gott als Fülle alles Seins nicht anders sein kann.

Haben wir wohl hervor. Diese endlose Möglichkeit, rein für sich als endlos betrachtet, ist einzig Gegenstand der Kenntniss und als solcher in Gott, insoweit Gott Sich erkennt als unendlich, als unbeschränkt in seinem Wirken nach außen. Die wirkende Kraft ist ebenfalls in Gott oder vielmehr Gott selber. Aber soweit Gott will, daß etwas Beschränktes wirklich sei, nachdem es nichts gewesen ist; hat dieses Beschränkte eben deshalb Wirklichkeit, weil ihm das Vermögen positiv innewohnt, noch endlos viel anders sein zu können. Dieses Vermögen im beschränkten Dinge muß die göttliche wirkende Kraft begleiten; denn diese letztere besagt eben, daß sie noch endlos viel Anderes wirken kann. Das Positive also in solchem Vermögen kommt von der wirkenden Kraft Gottes. Daß aber ein Ding so ist, daß es endlos vieles Andere nicht ist, dies kommt vom Nichts des Ursprunges und ist so recht eigentlich Eigentum des Dinges; dadurch ist es ganz und gar außerhalb der göttlichen wirkenden Kraft.

Dies gilt im allgemeinen von der Natur des Stoffes, soweit nämlich Stoff nur besagt: endlose Möglichkeit. In diesem Sinne werden von den Vätern oft die Engel selber als stofflich bezeichnet und wird gesagt, alles Geschaffene müsse notwendig stofflich sein. Denn auch der Engel, selbst der höchste, schließt im Verhältnisse zur Urvernunft notwendig die Möglichkeit

in sich ein, anders noch zu sein, oder auch nicht zu sein; und jede Thätigkeit des Geschöpfes besagt, daß noch andere Akte möglich sind. Stoff im engeren Sinne heißt dann diese selbe Möglichkeit, insoweit sie im Bereiche der Natur so von der Form bestimmt wird, daß sie von derselben auch getrennt werden kann und doch als Möglichkeit bestehen bleibt. So bleibt der Stoff als solcher genau derselbe, wenn er nun die weiße nun die schwarze Farbe trägt, oder wenn er nun Mensch nun Staub ist. Er ist da die immer gleiche Grundlage für das Anderswerden; mag dies so sein, daß er nacheinander verschiedene Eigenschaften trägt oder daß eine wahre Substanz in die andere übergeht. Dies ist der Stoff, den wir jetzt meinen und dessen Verhältnis zur reinen Geisterwelt wir in etwa darlegen wollen.

b) Der sichtbare Stoff.

Woher kommt es, daß die reine Möglichkeit in den Geistern in der Weise thatsächliches Sein erhält, daß sie von ihrer bestimmenden Form, wodurch sie dies ist und nicht jenes, nicht mehr getrennt werden kann; dagegen der Stoff, wenn er z. B. im Menschen von der menschlichen Form getrennt wird, nicht zwar mehr Mensch ist, aber doch Stoff, wenn auch unter der Form des Staubes, bleibt? Nur etwas giebt Festigkeit und Untertrennlichkeit in der Natur: der Grund nämlich. Wovon ich den Grund in mir habe, das halte ich insoweit unerschütterlich fest. Ein Mensch, der nach wohlbewußtem Grunde handelt, der handelt stetig, mit Festigkeit. Die Arbeiter können wechseln bei einem Bau; bleibt der Plan als Grund für den Bau lebendig im Geiste des Meisters, so verliert der Bau nichts von seiner Stetigkeit.

Die bestimmende substantielle Form bei den Geistern ist eine Idee, ist ein allgemeiner letzter Grund; wie ja immer jede Idee den letzentscheidenden Grund für etwas enthält. Sie durchbringt danach ganz die zu Grunde liegende allgemeine Möglichkeit, sie festigt dieselbe ganz und gar; sie bethätigt in letzentscheidender Weise, so daß entweder die ganze Substanz zu nichte werden muß oder bestehen bleibt; es kann da nicht mehr diese allgemeine Möglichkeit bestehen bleiben und bloß die bestimmende Form wechseln, es kann nicht aus dem einen Geiste ein anderer werden wie aus der Raupe der Schmetterling wird. Die reinen Geister haben von Natur bereits den Grund für eine ganz bestimmte Thätigkeit in sich; und somit wohnt ihnen für dieses Thätigsein unwandelbare Festigkeit inne, die nie nachläßt und verdirbt, auch nicht in den gefallenen. Sie sind insoweit in ihrer Substanz oder Natur vollendet, d. h. „am Ende“. Gott, die Vollendung selber, wirkt in ihnen unmittelbar die Substanz und auf Grund derselben nehmen die reinen Geister am wirklichen Sein teil.

Dies aber verhält sich nicht so bei den sichtbaren Dingen hier um uns mit ihrem Stoffe. Da festigt und durchbringt nicht eine allgemeine Idee als bestimmende Form unmittelbar die reine allgemeine Möglichkeit und enthält so den Grund für die selbsteigene Thätigkeit der betreffenden Substanz. Vielmehr bethätigt da die bildende Form in der Weise den Stoff, daß dieser in seiner allgemeinen Bestimmbarkeit nicht erschöpft wird und sonach noch das Vermögen behält, Weiteres werden, eine andere Substanz werden zu können. Die bestimmende Form ist da, in den rein stofflichen irdischen Dingen, kein letzentscheidender Grund für das einzelne Thätigsein; wie dies eine Idee als allgemeine, zum Endzwecke und somit zur Vollendung unmittelbare Beziehung habende Erkenntnisform ist. In diesen rein stofflichen Dingen bleibt die Idee als Richtschnur der Zweckthätigkeit

ganz und gar außen; und es besteht in ihnen nur eine der betreffenden Natur entsprechende Neigung zu einer bestimmten Art Thätigkeit, welche die Richtschnur einer von außen hinzutretenden Idee, also eines entscheidenden Grundes erst abwarten muß. Der Stein ist nicht thätig von sich aus; er hat von Natur aus bloß die Neigung zum Fallen.

Der sichtbare Stoff um uns herum ist außerhalb des göttlichen Seins; 1. weil er in der Weise thatsächlich existiert, daß er das Sein endlos vieler anderen Dinge nicht ist, das er an sich doch sein kann; 2. daß er den entscheidenden allgemeinen Grund für ein Thätigsein nicht in seiner Substanz enthält; 3. daß er seine bestimmte substantielle Form verlieren, also das, was er ist, auch wieder nicht sein kann. Nach diesen drei Seiten hin offenbart sich im Stoffe das Nichts. Der reine Geist ist außerhalb des göttlichen Seins und es offenbart sich bei ihm das Nichts, weil er so die eine Substanz ist, daß er die andere nicht ist; und nicht von sich aus die Vollendung hat, welche darin besteht, daß alles Sein besessen wird.

Es stellt sich hier bereits heraus, wo der Schauplatz des Einwirkens der reinen Geistnatur auf den sichtbaren irdischen Stoff sein wird; nämlich darin, daß der reine Geist das hinzufügt, was diesem fehlt, was er aber, der Geist, in seiner Substanz besitzt. Dem genannten Stoffe fehlt der thatsächliche Grund für seine Thätigkeit; der reine Geist hat von Natur solchen Grund kraft seiner substantiellen Idee in sich; er wird also die im Stoffe bestehende bloße Neigung zu einer gewissen Thätigkeit bethätigen und danach die betreffenden sichtbaren Dinge in Bewegung setzen. Es fehlt dem reinen Geiste in seiner Natur die letzte Vollendung, die Teilnahme an der Fülle des Seins; danach also wird er selber von Gott her bethätigt und wirkt demgemäß auf das Stoffliche.

In der Mitte zwischen dem sichtbaren Stoffe um uns herum hier auf Erden und dem reinen Geiste steht der Stoff in den Himmelskörpern und im Menschen. Der Unterschied zwischen dem irdischen Stoffe und dem der Himmelskörper besteht darin, daß die Himmelskörper immer thätig sind und nicht bloß Hinneigung zur Bewegung haben; und dann, daß ihre Thätigkeit eine auf allen irdischen Stoff je in ihrer Weise sich erstreckende, allen Stoff je nach der Bedeutung des betreffenden Himmelskörpers umfassende ist und somit eine gewisse Allgemeinheit mit sich bringt. Übereinkommt der irdische Stoff mit dem der Himmelskörper darin, daß sie nicht nach einer ihre Substanz bildenden Idee thätig sind und somit einer von außen her bewegenden Kraft bedürfen.

Gemäß dem erwähnten Unterschiede entspricht den Himmelskörpern als die in Bewegung setzende Kraft die stets sich gleich bleibende, auf die Allgemeinheit gerichtete substantielle Idee in einem reinen Geiste, die sich der Substanz des betreffenden Himmelskörpers als eines Werkzeuges bedient. So bewegt ja auch der Blick des Feldherrn die Glieder der Soldaten in der Schlacht nach einer ganz bestimmten Richtung. Jeder Himmelskörper hat demgemäß immer seine eigene, stets die nämliche bleibende Bewegung und übt Einfluß aus auf die stetige vernunftgemäß geordnete Entwicklung des irdischen Stoffes in dessen ständiger Veränderung und Beweglichkeit. Und alle diese Himmelskörper zusammen machen den Grund aus für das harmonische Zusammenwirken aller Teile und Kräfte in ein und demselben Dinge sowie aller sichtbaren Dinge zusammen. Gemäß dem, worin der irdische Stoff mit dem der Himmelskörper übereinkommt, ist bei beiden etwas für ihn außen Stehendes der letztentscheidende Grund ihres Thätigseins.

Im Menschen steht der Stoff nicht nur der Bewegung und somit seiner Thätigkeit nach unter der bestimmenden Kraft einer Idee; sondern auch seinem thatsächlichen Sein nach hängt er ab von der vernünftigen Seele. Die Seele als bestimmendes Moment und der Stoff als bestimmbarer gewinnen als eine einige Substanz thatsächliches Sein durch ihre Verbindung. Denn die vernünftige Seele im Menschen ist keine bestimmte Idee und hat demnach an sich keine bestimmte Thätigkeit; sondern hat nur ein Vermögen für die wirkliche vernünftige Erkenntnis, das gemäß der Verbindung mit den Sinnen ein thatsächliches, d. h. auf einen bestimmten Gegenstand gerichtetes wird. Demnach steht die vernünftige Seele wohl näher dem irdischen Stoffe, wie gemäß seiner nur bewegenden und nicht substantielles Sein verleihenden Idee der reine Geist dem Stoffe der Himmelskörper nahe steht; ihre Wirksamkeit ist sonach mit Rücksicht auf den mit ihr verbundenen Körper eine innigere, mehr freie und mannigfaltigere. Dagegen ist die Thätigkeit des reinen Geistes mit Rücksicht auf den Stoff eine umfassendere, gewaltigere, wenn auch nur nach der Seite hin, wo die Substanz des Himmelskörpers kraft der Bewegung Einfluß übt.

c) Das Verhältnis des Stoffes zum reinen Geiste im Reiche der Natur.

Um dieses Verhältnis möglichst genau zu bestimmen, müssen wir uns 1. gegenwärtig halten, daß Dionysius das ganze Wirken der reinen Geister in das vernünftige Erkennen setzt; und 2. die Ordnung unter den Geschöpfen immer wieder von neuem als den eigentlichen Inhalt des geschöpflichen Seins hinstellt. Nehmen wir dazu die stehende Behauptung des heiligen Thomas, daß das Thätigsein des Stoffes rein und nur in der Bewegung besteht und daß Bewegung nichts Anderes ist als ein Nicht-mehr-sein am verlassenen Orte oder in der verlassenen Eigenheit und ein Nicht-nicht-sein am abschließenden Orte oder in der zu erlangenden Eigenheit; so ergibt sich Folgendes.

„Macht und Schrecken ist bei Ihm, der da Eintracht herstellt unter seinen erhabenen Gewalten.“ An dieses Wort müssen wir denken, um allen den beteiligten Faktoren: Stoff, Geist, Schöpfer, den gebührenden Platz einzuräumen. Nichts können die reinen Geister für sich allein machen. Nur einzig die Macht Gottes offenbaren sie und sie offenbaren dieselbe so, daß alle Macht bei Gott bleibt und die den Geschöpfen verliehene bestimmt ist, die Furcht vor Gott zu erhöhen und so, wie auf den einzigen Quell alles Heils, nur auf Gott zu blicken. „Er macht die Eintracht unter seinen erhabenen Gewalten.“ Oder haben die Thätigkeiten der Engel an und für sich positives, selbständiges Sein zur Folge? Keinesfalls. Denn die Wirkung muß der wirkenden Ursache entsprechen. Als wirkende Kraft haben die reinen Geister in sich nur die Vernunft. Diese Vernunft aber ist in ihnen nicht gleichbedeutend mit dem inneren Wesen und dem thatsächlichen Sein; sie ist weder wesentlich Erkenntnisakt, so daß sie in gar keinem Vermögen sich fände für weiteres Erkennen, noch ist sie Substanz. Es kann also von ihr als einem bloßen Vermögen kein selbständiges positives Sein ausgehen, sondern bloß wieder ein Vermögen für Sein.

Die substantielle Idee in ihnen ist nur bestimmende Form und setzt deshalb voraus als von anderer Seite her gegeben die bestimmbare Möglichkeit; damit so die ganze Substanz in ihnen dastehen und tragen könne als nächstes substantielles Vermögen das thatsächliche von Gott verliehene Sein der Existenz. Nur also unter Voraussetzung der wirkenden Kraft des Allgewalt-

tigen, nur wenn der Wille Gottes es zuerst bestimmt und Wirklichkeit giebt, gewinnen auch die Thätigkeiten der geschaffenen reinen Geister auf diesem Fundamente Wirklichkeit. Das ist die Kraft, welche „Einheit macht unter den erhabenen Gewalten.“ Nicht weil Gott dieser Gewalten als vermittelnder Ursachen bedürfte, damit Er etwas hervorbringe, nicht deshalb wirken sie. Vielmehr ist seine reinste Güte allein der Grund, weshalb Er teilnehmen läßt solche Gewalten am Verursachen. Wohl aber sind diese letzteren auf allen Seiten der Allmacht Gottes bedürftig; sowohl damit sie selber Wirklichkeit haben als auch damit sie etwas verursachen; wie ebenso, damit sie erkennen, was ihnen als zu Verursachendes übergeben ist.

Die reinen Geister sind mit dem was sie verursachen eins im Erkennen. Es kommt ihnen speciell zu, dadurch zu verursachen daß sie etwas ihrer Idee gemäß als möglich erkennen und daß sie gemäß ihrer Substanz mit Gottes wirkender Kraft verbunden sind und sonach es zugleich mit dem Willen Gottes für die bestimmte Zeit als wirklich bestehend sehen. So macht das Rote am Glase nicht, daß dieses leuchtet; aber sobald das Licht darauf scheint, da macht dieses Rote, ohne sich zu verändern, daß das Glas rot leuchtet. So bleibt die Idee des Hauses im Baumeister und ihr gemäß gewinnt das Haus seine bestimmte Gestalt. Es mögen die Thüren dem Schreiner entsprechen, die Wände dem Maurer, das Eisenwerk dem Schlosser; daß aber Alles unter dieser bestimmten Form des Hauses sich findet, davon ist allein die Kenntnis, welche der Baumeister von der Idee des Planes hat, die Ursache.

Daß ein Ding thatsächlich ist, im allgemeinen am Sein wirklich Antheil hat; dies ist der allwirkenden Kraft des reinen Seins gedankt. Und daß dieses Sein dem Dinge eigen zugehört, daß es in sich also das Vermögen hat, im allgemeinen zu sein, somit von sich aus sein kann und auch nicht sein kann, dies kommt nach seiner positiven Seite ebenfalls von der allwirkenden Kraft, welche in sich selbst erkennt, daß ihrem Wirken nichts widerstehen kann, also keine Grenze gesetzt ist; und nach seiner negativen Seite kommt es vom Nichts des Ursprunges. Dieses selbe ist der Fall mit der allgemeinen inneren Substanz selber, wodurch nämlich jedes Ding Beziehung hat zur Allgemeinheit.

Nun treten aber zu jedem Dinge, damit es im einzelnen thätig sei, besondere Beziehungen zu beschränkten Seinskreisen; wie z. B. die Pflanze kraft ihrer Substanz nicht nur Beziehung hat zum Allgemeinen, so daß, weil sie eben eine Pflanze ist, deshalb auch von ihr im allgemeinen ausgesagt wird, sie hätte Sein; sondern sie hat auch kraft ihrer Substanz Beziehungen zu bestimmten Orten und Zeiten, in denen sie gedeiht, zu bestimmter Nahrung zc. Jedes Ding hat ferner Vermögen, durch welche diese Beziehungen zu beschränkten Seinskreisen ganz bestimmte Gestalt im Dinge selbst gewinnen. Auch diese Vermögen dienen der Thätigkeit des Dinges. Sind nun in den stofflichen Gegenständen solche Beziehungen oder Vermögen für besondere Seinskreise so vorhanden, daß der sie festhaltende Grund, nämlich die Einheit mit der erkennenden Kraft, in den Dingen selber selbständig wäre, daß also der allgemeine Grund eins wäre mit dem einzelnen Gegenstande, dem die Thätigkeit zugekehrt ist?

Drücken wir uns noch deutlicher aus. Nur Einheit macht Dauer; ohne Einheit ist gar keine Dauer; in welchem Maße die Einheit ist, so weit geht es mit der Dauer. Ist das Allgemeine so eins mit dem Einzelnen, daß es selber wesentlich Einzelheit, Wirklichkeit oder Thätigkeit ist; dann

ist durch und durch unerschütterliche Einheit und zwar allumfassende Einheit. Es ist dann eben die Einheit innerlich notwendiges Wesen; sie ist Ewigkeit. — In diesem Falle ist die Vernunft als Princip des Allgemeinen wesentlich einzelner Erkenntnisakt; ist ihr eigenes Wesen. So ist es in Gott, der eben weil Er durchaus Einer ist, auch als der schlechthin Ewige dasteht.

Dieser Einheit steht schroff gegenüber jene in den stofflichen Gegenständen. Hier ist zwar eine allgemeine Substanz in jedem Dinge vorhanden, wonach ihm es eigen zugehört, daß von ihm ausgesagt werden könne, es sei. Aber es ist gar keine selbständige Einheit da zwischen diesem Allgemeinen und etwas Einzelnen; und da etwas nur als einzelnes existieren kann, so ist in solchen Dingen gar kein Grund für eine Dauer. Wie ist dies zu verstehen, daß in rein stofflichen Dingen keine selbständige Einheit vorhanden sei zwischen Allgemeinem und Einzelnem?

Solche Einheit will heißen: zurückführen das Einzelne auf das Allgemeine. Das kann aber nur der vernünftig erkennende, welcher den allgemeinen Grund erfagt und somit Allgemeines mit Einzelnem verbindet. Das rein stoffliche Ding hat keinerlei Gewalt über seine einzelne Thätigkeit; von ihm aus mündet es in eine allgemeine Neigung zu etwas. Es liegt deshalb in keiner Weise ein Grund in ihm selber vor, wonach es die Einheit durch seine Thätigkeit bewahren könnte und damit Duell von Festigkeit oder Dauer in sich selber würde.

Nun findet sich aber in der Thätigkeit des rein Stofflichen einerseits thatsächlich Festigkeit und Dauer, also die nächsten Folgen der Erfassung des allgemeinen Grundes im einzelnen; thatsächlich ist die einzelne Thätigkeit des Stofflichen mit der Allgemeinheit verbunden. Da dies nun nicht im Stofflichen seinen Grund hat, so muß der Grund dieser Einheitslichkeit außen sein. Das Stoffliche hat aber andererseits keine unbegrenzte Dauer. Der unmittelbare Grund also der Einheit und der Dauer im stofflichen Thätigsein ist nicht die ewige unbegrenzte Vernunft, die wesentlich und notwendig aus sich heraus Einheit ist; sondern es sind dies geschaffene Vernunftkräfte, deren thatsächliche, einzelne Erkenntnis wohl eine rein vernünftige ist, also den allgemeinen Grund mit dem vorliegenden Einzelnen in sich eint, deren Kraft aber bemessen ist von der Allmacht und deren Wirkung sonach eine begrenzte in Einheit und Dauer ist.

Demgemäß führt sich das stoffliche Thätigsein, als ein begrenztes in seinem Umfange und in seiner Dauer, durchaus auf die Erkenntnis gerade der reinen geschaffenen Geister zurück. Denn in dieser Erkenntnis ist der Grund von solchem Thätigsein enthalten. Grund sein aber von etwas heißt, diesem Einheit, Dauer und damit Sein geben; insoweit der Grund im Allgemeinen die Richtung für das Einzelne ist. Da nun nichts ist als inwieweit es thätig ist; so ist im Erkennen gerade der reinen Geister der unmittelbare Grund gegeben für das begrenzte thatsächliche Sein des Stofflichen als ein begrenztes; während davon daß das Ding überhaupt, also ganz im allgemeinen, ist und davon daß es ein allgemeines Vermögen für das Sein einschließt, das Erkennen des ersten, des Urgrundes, die Ursache bildet.

Damit stimmt das über das substantielle Sein der reinen Geister Gesagte. Denn weil die bestimmende substantielle Form selber in den Geistern, von der also die eigene Beschaffenheit der Substanz kommt, was Dionysius immer mit „Charaktereigentümlichkeit“ bezeichnet (*οὐκ εἰς ἰδιότητα*), weil diese substantielle bestimmende Form, als die Quelle der Bestimmtheit im Sein selber der reinen Geister, eine Idee ist und sonach eine ganz

bestimmte Erkenntnisform, vermittelt deren sogleich ohne weiteres vernünftig aufgefaßt wird, so ist ein solcher reiner Geist der Grund von wirklichem natürlichem Sein und nicht bloß von einer Disposition oder einer Verfassung im Sein; wie z. B. die menschliche Vernunft beim Baumeister nichts Wirkliches in den Steinen verursacht, sondern bloß die Lage oder Verfassung derselben im Bau regelt. Denn die menschliche Vernunft ist rein Vermögen und verleiht nicht das substantiale Sein in seiner thatsächlichen Bestimmtheit. Nicht also so nur ist die Engelvernunft Ursache von einer verschiedenen Lage der Teile in den Dingen, sondern sie verursacht wirkliche Änderungen in den stofflichen Dingen. Freilich nicht daß absolute Wirklichkeit aus ihr folgte und das betreffende Ding etwa zuerst und unabhängig Wirklichkeit erhielt durch die Engelvernunft; — aber auf Grund der von der ersten Ursache verliehenen Wirklichkeit und selbst bethätigt und bewegt durch die erste Ursache begründet die Engelvernunft in den Dingen wirkliche natürliche Beziehungen, wie z. B. die Beziehung zum Orte, den begrenzten Umfang oder Beziehung zur Zeit oder zu anderen bestimmten Seinskreisen.

Damit können wir nun auch bestimmen, in welchem Sinne das Wirken der Engelvernunft nach außen geht. Es ist da der vom Areopagiten so häufig angegebene Grundsatz maßgebend, wonach die erstwirkende göttliche Kraft durch ihr Einwirken eben die „unvermischte und unverrückbare Ordnung im All, in der jede Kreatur ihre bestimmte Stelle einnimmt, aufrethält“. Je mehr Gott unmittelbar einwirkt, desto tiefer und der Kreatur mehr zu eigen gehörig dringt das Sein; desto mehr wird dieses selbständig im Wirken. Die ersten Chöre also der Engel, in die unmittelbar Gottes Wirken eintritt, haben die Wirkung ihrer Kenntnis, soweit diese sich auf die stofflichen Kreaturen bezieht, ganz und gar vermittelt; der wirkenden Kraft Gottes, die da nach außen mitteilt und doch ganz und gar ihr inneres ganzes Wesen bleibt, weil außen für sie nur das Nichts ist. Diese ersten Chöre „gehen in ihrem Wirken“ gar nicht „aus“, sondern erkennen in Gott den Gegenstand ihres Wirkens und sind mit ihrem Willen in Gott vereint, so daß, was Gottes Vernunft als den Gegenstand ihres Wirkens kennt, dies auch Gottes Kraft wirkt, als ob sie ihre Kraft wäre.

Ihre Wirkung ist deshalb am innerlichsten im Dinge und gehört sowohl ihnen am eigensten zu wie dem Dinge; denn Gott kann eben am besten zu eigen geben, weil Er ganz Sein ist. Es ist diese Wirkung alles das in der Thätigkeit des Stofflichen, was und insoweit es den Charakter der Gattungsstufe, also der Substanz in den Grenzen der einzelnen Thätigkeit trägt; soweit also etwas menschlich, pflanzlich, tierisch u. s. w. ist. Diese Wirkung begleitet somit jede Thätigkeit des stofflichen Dinges. Denn nichts kann vom Menschen ausgehen außer etwas Menschliches; was vom Tiere ausgeht ist zu allererst und immer tierisch; was in der Pflanze an einem Thätigsein sich findet, ist vor Allem pflanzlich. Es ist dies das Innerlichste in aller Thätigkeit eines Dinges und wohnt jeder Thätigkeit inne; nach ihm richtet sich notwendig Alles, was das Ding an Bestimmtheit in sich trägt.

Dagegen geht das Wirken der zwei letzten Engelchöre ganz und gar nach außen. Ihr Wirken bezieht sich nämlich einzig auf das, was den stofflichen Dingen äußerlich ist. Sie sehen für ihr Wirken nicht den Grund in Gott. Weber schauen sie da die Substanz des betreffenden Dinges, wie sie von Gott erkannt wird und Nichtsfnur des einzelnen Wirkens ist; noch schauen sie da die Vermögen des Dinges als weitere, mehr ins Einzelne gehende

Nichtschnur des Wirkens. Sonach ist auch ihr Wirken nach dieser Seite hin nicht in der wirkenden Kraft Gottes enthalten, nämlich so, daß sie den Grund dieses Wirkens in Gott schauten. Vielmehr sind sie mit dieser Kenntnis auf die höheren Chöre angewiesen und müssen auf deren Vermittlung rechnen; und somit wissen sie wohl die Beschaffenheit des geschöpflichen Stoffes und dessen Kräfte und Fähigkeiten, aber nicht entspricht diesem Wissen direkt ihre Thätigkeit auf den Stoff hin.

Ihre Eigenheit bestand ja darin, daß sie in der Kraft allein gottähnlich sind. Nur also die Kraft, auf den Stoff einzuwirken, empfangen sie unmittelbar von der reinen Urvernunft und danach sind sie enthalten in derselben. Aber den leitenden Grund, weshalb diese Kraft so im einzelnen wirkt und nicht anders, haben sie nicht in sich; danach sind sie außen, wirken nach außen. Und danach ist dies im stofflichen Dinge von ihnen gewirkt, wovon keinerlei Nichtschnur, keinerlei Maß im Dinge selbst ist, d. h. die einzelnen Thätigkeiten, soweit sie stets vorübergehen nach Zeit und Ort.

Soweit also in den Thätigkeiten des Stoffes die Substanz das Maß ist, soweit folgen sie in ihrer begrenzten Bestimmtheit der ersten Engelhierarchie. Inwiefern die verschiedenen von der Substanz stiegenden Vermögen das Maß sind, also der Nährkraft z. B. die eine Thätigkeit in der Pflanze angehört und eine andere der Fortpflanzungskraft, ist ihr nächster bestimmender Grund eine Vernunftkraft der zweiten Hierarchie. Für die Thätigkeiten aber, die rein vorübergehen und insoweit sie rein vorübergehen, somit keinen ausreichenden nächsten Grund haben, der sie am betreffenden Dinge festhält und sie mit diesem eint, ist die dritte Engelhierarchie die nächste leitende Vernunftkraft. Von den beiden ersten wird nicht gesagt, daß sie „ausgehen“, d. h. nach außen wirken; denn sie wirken rein durch ihr Erkennen dessen, was im Dinge die Möglichkeit verleiht, thätig zu sein. Die wirkende Kraft der reinen Vernunft enthält in sich diese ihre Thätigkeit; und sie wirken demnach selber, indem sie mit der Kraft der reinen Vernunft durch den (natürlichen oder übernatürlichen) Willen geeint (denn auch der Dämon hat natürliche Gottesliebe) sind und somit deren Wirkung auch die ihrige ist. Von der letzten Engelhierarchie wird gesagt, sie wirke nach außen, weil sie wohl vernünftig wirkt, aber für ihr specielles Wirken den Grund nicht in sich hat; somit auch für das stoffliche Ding die Wirkung, die von ihm ausgeht, nicht innerlich ist, sondern nur etwas Vorübergehendes.

Gottes wirkende Kraft aber hält alle diese Substanzen und deren Wirkungen auseinander, so daß keine getrübt ist und von der anderen gestört wird, in unzerstörbarer Harmonie; weil sie eben nichts von allen diesen Kräften ihrem Wesen nach, weil ihr Wesen getrennt vom Wesen aller dieser Substanzen ist und somit in keinerlei innerlicher Wechselbeziehung zu einer derselben steht, welche die Beziehungen zu anderen in etwa stören könnte. So erkennt die Vernunft ebensogut die Thätigkeit der Augen, der Ohren, der Zunge, des Gefühls, weil sie keines von diesen Sinnen dem Wesen nach ist, sondern ihrem ganzen Wesen nach außerhalb derselben steht.

Durch Teilnahme am höchsten Sein der ersten Ursache sind eben alle die verschiedensten, untereinander entgegengesetzten Kreaturen, weil die höchste Ursache dem Wesen nach ganz gleichermaßen entfernt ist vom Wesen einer jeden Kreatur. Durch die höchste Ursache gewinnen die Kreaturen, je nach ihrer Substanz, Freiheit und Selbständigkeit; weil durch ihr, dieser höchsten Ursache, Einwirken die Substanz einer jeden Kreatur erst in ihrer Weite,

ohne von irgend einer Seite da beengt zu werden, erscheint. Denn das Wesen dieser höchsten Ursache ist nichts Anderes wie Sein und nur Sein; es kann nicht das Sein irgend welchen Wesens durch sein Einwirken beengen, sondern nur erweitern und festigen.

Dies ist die Antwort, wenn nun gefragt wird, warum denn der reine Stoff eigentlich ist. Denn wenn er nichts in sich hat, wodurch seine Thätigkeit eine feste, dauernde wird; wenn er demnach vielmehr nicht ist wie ist; wenn außen, in Gott, der Grund ist für sein wirkliches Sein im allgemeinen; wenn außen, in den geistigen Substanzen, der Grund ist für seine auf das Einzelne gerichtete, also beschränkte Thätigkeit und somit für sein Sein als ein besonderes, bestimmtes; — was soll der Stoff dann? Noch mehr! Dieses Sein selber des Stoffes was derselbe hat, so gering, so nichtig es sei, besteht schließlich nur in Beziehungen. Die Beziehung zu Gott ist sein tatsächliches Sein, die Beziehungen der geistigen wirkenden Kräfte untereinander und zum Stoffe ist sein begrenztes Sein. Bewegung ist ja sein eigentliches Thätigsein; Bewegung aber ist nichts als die Beziehung zur Thätigkeit der bewegenden Kraft; bestimmt doch Dionysius so treffend den Inhalt des geschöpflichen Seins als die harmonische Ordnung unter den wirkenden Kräften und Thomas erklärt, das Wohl der Geschöpfe sei die Ordnung im All, also der Quell alles Thätigseins. Was ist dies dann für ein Sein, das des Stoffes? Welche Stelle nimmt es ein im Verhältnisse zu den geistigen Kräften, denen doch wenigstens vom Schöpfer der maßgebende Grund für ihre Thätigkeit in irgend einer Weise durch die Idee in die Substanz oder Natur gelegt worden ist?

„Offenbar machen“ ist der Zweck der Erleuchtungen, welche von Gott in die Engel fließen. „Offenbarmachen die Weisheit und die Macht des Ewigen ist das ganze geschöpfliche Sein,“ hat oben Dionysius mit unvergleichlicher Schärfe gesagt. Im Stoffe liegt es den Engeln vor, daß keine Kraft besteht außer der göttlichen. Da, wo kein Grund niedergelegt ist, der die Thätigkeit regelt, wo Alles ganz und gar nach außen gewiesen ist, um zu sein und um thätig zu sein; da erscheint es offenbar, wie „Macht und Schrecken allein bei Ihm ist, der da Eintracht macht unter seinen erhabenen Gewalten.“ Nichts ist der Stoff von sich aus; das hat er gemein mit den reinen Geistern. Aber nachdem er Sein erlangt, ist er wiederum gar nichts mit Rücksicht auf das Thätigsein; nur Reigung hat er zum Thätigsein, aber keine Gewalt, um einen Akt von sich selbst zu machen; denn dazu gehört ein Grund, der das Allgemeine auf das Einzelne richtet und damit eint, und einen solchen Grund hat der Stoff nicht in sich und kann ihn nicht in sich haben, denn er kann nicht vernünftig erkennen.

Er scheint da nicht offenbar den reinen Geistern die Güte Gottes, die ihnen nicht nur substantielles Sein gegeben, sondern auch Macht für ein demangemessenes Thätigsein? Wenn sie Gott danken, wenn sie Gott preisen können; von Gott kommt dies, Gott hat es ihnen aus reiner Güte verliehen, nicht aus sich selbst schöpfen sie die Macht, sich ihrer Vollendung durch eigenes Thätigsein zu nähern. Das zeigt ihnen der Stoff. Und deshalb richten sie mit Freude ihre Thätigkeit auf ihn. Gott hat ja die Macht dazu in sie niedergelegt; und Gottes Macht und Güte machen sie also durch ihre Thätigkeit bekannt. Der Stoff einigt als von Gottes Kraft hergestelltes Vermögen für alles Sein von unten her die Gewalten der Geister. Er ist die gleichmäßige Unterlage, auf der sichtbar erscheint die Ehre und Herrlichkeit der vom Herrn alles Seins ihnen verliehenen Kraft.

Die Vernunft im Menschen zeigt so recht, wie stark einerseits die dem natürlichen Einwirken der reinen Geister auf den Stoff verliehene Festigkeit ist; und wie ohnmächtig andererseits der Stoff an sich. Oder wird nicht alles Wissen des Menschen aus der sichtbaren Natur geschöpft? Gilt sie ihm nicht als ein Buch, in der die Herrlichkeiten Gottes gelesen, als feste Leiter, auf der zur Bewunderung der göttlichen Güte und Ewigkeit emporgestiegen werden kann. Aus der Natur schöpft der Mensch seine Ideale für die Kunst. Aus der Natur schöpft er die allgemeinen Gesetze für sein zweckgemäßes Handeln. Die sichtbare Natur liefert ihm die Werkzeuge für sein Wirken. Die sichtbare Natur freut ihn; sie sättigt ihn; sie erquickt ihn; sie leuchtet ihm. Der Mensch fürwahr vereint deshalb in sich Geist und Stoff, damit er gleichsam von allen Seiten her gezwungen sei zu der allwirkenden Kraft der göttlichen Liebe sich emporzuheben.

Und gerade wieder der Mensch thut dar auf der anderen Seite, wie kein Engel und Erzengel, wie keine Gewalten und keine Herrschaften, wie keine Throne, keine Cherubim und Seraphim genügen, um standhaltende Festigkeit dem Sichtbaren zu verleihen; wie das Abwenden von der göttlichen Güte und ihrer Kraft allein genügt, um all die Ehre der sichtbaren Natur in Schande, all ihre Freude in Elend, all ihre Kraft in Ohnmacht zu verwandeln. Abgekehrt von Gott; — und das glänzende Werk, das die heiligen Geistergewalten auf der von Gott gelegten Grundlage errichtet, fällt zusammen oder vielmehr sein Glanz wird Dunkel. Die allwirkende Kraft des Allmächtigen muß da zuvorkommen, stetig durchbringen und vollenden; in ihr besteht alle Harmonie, ohne sie keine. „Macht und Schrecken ist bei Ihm, der da Eintracht herstellt unter seinen erhabenen Gewalten. Welches ist die Zahl seiner Krieger? Über wen geht nicht sein Licht auf?“ Die heiligen Engel tragen das offenbarende Licht Gottes bis in die dunkelsten Tiefen des Stoffes, soweit derselbe gestaltet und geformt ist. Nichts ist da, was diesen Kämpfern für die Ehre Gottes entflöhe. Überallhin dringt ihre von Gott verliehene Macht. So viele ihrer sein mögen, geordnet ist ihre Zahl und geordnet in der höchsten Weisheit ihr Wirken; damit sie teilhaben an der Güte Gottes, die ihnen mitteilt von ihrer urwirkenden Kraft. Doch gehen wir weiter. Die sichtbare Kirche hat es übernommen, dem Wirken der heiligen Engel eine weit erhabener Grundlage zu geben, wie die bloße Natur. Oder besser, wie der Psalmist sagt, „sie legt bloß die Fundamente, auf denen die Schöpfung gegründet worden“ (Ps. 17.).

d) „Es werde Deine Barmherzigkeit, o Herr, daß sie mich tröste: nach Deinem Worte an Deinen Knecht. Es mögen zu mir kommen Deine Erbarmungen und ich werde leben: denn Dein Gesetz ist meine Betrachtung. Die stolzen sollen zu Schanden werden, denn Bosheit haben sie ungerechterweise an mir verübt: ich aber will mich üben in der Beobachtung Deiner Gebote. Die Dich fürchten, werden sich zu mir wenden: und die da wissen Deine Gebote. Mein Herz werde ein unbeflecktes in Deinen Rechtfertigungen: damit ich nicht zu Schanden werde“ (Ps. 118.).

Wer kann mit mehr Recht diese erhabenen Worte sprechen wie die Unbefleckte, die hochheilige Königin der Kirche und damit der ganzen sichtbaren Natur. Sie hat in ihrer unbefleckten Empfängnis wahrhaft bloßgelegt die Fundamente, nicht nur der sichtbaren Kreatur, sondern des ganzen All: Das Nichts auf der einen Seite und die stets erforderte, überall wo etwas Sein hat waltende, Alles bis in die tiefsten Tiefen durch-

bringende Macht Gottes auf der anderen Seite. In ihr hat Gott offenbart den letzten Endzweck des All, daß nämlich über alle wirkenden Kräfte der Natur hinaus sichtbar werden soll seine Alles verherrlichende Güte. In diesen Zweck trat als Mittel ein die Zulassung der Sünde und des sie begleitenden Verderbens.

Durch den Glanz der sichtbaren Natur, der von ihm ausstrahlte, bethört, hatte der Engel des Lichts, der erhabene Cherub, nicht Gott und seinem höchsten, absolut gebietenden Willen die Ehre geben wollen. Die Macht, die ihm durch Gottes Güte zu Gebote stand und die ihn wie ein kostbares, mit Edelsteinen bedecktes Kleid umgab, hatte seinen Sinn erhoben und er sprach: „Ich will ähnlich sein dem Allmächtigen.“ Aber diese seine große Macht konnte ihn nicht in der Höhe halten. Ein einziger Willensakt, der nicht ausgegangen war von der bestimmenden Kraft des Allmächtigen; — und der unglückselige Engel stürzte in die Tiefe und mit ihm so viele seiner Brüder.

Nicht nur der Engel sündigte, sondern auch der erste Mensch. Darin war ihre Sünde gleich: Sie sahen ihre Macht und ihre Schönheit und wähten sich, ein jeder in seinem Kreise, notwendig in der Schöpfung; — der eine, um die sichtbare Welt zu leiten, deren Bild er in tiefen, weit umfassenden Ideen in sich trug; der andere, um das Menschengeschlecht fortzupflanzen und so Bewohner des Himmels zu erziehen. Gott ließ die Sünde walten in ihrer ganzen, von diesen beiden Seiten her empfangenen Macht; Er unterbrach nimmer ihren Lauf. Er, „bei dem Macht und Schrecken“, „der da fürchtbar ist in seinen Rathschlüssen“; Gott hatte einen höheren Zweck und diesem Zwecke diente wider Willen der sündige Mensch und der sündige Engel. Die Ohnmacht der sichtbaren Natur sollte eben sichtbar werden in der Welt; nicht bloß sozusagen zugänglich der ernst und tief denkenden Vernunft, sondern auch den Sinnen. „Aus dem Munde der Kleinen wollte sich der Herr Lob bereiten“ und zeigen dadurch, wie alle Weisheit ohne Ihn Thorheit, alle Macht ohne Ihn Schwäche, wie Alles ohne Ihn nichts ist.

Alle die hohen verkehrten Gewalten der gefallenen Geister traten mit ihrer Wirkung, dem Gewichte des Glendes der Sünde, soweit diese Wirkung reichte, in die Natur Marias. Dieses ganze Gewicht, welches alle unsichtbaren Gewalten umfaßte, die verworfen worden waren, aber ihre volle natürliche Kraft behalten hatten, hing sich gleichsam von seinem Ursprunge in Adam her an die Seele Marias; trat ein in den sinnlichen Teil ihrer Natur, bedrohte den geistigen Teil. Aber siehe da! Nichts war alle diese natürliche Gewalt vor einer einzigen Gnade. Als ein Nichts ward erfinden all dieses Gewicht des Glendes. Nicht einmal belästigen konnte es; so sehr trat sein Nichts hervor. „In großer Freude will ich mich freuen,“ so tönte es in der Sprache der heiligen Kirche aus der Seele Marias im ersten Augenblicke ihres Lebens; „in großer Freude will ich mich freuen an Gott meinem Heile.“ Die ganze verderbte Natur, von Gottes wirkender Kraft getrennt, konnte in nichts etwas anhaben der Reinheit Marias.

Es zeigt dies so recht, wie der göttliche Geist die Kirche erleuchtet. Denn diese letztere hat von Anfang an nicht aufgehört, in Maria ihre wahre Königin zu ehren. Der Triumph, den Maria im ersten Augenblicke ihres Seins über den Feind in glänzendster Weise durch die Gnade erfocht, ist ganz der nämliche, den die Kirche im Laufe der Zeiten davontragen soll durch die Gnade Gottes. Der Triumph Marias verbürgt der Kirche un-

widersprechlich ihren eigenen Triumph, wenn sie Maria treu bleibt. Maria besitzt ja eben diese Gnadenkraft, welche den Feind in ihr selbst zu nichte gemacht hat. Von Maria also kann diese selbe Gnadenkraft in die Kirche, in das Menschengeschlecht ausströmen; denn nur dazu bekam Maria solche Gnade, damit sie Führerin aller auserwählten werde zum ewigen Erbe.

Ober wozu dienen die Sakramente in der Kirche, wozu die Gebete, wozu die Predigt, wozu das hochheilige Opfer? Zu nichts Anderem als daß der Mensch dadurch unterstützt werde im Kampfe gegen den Fleischesstachel in ihm. Die verkehrten Gewalten der Natur wenden sich gegen die menschliche Seele. Mit aller Macht stürmen sie an gegen die äußeren Sinne, gegen die inneren, zumal gegen die Einbildungskraft; auf daß der Mensch müde werde, die Stimme der Vernunft zu befragen, sondern den Sinnen folge und die Vernunft mit ihrer Freiheit beiseite lasse! Als ein Recht wird dem Menschen es vorgestellt, daß er dem Fleische folgen dürfe; als ein Recht beansprucht es die Leidenschaft, daß der Mensch frei sei von der leitenden Richtschnur der Vernunft und Freiheit mit Willkür verwechsle. Wer soll in diesem Kampfe siegen, wo die eigene Natur selber mit den äußeren Feinden sich verbindet und ihnen soweit sie kann die Thore des Herzens öffnet! Wer soll da siegen, wo Gewalten, die hoch erhaben sind über alle sichtbare Natur, die führende Rolle haben!

Maria hat gesiegt und zwar hat sie in vollständigster Weise gesiegt. Sie schwingt vor uns die Fahne der Gnade. Nur der Gnade folgen, nur auf sie bauen, im Geiste des Glaubens das Sichtbare und die Gewalten, die darin wirken, verachten, um allein auf die Gnade sich zu verlassen; — das ruft die Mutter Gottes uns zu. Der Glaube wird von unserer Vernunft die Binde nehmen, die Liebe und die Hoffnung unseren Willen heilen, nach allen Seiten hin wird die Gnade unsere Natur in ihrem niedrigen Teile sogar durchbringen und reinigen, indem sie das volle Nichts der sichtbaren Kreatur uns vor Augen führt. Worin haben wir den Beweis, daß dies die Gnade thun kann, daß sie es thun wird? Sie hat es gethan in Maria. Sie hat in Maria im Augenblicke der unbefleckten Empfängnis die Seele stark gemacht über alle Engelgewalten weit hinaus. Und von diesem Augenblicke an hat sie nicht aufgehört, einzubringen in die niederen Kräfte, überallhin ihr Licht ergießend, überallhin reinigend die Vermögen selber vom Einflusse der verderbten Natur, überall sie zum Gehorsam wendend der Vernunft d. h. dem Lichte Gottes gegenüber.

Und wo endete diese Wirksamkeit? Das Wort nahm in Maria das reinste Fleisch an. So rein, so heilig, so über alle Engelkraft erhaben war das Fleisch in Maria durch die Gnade geworden, daß es gewürdigt ward, der reinste Leib des Gottessohnes zu werden. Aber wie sollen wir dann nicht eilen, dem Beispiele Marias nachzufolgen und einer solch gewaltigen Kraft uns voll Zuversicht anzuvertrauen, in ihr den ersten, völlig unabhängigen Beginn alles Guten in uns und die Bürgschaft aller Vollendung zu erblicken! Maria sei unsere Königin, wie die heilige Kirche sie als ihre Königin bei jeder Gelegenheit erklärt. Denn Maria, die Gnade ausströmend, führt zu Jesu; sie führt zum Tode des fleischgewordenen Gottes, wo alle Macht der Natur, sagen wir wo die Allmacht selber ein reines Werkzeug wurde für die göttliche Liebe. Die Allmacht verschwand, sie ward zu nichte vor den fleischlichen Augen, damit nur die Liebe leuchte. Paulus spricht sich in dieser Weise aus: „Er machte Sich selbst zu nichte, und nahm Knechtsgestalt an . . . und ward gehorsam bis zum Tode, ja, bis zum Tode am Kreuze.“

Halte fest den Glauben an diese Liebe; und es besteht keine Macht mehr in der Welt, die du zu fürchten hättest. Die Macht, welche Gott selbst den Engeln gegeben ward über die sichtbare Natur und welche die gefallenem gemißbraucht, sie ist zu nichte geworden in der Liebe am Kreuze. Was in der Vorausicht und kraft dieser Liebe, zu deren Träger Maria im Fleische bestimmt war, die seligste Jungfrau im ersten Augenblicke ihres Seins gethan: Offenbaren nämlich das Nichts aller Kreatur vor der erhabenen Macht der Gnade und des heiligen Glaubens; — das können wir nun kraft dieser selben Gnade, die in Maria wirkte, alle thun. Die Sakramente sind eingetaucht in den Liebestob am Kreuze. Es erscheint in ihnen gleichsam das Nichts der Kreatur vor der Gnade und in diesem Nichts erhalten sie die Kraft, im Namen Christi geistig wiederzuerzeugen, die Seele zu nähren und zu erquicken, zu heilen und zu festigen, unabhängig von aller Natur.

Ist nicht so Maria wahrhaft die Königin der Kirche, welche die Aufgabe der Kirche dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber für sich allein in der unbefleckten Empfängnis in der vollständigsten Weise gelöst hat; die da triumphierte über alle Natur und deren verkehrte Gewalten, über das eigene Fleisch und dessen Neigung zur Tiefe? Machen wir nur nicht aus Maria ein uns fernstehendes glänzendes Luftbild, das wir bewundern, aber dem wir uns nicht nähern. Nein; sie zuerst rief: „Es werde Deine Barmherzigkeit, damit sie mich tröste.“ Haben wir nicht alle der Barmherzigkeit Gottes vonnöten? Nun Maria geht uns darin zuerst voran. Sie erkannte mehr als irgend eine andere Kreatur das menschliche Elend, die Ohnmacht, das Verderben der Natur. Und deshalb rief sie, nicht erst nach einer unglückseligen Erfahrung, nicht erst nachdem die Sünde ihr Flehen geschwächt: „Es werde Deine Barmherzigkeit“ d. h. sie komme herab, sie mache offenbar im eigenen Fleische den Tod, die Ohnmacht des Fleisches; — sie werde, nämlich sie werde sichtbar, auf daß das Fundament des Geschöpfes recht klar vorliege, wie es aus dem Nichts stammt und Nichts bleibt, soweit Gottes Kraft nicht in ihm leuchtet; — es werde Deine Barmherzigkeit, d. h. Deine allwaltende Gnadenkraft zeige sich als die einzige Quelle von Kraft und Macht. Da allein ist Trost, da allein ist Freude inmitten der Verlassenheit des irdischen Verderbens.

Oder meinen wir, daß Maria je aufgehört hätte, auch nach den größten Beweisen der göttlichen Huld, zu rufen: „Deine Erbarmungen mögen kommen und ich werde leben.“ O nein; sie ahnte nicht dem sündigen Engel nach. Obgleich zur Mutter des Herrn bestimmt und sonach mit an die Spitze der Erlösung gestellt, erachtete sie sich keineswegs für notwendig; stets verschwand sie vor sich selbst und nur die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht, der göttlichen Liebe stand vor ihr. Je mehr sie empfing, desto mehr fühlte sie ihr Nichts; und desto inbrünstiger flehte sie: „Deine Erbarmungen mögen zu mir kommen; denn Dein Gesetz ist meine Betrachtung.“ Das Gesetz Gottes lebte als Lebensquell in ihr, von wo auch immer her es erscheinen mochte. In ihrem Innern waltete das geheimnisvolle Gesetz der Gnade; von außen strömte ihr zu jenes Gesetz, welches Gott in die Natur gelegt und wie das Auge des Glaubens in ihr es schaute. Sie faßte alle die Ordnung der heiligen Weisheit Gottes bei weitem mehr in sich zusammen wie der unglückliche Lichtengel; denn in ihr entströmte diese Ordnung der heißesten Liebe zu Gott.

„Es sollen zu Schanden werden die hochmütigen, die ungerechterweise Bosheit mir zufügen: ich aber will mich üben in der Beobachtung Deiner

Gebote.“ Die armen hochmütigen! Was wollen sie denn? Worin besteht ihr Unrecht, ihre Bosheit? Sie wollen etwas Besonderes haben. Sie meinen, ihre Macht, ihr Reichthum sei nur für sie da und könnten sie auf Grund dessen die anderen verachten. Ihre Macht ist zerbrochen, ihr Reichthum ist zerflossen. Über alle die natürliche Macht und den natürlichen Glanz schreitet hinweg die Kirche Gottes unter Führung ihrer Königin. Sowie Maria alle ihre reichen Gnabengaben zum Gemeingut der Menschheit gemacht, so wie sie nach der Kirche „der Brunnen ist, aus dem lebendige Wasser fließen“, zum Heile der ganzen Menschheit und selbst zum Jubel der unsichtbaren heiligen Geisterwelt; — so betrachtet die Kirche Alles, was ihr anvertraut worden, wie ein Gemeingut, dessen Verwaltung nur im heiligen Geiste sie hat.

Die Kirche ist im Geiste des allwaltenden Glaubens das Bindeglied aller Völker geworden; das erhabene Fundament, auf dem nun die heiligen Engel ihre wirkende Kraft auf den Stoff anwenden in der Liebe zu Gott und zu seinem Christus, und auf dem die Teufel gezwungenermaßen Knechtsdienste verrichten. Sie umfaßt die ganze sichtbare Natur und ähnlich der allwirkenden Kraft der Allmacht macht sie durch ihr Wirken erst, daß sich jegliches Ding, das unter ihren Einfluß kommt, in seiner wahren Natur zeigt. Sie vermischt nicht und vermengt nicht und verwirrt nicht die verschiedenen Kräfte; sondern eben sie bewahrt durch ihr Einwirken überall das Werk Gottes, der das Eine vom Anderen geschieden, damit das Eine mit dem Anderen harmonisch zusammenwirke und so die Schönheit des All recht hervortrete.

Es ist dies der Unterschied zwischen der Kirche Gottes und den Anstalten des Teufels. Die Kirche umfaßt harmonisch alle Völker und läßt ein jedes eben dadurch erst recht in seinen Charaktereigentümlichkeiten hervortreten. Der Hochmut des Eroberers oder falsche Lehren wollen Alles über einen Leisten scharren. In der Kirche hat jedes Volk in den ihm eigenen Eigentümlichkeiten seine Glanzperiode gehabt und alle haben sich im Geiste der göttlichen Liebe zusammengeschart, der für jedes Raum bietet. In den Anstalten des Teufels muß aller Unterschied verschwinden, Eintönigkeit und Einförmigkeit muß herrschen, die Schablone ist Meister. Liebe, Freiheit dehnt in der Kirche das Herz aus; Zwang, Knechtschaft, Furcht vereinigt in den Anstalten des Teufels die Menschen. Die Sprachen trennen nicht in der Kirche; die falsche Lehre, der Geist der Welt kann nur mit einer Sprache rechnen und fühlt sich beunruhigt durch jede andere.

Die Freiheit des Wesens Gottes, das von Allem getrennt ist und durch seine wirkende Kraft Alles mit gleicher Liebe zusammenhält, lebt in der Kirche. Der Arbeiter findet da nicht minder seinen Frieden wie der Arbeitgeber; die Frau nicht minder wie der Mann; dem Könige ist sie nicht zu eng, dem geringsten Unterthan nicht zu weit. Der hochmütige findet da die Kraft, demütig zu werden; der Krieger gewinnt Charakterstärke. Der vergnügungssüchtige lernt Entbehrung; der geizige empfängt die Kraft, sein Herz auszubehnen. Daß man sich nur so recht unter den Geist der heiligen Kirche stelle. Es ist der Geist, von dem Maria singt: „Er hat die mächtigen gestürzt von ihrem Throne und erhoben hat Er die niedrigen“ oder wie hier der Prophet fleht: „Zu Schanden sollen werden die hochmütigen, die ungerechterweise Bosheit gegen mich ausüben: ich aber will mich üben in der Beobachtung Deiner Gebote. Wenden sollen sich zu mir, die Dich fürchten: und die da verstehen Deine Zeugnisse.“

Fürchtest du Gott? Das beste Zeichen davon ist, wenn du zu Maria gewendet bist. Maria ist so recht die Königin der Kirche. Für jedes Leid hat sie Trost, für jede Versuchung Kraft, für jede Freude Heiligung, für jeden Sünder Belehrung. Jedem Volke ist Maria in eigener Weise nahegetreten. Jedes hat sie in der seinem Charakter am meisten entsprechenden Weise verehrt. In jedem hat sie eigene oder mit besonderer Vorliebe gefeierte Feste. Sie ist die „Königin des Sieges“ und die „Trösterin der betrübten“; die „Königin aller heiligen“ und die „Zusucht der Sünder“; der „Turm von Eisenbein“ und die zarte „Rose der christlichen Mystik“. Allen weiß sie sich anzubequemen; denn in ihr herrscht jener Geist, der „Kämpfer ohne Zahl hat“ und doch „über jeden das ihm entsprechende, ihn erhebende Licht“ ohne Vermengung, ohne Verwirrung „leuchten läßt“.

Maria ist zugleich die wahre Königin der sichtbaren Natur. Oder erscheint es nicht bereits in unserer Vernunft, wie die lehtere jedes Ding nach dessen Weise zu leiten weiß, die Rose anders pflegt wie die Weinrebe und die Früchte der Erde anders zu befördern versteht wie die Tiere des Hauses; — wie sie die Augen anders gebraucht wie die Ohren und den Geruch anders wie den Geschmack, ein jedes Organ aber immer in der ihm angemessensten Weise! So verhält es sich mit der Kirche, welche berufen ist, die Natur nicht nur zu leiten, sondern auf eine höhere Grundlage zu stellen, wo sie der Gnadenkraft zugänglicher wird. So verhält es sich mit Maria, welche Königin ist im Reiche des Glaubens und die zuerst durch ihren Triumph vollauf dargethan, daß nur durch Christum Heil ist, daß nur durch Christum in den Schaffstall eingetreten wird. Denn nur in Voraussicht der Verdienste des Erlösers wurde sie unbesleckt empfangen; und nur unter der Kraft der Verdienste des Todes Christi ward ihr Herz ein unbeslecktes und machte alle niedrigeren Kräfte nach und nach durchaus rein, indem sie mit Freuden „annahm alle Rechtfertigungen Gottes“ d. h. alle Trübsal, die Er ihr schickte. Sie vor Allem stehete mit wirksamster Inbrunst:

„Mein Herz werde als ein unbeslecktes erfunden in Deinen Rechtfertigungen: damit ich nicht zu Schanden werde.“

## Dreizehntes Kapitel.

### Erklärung von Isaias 6, 7.

Nr. 178.

Text.

a) Da wir nun einmal bis zu diesem Punkte gekommen sind, wollen wir jetzt auch untersuchen, warum denn in der heiligen Schrift von einem Propheten gesagt wird, daß ein Seraph zu ihm gesandt worden sei. Denn es kann ja jemand daran Anstoß nehmen, daß nicht einer aus den Engeln

der niederen Chöre gefandt worden, um den Propheten rein zu machen, sondern aus denen, die dem Ewigen am nächsten stehen.

b) Einige nun meinen gemäß dem, was oben über die Gemeinschaft der gesamten Vernunftkräfte gesagt und bestimmt worden, daß die Schrift nicht bezeichnen wolle einen der ersten, Gott am nächsten stehenden Engel, wenn sie sage, ein Seraph sei gefandt worden, um den Propheten reinigend zu entführen. Vielmehr habe einer der niedrigeren, uns unmittelbar vorgelegten Engel sich dieser heiligen Aufgabe unterzogen, sei aber genannt worden wegen der Ähnlichkeit dessen, was ihm aufgetragen worden, mit dem Namen der Seraphim; sollte er doch mit einem glühenden Steine die Lippen des Propheten reinigen und dadurch die Sünden hinwegnehmen, welche die vollkommene Aufrichtung der Seele zum Gehorsam Gott gegenüber hinderten. Dieser Engel sei also nicht einer von denen, die bei Gott stehen, die „assistieren“, gewesen, sondern habe zu den reinigenden, fähnenden Kräften gehört, welche uns unmittelbar vorstehen.

c) Ein anderer aber gab mir folgende Lösung, die durchaus nicht unvernünftig ist. Er sagte, jener große Engel (wer auch immer er schließlich gewesen ist), der diese Vision gebildet, um den Propheten in göttliche Dinge einzuweihen, habe diese seine heilige Handlung auf Gott und nach Gott auf jenen ersten Chor als den an erster Stelle die Wirksamkeit Gottes vermittelnden bezogen. Veruht diese Rede nun auf Wahrheit?

Der da so sprach, setzte dabei auseinander, wie die Urquelle aller Kraft, von der Alles herrührt was ist, zu Allem hin gelangt und mit unwiderstehlicher Freiheit Alles durchbringt; und wie dieselbe an und für sich allen unsichtbar ist, sei es insoweit sie dem Wesen nach über Alles erhaben ist sei es weil das Wirken ihrer Vorsehung geheimnisvoll durch Alles hindurchgeht. Er setzte auseinander, wie diese Kraft allen rein geistigen Substanzen je nach deren Seinsbeschaffenheit leuchte; und wie sie, während sie selbst unmittelbar den ihr zunächststehenden Geistern die Strahlen ihres Lichtes verleiht, dann vermittelt dieser zunächststehenden den niedrigeren mittelst, einem jeden, wie es der Stelle, die er in der Stufenreihe harmonisch einnimmt, eigens entspricht; wie also in dieser Weise die Fähigkeit, Göttliches zu betrachten, allen in höchster Ordnung zu Teil werde. Ich will dies deutlicher machen durch entsprechende Beispiele (denn obgleich solche mit Rücksicht auf unseren allübertragenden Gott mangelhaft sind, machen sie doch uns die Sache etwas klarer). So dringt der Sonnenstrahl, wenn er sich mitteilt, leicht hindurch durch den ihm zunächststehenden Stoff, der da durchscheinender ist als der übrige und vermittelt dieses Stoffes leuchtet er uns strahlender in seinem Glanze. Kommt er aber zu dichterem, widerstandsfähigerem Stoffe, so wird der mitgeteilte Glanz düsterer; denn solcher Stoff ist ungeeigneter, das Licht durchscheinen zu lassen und so es zu verbreiten. Allmählich nun wird der Strahl so beengt, daß er sich kaum mehr weiter verbreitet. Ähnlich teilt sich die Wärme des Feuers in höherem Maße mit den Gegenständen, die sie leichter in sich aufnehmen und die deren Ähnlichkeit von selbst zugänglicher sind. Dagegen erscheint in den widerstehenden und entgegen gesetzten Naturen entweder gar keine oder doch nur eine schwache Spur der Wirksamkeit des Feuers. Ja, wir können bei diesem letzteren Beispiele noch weiter gehen. Die Feuerwärme dringt zu den ihr stofflich nicht verwandten oder gleichartigen Gegenständen vor durch die Vermittlung jener, die ihr bereits nahe stehen, so daß sie zuerst, wenn die Beschaffenheit des betreffenden Seins es gestattet, erwärmt, was leicht zu erwärmen ist,

und vermittelt dessen nun das Wasser oder etwas dergleichen, was schwer die Natur des Feuers annimmt, ebenfalls warm macht.

So nun etwa, gemäß dem Charakter der natürlichen schönen Ordnung, macht in übernatürlicher Weise (*εναρρωσις*) die Urquelle aller sichtbaren und unsichtbaren Ordnung den Glanz des eigenen Licht mittelenden Strahles offenbar, zuvörderst durch überaus glückseligen Einfluß den höchsten Substanzen; und durch deren Vermittlung nehmen die übrigen der Reihe nach teil am Leuchten dieses Strahles.

Denn da diese an erster Stelle Gott anerkannten und nach der Offenbarung der göttlichen Kraft am meisten verlangten, wurden sie gewürdigt, daß sie auch an erster Stelle teil hätten, je nach ihrer Seinsbeschaffenheit, an der Wirkfamkeit Gottes nach außen und so an erster Stelle Nachahmer seiner Macht würden. Vermittelt ihrer schreiten die hinter denselben stehenden geistigen Substanzen, soweit sie können, zu höherer Gottähnlichkeit fort; denn ohne Reid teilen ihnen die ersten von dem ihnen innewohnenden Lichte mit und sie selbst leiten es wieder in die tieferstehenden. Somit geht es der Reihe nach. Die erste Rangordnung teilt von dem, was ihr gegeben worden, der nächsten mit; und so erhält jede Rangordnung auf der ihr gebührenden Stufe gemäß ihrer Beschaffenheit das göttliche Licht.

Damit also ist für alle Wesen, die erleuchtet werden, insgesamt das Princip des Erleuchtens Gott; und zwar kraft seiner Natur, kraft seines Wesens und als unbedingter Herr, der das Wesen des Lichtes ist und die Ursache alles Seins und Erkennens. Weil aber Gott so es einrichten wollte, ist im Bereiche dessen, wo Gott gewissermaßen nachgeahmt wird, jede höhere Substanz nach dem ihr zu teil gewordenen Anteil, Princip des Erleuchtens für die tieferstehende und läßt dieser die göttlichen Lichtstrahlen zukommen.

Die höchste Rangordnung der himmlischen Vernunftkräfte also halten die Substanzen aller übrigen Engel mit vollem Rechte nach Gott für das Princip der heiligen zum Zwecke hin vollendenden Erkenntnis und Nachahmung Gottes. Durch ihre Vermittlung leitet sich in alle bis zu uns das Leuchten des göttlichen Lichtstrahles als des Urprincips ab. Deshalb wird jedes heilige Wirken, das und soweit es auf die Nachahmung Gottes abzielt, auf Gott zwar als auf den ersten Urheber bezogen; auf die ersten gottähnlichen Vernunftkräfte aber als auf die nach Gott erstwirkenden Kräfte und auf die ersten Lehrer des Göttlichen. Somit enthält die erste Hierarchie der heiligen Engel mehr als die übrigen in sich die Eigenheit des Feuerigen, die Teilnahme an der von der göttlichen Urkraft her sich ergießenden Weisheit, die zum Wirken geeignete Kenntnis des innigsten Verständnisses der von Gott kommenden Erleuchtungen und die Eigenheit des Thrones, der da anzeigt Offenheit nach oben und Bereitwilligkeit, Gott in sich aufzunehmen. Die niederen Hierarchien aber sind wohl ebenfalls teilhaftig dieser feuerigen, in Weisheit und Wissenschaft leuchtenden und Gott in sich aufnehmenden Kraft; jedoch je nach ihrer niedrigeren Stufe mit geringerer Fähigkeit und immer mit Rücksicht auf die höheren als die vermittelnden, durch welche sie als durch die zuerst wirkenden Vernunftkräfte, die in sich vom ersten Grunde her zur Gottähnlichkeit geformt sind, emporgesührt werden je nach ihrem Können zum Gottähnlichen. Jene genannten dem heiligen dienenden Eigenheiten, an denen die an zweiter Stelle stehenden kraft der vermittelnden Gewalt der an erster Stelle befindlichen teilnehmen, betrachten daher diese als solche, die sie nach Gott von diesen, den ersten, empfangen haben.

d) Es sagte also der dies so auseinandersezte, daß jene Vision oder

jenes Gesicht dem Propheten gezeigt worden sei von einem derjenigen heiligen Engel, die unmittelbar uns vorgeseht sind; und daß er danach durch dessen erleuchtende Anleitung zu solch geistiger Betrachtung erhoben worden, in welcher er (wie in symbolischen Gestalten, damit ich so spreche) die höchsten Substanzen sah, wie sie aufgestellt waren Gott zunächst und um Gott; und über denselben schaute er unendlich hoch hervorragend über alles Hohe hinaus die über alle Wesenheit erhabene und alle Wesenheit begründende Spitze des All, wie deren Kraft inmitten der ausgezeichnetsten Gewalten wirkte. Es lernte also aus solchem Gesichte der Prophet, daß die Gottheit nach aller überwesentlichen Erhabenheit ohne jeden Vergleich voranstehende aller sichtbaren und unsichtbaren Gewalt und daß sie außen stehende außerhalb des gesamten All, in nichts ähnlich selbst nicht einmal den allerersten der geschöpflichen Substanzen. Sodann lernte er, daß sie von Allem der Ursprung sei und die Ursache, von welcher die Substanz und das Wesen selber der Dinge hergestellt wird; das unerschütterliche Fundament des festen Bestehens dessen, was ist, von dem selbst die höchsten dieser Substanzen es hätten, daß sie sind und daß sie im Guten beharrend sind. Er wurde ferner eingeweiht in die Kenntniss der gottähnlichen Gewalten der heiligen Seraphim, deren gottgeweihter Name das Feuerige ausdrückt, worüber wir noch später sprechen werden, wie es uns gegeben sein wird, die Anläufe zum Gottähnlichen dieser feurigen Gewalt auseinanderzusetzen.

Unter der heiligen Gestalt der je sechs Flügel erkannte der Prophet die freie und höchst erhabene Erhebung zum Göttlichen in den ersten, mittleren und letzten Vernunftkräften. Und schauend die zahllosen Füße und die vielfachen Antlitz derselben und daß mit den Flügeln sowohl der Anblick der Füße wie jener der Antlitz gehindert wurde und mit Hilfe der mittleren Flügel sie flogen, ward der Prophet zum geistigen Verständnisse dessen was er sah hingeleitet. Denn es ward ihm damit kundgethan die Kraft dieser höchsten Weisheit, höchst Mannigfaches und sehr Vieles zu erkennen, und die heilige Ehrfurcht derselben, welche sie in einer über die Natur erhabenen Weise davor haben, die höchsten und die tiefsten Geheimnisse, die unergründlich sind, mit eigener Kraft und mit Verwegenheit durchbringen zu wollen; und endlich ward ihm damit geoffenbart ihr beständig auf das Erhabene, auf die Nachahmung Gottes, ihrem Verhältnisse nach, gerichtetes unaufhörliches Thätigsein.

Ebenso lernte er jenen, dem Ursprunge alles Seins, Gott, geziemenden, höchst erhabenen Lobgesang; indem der Engel, welcher das Gesicht herstellte, soweit er konnte, diesem Propheten sein heiliges Wissen mittelte. Der Engel lehrte dem Propheten zudem, wie Reinigung für jeden, wenn auch sonst bereits reinen, sei die Teilnahme am göttlichen, Alles verursachenden Glanze und an der göttlichen Heiligkeit. Solche Reinigung werde wohl aus den verschiedensten Ursachen von der göttlichen Allgewalt her allen heiligen Vernunftkräften in geheimnisvoller Weise zu teil. Für die höchsten und Gott am nächsten stehenden Kräfte aber sei sie eine mehr offenbare, sie enthalte ihnen mehr und bringe tiefer in sie ein; während sie für die folgenden bis zu uns, den letzten geistigen Kräften hin, wohl je nach der Stufe der Gottähnlichkeit eine klare Erleuchtung bringe, jedoch auch eine ebenso gesonderte Unkenntnis des entsprechenden Verborgenen. Je den folgenden wird die Erleuchtung vermittelt der ersten und, in einem Worte, vom Verborgenen wird hingeleitet zum Offenbaren vermittelt der ersten Gewalten. Dies also lernte der Prophet vom Engel, der ihn erleuchtete, wie

sowohl die Sühnung oder Reinigung selber sowie überhaupt alle von Gottes Anstoß ausgehenden Thätigkeiten, vermittelt der ersten Substanzen aufleuchten und je nach der Fähigkeit einer jeden, teilzunehmen am Wirken Gottes, sich mittheilen den übrigen geistigen Kräften. Und deshalb teilt der Prophet die Eigentümlichkeit des Reinigens durch Feuer mit Recht nach Gott den Seraphim zu. Und darum ist es nicht unvernünftig, wenn gesagt wird, der Prophet sei durch einen Seraph gereinigt worden. Denn wie Gott alle reinigt eben dadurch, daß Er der Urquell aller Reinigung ist, oder, um ein uns vertrauterer Beispiel zu nehmen, wie bei uns der Vorsteher in der Heiligung, der Oberpriester, nach der allgemeinen Sprachweise reinigt oder erleuchtet, während er dies thut durch die Diener im Heiligtum oder die Priester (λεουργῶν ἢ Ἱερέων), weil eben diese, die von ihm dazu geweiht sind, ihre Thätigkeit auf ihn beziehen und in seinem Namen sie vollbringen; — so hat der Engel, welcher den Propheten sühnte oder reinigte, seine Kraft und sein Wissen zu reinigen, Gott wohl zugeteilt wie dem ersten Urheber; dem Seraph aber wie dem ersten Oberpriester, dem Hierarchen. Dieser Engel hat, als er mit der Ehrfurcht eines Engels den von ihm gereinigten Propheten belehrte, gleichsam gesagt:

Das erste Princip meines reinigenden und weisenden Dienstes, den ich dir gegenüber vollbringe, ist das von Allem getrennte Wesen, der Werkmeister und die Ursache von Allem. Gott ist dieses Princip, der da die ersten, höchsten Substanzen sowohl hervorgebracht hat wie auch ihnen um Sich selbst herum ihren Sitz anweist und sie im Sein bewahrt. Er hat ihnen Beharrlichkeit verliehen, so daß sie nicht mehr fallen können, und Er setzt eben dieselben in Thätigkeit (bewegt sie), damit sie teilnehmen an erster Stelle an den Werken seiner Vorsehung. Dies hat mir derjenige gesagt, der mich lehrte, den Auftrag eines Seraph kundzugeben. Der Vorsteher im Heiligen aber und Führer nach Gott, die heilige Rangordnung der ersten Substanzen, von der ich gelernt habe, in gottähnlicher Weise zu sühnen und zu reinigen, sie reinigt dich durch mich; vermittelt ihrer hat das Wirken seiner Vorsehung vom Verborgenen aus bis zu uns hingeleitet Er, der da Urheber ist, wirkender Urgrund aller Reinigung. Dies hat mich jener gelehrt; ich aber lehre es dich.

Deinem durchdringenden Verständnisse und deiner geistigen Unterscheidungskraft nun ist es überlassen, entweder die eine von den gegebenen Erklärungen aller Schwierigkeiten zu entkleiden und sie der anderen als die wahrscheinliche und der Sachlage entsprechende und deshalb vielleicht wahre vorzuziehen; oder von dir aus zu finden, was der Wahrheit mehr entspricht; oder von anderswoher zu lernen, d. h. indem Gott dir sein Wort ins Herz sendet und die Engel es dir erläutern, und dann uns zu lehren, die wir Freunde der Engel sind, eine Ansicht, die, wo möglich, wahrer ist und würdiger unserer Liebe.

## Vierzehntes Kapitel.

### Die Zahl der Engel.

Nr. 179.

Text.

Wir wollen nun auch das nicht übergehen, ohne davon ein geistiges Verständnis zu gewinnen, daß die heilige Schrift sagt, Tausende mal Tausende seien der Engel; und zehnmal Tausende multipliziert mit je Zehntausend sei ihre Zahl. Indem sie so die höchsten Zahlen durch diese Zahlen selber häuft und vervielfacht, erklärt sie offenbar, zahllos seien für uns die himmlischen Heerscharen.

Denn viele giebt es in der That solcher über die sichtbare Natur erhabener und diese leitender Heerscharen; die da unsere schwächliche und beschränkte Art und Weise, stoffliche Dinge zu zählen, weit überragt. Von ihrer eigenen, nicht vom Stoffe, sondern von Gott stammenden Wissenschaft und von ihrem eigenen himmlischen Verständnisse werden allerdings der Zahl die Grenzen gezogen; denn im Überflusse hat ihnen eben solche Wissenschaft verliehen der göttliche Urgrund und die Unendliches erkennende, schaffende Weisheit, die da in überwesentlicher Weise von allen Dingen sowohl das Urprincip ist als auch die Ursache ihrer Substanz und die Kraft, welche sie zusammenhält und sie alle umschlingend jeglichem die Grenzen zieht.

---

## Fünfzehntes Kapitel.

### Die sinnlich wahrnehmbaren Formen, die man den Engeln zuschreibt.

Nr. 180.

Text.

a) Erlaube nun, daß wir, wenn so es gefällt, in der Anspannung des Geistes etwas nachlassen und von der angestregten Betrachtung, wie sie dem erhabenen Gegenstande, den Engeln, geziemt, uns hinabwenden zu der vielen Unterschiede und viele Teile zulassenden Weite der vielgestalteten Mannigfaltigkeit, in der man die Engel sinnlich wahrnehmbar vorstellt. Wir steigen nur hinab, damit wir zurückkehrend diese Bilder wieder gleichsam auflösen und hinaufführen zu der Einfachheit der himmlischen Vernunftkräfte.

Dies aber, möchte ich, sei zuerst vor deinem Geiste, daß diese heiligen Bilder, welche unseren Geist reinigen und nach oben führen sollen, bisweilen offenbar machen, wie die nämlichen Chöre der himmlischen Substanzen manchmal im Bereiche des Heiligen vorstehen und manchmal untergeben sind; daß die letzten Chöre manchmal vorstehen und daß die ersten umgekehrt untergeben sind; endlich daß die ersteren, die mittleren und die letzten insgesamt mit Kräften ausgestattet sind, wie gesagt worden. Du mußt da nicht annehmen, daß hier eine Unvernünftigkeit vorliegt.

Dies wäre der Fall, wenn wir sagen müßten, die nämlichen Chöre, die vorstehen und regieren, seien eben deshalb untergeben und regiert. Daß die erstgestellten Chöre, von denen die folgenden erleuchtet und geweiht werden, nun wieder auf Grund dessen von diesen her erleuchtet und in das Heilige eingeweiht werden; das wäre vernunftlos und vollast verworren. Wenn wir aber sagen, daß die nämlichen Chöre über das Heilige erleuchtet werden und erleuchten; nicht aber die gleichen wieder von denen erleuchtet werden, die sie erleuchten, sondern daß die einzelnen Licht erhalten von den höheren und wieder ihrerseits Licht geben den niedrigeren; dann darf zulässigerweise gesagt werden, daß dieselben heiligen Bilder bald auf die erste, bald auf die zweite, bald auf die dritte Hierarchie ganz gut angewandt werden können.

Daß also die himmlischen Substanzen nach oben hin sich wenden, um fortzuschreiten; daß sie stets in der gleichen Weise, wie es ihrer Seinsstufe zukommt, in sich selbst wieder eintreten und die ihnen eigenen Kräfte behüten; daß sie nach unten hin in geregeltem Vorgehen ihre vorsorgende Kraft mitteilen; — dies kommt in aller Wahrheit ihnen allen insgesamt in geordnetem Verhältnisse zu, wenn auch, wie oft gesagt, den einen das Eine in hervorragender Weise und das Andere minder, und umgekehrt.

b) Übrigens müssen wir den Anfang machen in der ersten Erklärung der mystischen Sinnbilder damit, daß wir fragen, warum denn die heilige Schrift vor Allem des Feuers als eines Bildes des Heiligen sich bedient. Denn sie stellt uns vor flammende Räder (Dan. 7.); oder auch feurige Tiere (Ezech. 1.); Menschen, die wie Feuer glänzen (Ezech. 1.); um die himmlischen Substanzen herum große Haufen, die im Feuer glähen (Ezech. 10.); Flüsse, welche glühende Bogen mit großem Geräusche rollen (Dan. 7.). Ja, es sagt die Schrift sogar, daß die Throne feurglänzend seien und die Seraphim, die höchsten der Geister, benennt sie durchaus nach dem Feuer und teilt ihnen zu die Eigenheit und die Thätigkeit des Feuers. So hält sie demgemäß in Ehren sowohl nach oben wie nach unten hin das Bild des Feuers.

Deshalb bin ich der Meinung, die Form des Feuers versinnbilde die Gleichförmigkeit mit Gott im höchsten Grade. Denn die heiligen Verfasser der Schrift beschreiben sogar die über alle Wesenheit erhabene Wesenheit, die durch keinerlei Bild ausgedrückt werden kann, sehr oft mit Hilfe des Feuers, das da, wenn man so sagen darf, viele Vollkommenheiten, die Gott eigen sind, bildlich kennzeichnet. Denn das sinnlich wahrnehmbare Feuer ist, sozusagen, in allen Dingen, durchbringt alle, ohne sich mit denselben zu vermengen, und ist trotzdem von allen getrennt. Es ist ganz und gar leuchtend und zugleich geheimnisvoll, seiner Natur nach bleibt es verborgen, wenn kein Stoff da ist, auf den es die ihm eigene Kraft richtet; — unaufhaltbar ist es und unsichtbar, Alles überwindet es und da, wo es ist und insoweit es ist, zieht es zu der ihm eigenen Art von Thätigkeit; —

es hat die Kraft, zu verändern und teilt mit von sich selbst allen jenen Dingen, die ihm nahekommen; — es verjüngt durch lebenspendende Wärme und erhellt durch unverfüllte Erleuchtungen; — es ist nicht zu bezwingen, unvermischbar, es scheidet, es ist unveränderlich, nach der Höhe schwingt es sich hinauf, bringt mit aller Schärfe durch die feinsten Poren, feiner ist es als alle anderen Dinge, es duldet keine Erniedrigung; — immer ist es thätig, in sich selbst hat es den Grund seiner Bewegung, es setzt in Bewegung alles Andere, es umgreift Alles und kann nicht umgriffen werden, es bedarf keiner Hilfe, in der Stille entwickelt es sich und zeigt in jedem Stoffe, der dessen fähig ist, seine Majestät an; — es ist wirksam, voll Macht, Allem in unsichtbarer Weise gegenwärtig; — vernachlässigt man es, so scheint es nicht zu bestehen; — regt man es an, wie etwa man durch Untersuchungen anregt, so leuchtet es allfogleich in offenkundiger Weise auf wie der eigenen Natur nachgebend und entflieht nach oben hin; — es entwickelt unverhüllt seine Flucht nach der Höhe, teilt sich weithin mit und wird durch die Mittheilung nicht geringer oder schwächer. Noch mehrere Eigentümlichkeiten des Feuers dürfte wer genau nachsucht noch finden, durch welche es als ein geeignetes Sinnbild der göttlichen Thatkraft sich darstellt. Dies hatten die Propheten durchschaut und deshalb geben sie den himmlischen Substanzen eine aus Feuer geformte Gestalt, indem sie damit offenbar machen deren Ähnlichkeit mit Gott und deren Nachahmung des Göttlichen, soweit dies angeht.

c) In menschlicher Form auch werden diese himmlischen Substanzen dargestellt, weil sie die Kraft der Vernunft haben und die Fähigkeit, nach oben zu blicken; weil sie ausgerichtet dastehen und von Natur den Vorrang besitzen im Leiten und Führen; und weil der Mensch wohl den Sinnen nach zurücksteht und mit den übrigen sinnbegabten Wesen es nicht aufnehmen kann, allen aber voran ist mit Rücksicht auf die Vernunft, die über alles Sinneswesen erhaben ist, durch ihre Kenntniss und ihr Wissen Herrschaft ausübt und von Natur es der Seele verleiht, frei zu sein von aller Knechtschaft und nicht unterworfen irgend welchem Zwange.

Zudem ist es ganz gut gestattet, auch von unserer körperlichen Vielgestaltung angemessene Bilder zu entnehmen, durch welche die himmlischen Gewalten ausgedrückt werden. So deutet unsere Sehkraft hin auf den Scharfsinn, mit dem sie auf das Göttliche gerichtet sind; und ebenso darauf, daß sie in aller Einfachheit und ohne Widerstreit durchscheinen lassen die Erleuchtung von Gott her sowie daß diese Erleuchtung ohne verändernde Leidenschaft rein und offen in ihnen wiederstrahlt.

Der Geruch aber brüdt aus, daß in ihnen die Kraft sei zu unterscheiden; nämlich, die Wohlgeruch verbreitende Mittheilung von oben her, soweit wie möglich, zu erfassen, und alles Schmutzige von sich fern zu halten und zu fliehen.

Die Kraft zu hören will bezeichnen, daß sie teilhaben an der Kenntniss Gottes und das göttliche Einsprechen in geistig erkennender Weise in sich aufnehmen.

Der Geschmack versinnbildet, wie sie gesättigt sind von göttlicher Speise und göttlicher Nahrung; wie sie göttlicher Freude teilhaft sind.

Der Tastsinn ist ein Zeichen davon, daß sie mit sein unterscheidendem Wissen das Nützliche vom Schädlichen zu trennen verstehen.

Die Wimpern und Augenbrauen wollen andeuten das Bewahren der auf Gott gerichteten Ideen.

Die kräftige Mannbarkeit und das Jünglingsalter bezeichnen die beständig in ihnen waltende Lebenskraft.

Die Zähne verfinnbilden die Vollenbung, mit welcher sie die in sie aufgenommene geistige Nahrung zerteilen. Denn jede geistige Substanz teilt und vervielfältigt in sich das einheitliche Verständnis, welches sie von der auf einer höheren Stufe stehenden Substanz empfangen, um, gemäß der geringeren Fassungskraft der niedrigeren Substanz, diese nach Höherem zu führen.

Die Schultern, die Ellenbogen, die Hände drücken aus die Kraft zu handeln, zu wirken, thätig zu sein.

Das Herz ist das Sinnbild göttähnlichen Lebens, wonach die eigene Lebenskraft gemäß der Güte Gottes angewandt wird, um für die anvertrauten Substanzen vorzujorgen.

Die Brust drückt aus die unbezähmte Kraft, die wie eine Schutzmauer vor dem lebenspendenden Herzen steht.

Der Rücken deutet auf das, was in sich alle Kräfte zusammenfaßt, welche der Erzeugung des Lebens dienen.

Die Füße bezeichnen das Bewegliche, das Schnelle, die unaufhörliche Bewegung oder Thätigkeit, mit der sie auf Göttliches sich hinbeziehen; weshalb auch die heilige Wissenschaft die Füße der heiligen Vernunftkräfte als geflügelte hinstellt. Das Geflügeltsein nämlich dient zum Ausdruck für die Schnelligkeit, zum Erhabenen vorzubringen, für das himmlische Leben, welches sich den Weg bahnt immer weiter nach vorn hin, die Höhe erstrebt, die irdische Tiefe flieht. Denn daß die Federn, aus denen die Flügel zusammengesetzt werden, von Gewicht leicht sind, deutet hin auf das Fernsein alles Irdischen; daß nämlich diese Substanzen sich ganz und gar und rein und unbefehwert nach der Höhe emporrichten. Die Nacktheit aber und der Mangel an Fußbekleidung stellt vor, daß ihre Kraft von allem Aufferlichen losgelöst ist, frei, unabhängig und somit nach Möglichkeit ähnlich der göttlichen Einfachheit.

d) Da übrigens jene im höchsten Grade einfache, aber reiche Mannigfaltigkeit hervorbringende Weisheit manchmal auch die Engel als kelleidet hinstellt und gewisse Werkzeuge ihnen zu tragen giebt; — so wollen wir nun davon gehen, die heiligen Gewänder und die Werkzeuge nach bestem Können zu erläutern, mit welchen wir die Engel manchmal ausgestattet sehen.

Nach meinem Dafürhalten nun drückt das helle, wie Feuer leuchtende Gewand (Zoh. 20.) aus auf Grund der Ähnlichkeit mit dem Feuer die Gleichförmigkeit mit Gott und die Kraft zu erleuchten; ihr Wohnen und ihre Ruhe im Himmel, dem Sitze des Lichts; und daß sie alle inögesamt sowohl erleuchten wie erleuchtet werden; — das hohepriesterliche Kleid (Dan. 10.) bezeichnet das, was zum Schauen des Göttlichen hinleitet und für das ganze Leben einweiht.

Die Gürtel kennzeichnen den Schuß der Zeugungskräfte und den sie zusammenhaltenden Zustand, der in aller Einheit zu sich selbst, nämlich zur eigenen Gattung, gelehrt, in wohlgeordneter Kreisform immer unzerrüttbar der gleiche bleibt, von der bestimmten Gattung ausgehend und wieder dahin zurückkehrend.

e) Die Scepter oder Stäbe (Nicht. 6.) bedeuten die Kraft des Führens und Regierens und die zweckgemäße Ordnung in den göttlichen Dingen.

Ranzen und Beile (Ezech. 9.) weisen hin auf die Kraft, das Unähnliche zu scheiden; sowie die Schärfe, die Wirksamkeit und den Erfolg ihrer den Unterschied erfassenden Fähigkeiten.

Geometrische und sonstige zum Arbeiten bestimmte Werkzeuge (Ezech. 40.) versinnbilden die Gewalt, Fundamente zu legen, aufzubauen und zu vollenden; weiter bezeugen sie die vorsorgende Kraft, womit sie die tieferstehenden hinaufleiten und nach oben lehren.

Es kommt zuweilen auch vor, daß die Werkzeuge, welche den Engeln beigelegt werden, sichtbare Zeichen sind, um göttliche Ratschlüsse zu offenbaren, sei es daß sie sich auf die uns bessernde Lust beziehen oder auf die Gerechtigkeit oder auf die Befreiung aus Gefahren oder auf den Zweck der heiligen Zucht oder auf die Wiederherstellung des früheren Glücks oder auf besondere Gnadengaben, die uns entweder in großer oder in geringer Zahl, entweder als auf den Körper oder auf die Seele bezügliche von Gott geschenkt werden. Und kein denkender Geist wird daran zweifeln, daß diese sichtbaren Dinge in einer ihrer eigensten Natur angemessenen Form herangezogen werden, um Unsichtbares zu veranschaulichen (Num. 22.; 2. Kön. 14.; Amos 8.; Sach. 3.; Jerem. 24.).

f) Als Winde werden die heiligen Engel bezeichnet (Dan. 7.; Ps. 17 und 103.), um auszudrücken die Schnelligkeit, mit der sie, beinahe ohne irgend einen Zeitverzug, Alles wirken, was ihnen anvertraut ist; sodann die Kraft, vermittelt deren sie durchbringen nach allen Seiten hin, von oben nach unten, und von unten wieder nach oben, die niedrigeren zur Erhabenheit vorsorgend mitforttreiben und ihrerseits wieder von oben empfangen, um davon mitzutheilen den tieferstehenden. Es könnte jedoch auch jemand sagen, damit werde ausgedrückt die Gottähnlichkeit in ihnen, kraft deren sie Gott nahestehen. Denn es wohnt dem Winde ein gewisses Sinnbild inne der göttlichen Thatkraft (wie dies in der mystischen Theologie von uns gesagt worden, wo wir über die Elemente gehandelt haben); sowohl auf Grund der Leben verbreitenden Beweglichkeit und des schnellen unwiderstehlichen Vordringens als auch weil unsichtbar ist und unbekannt die Verborgtheit der den Wind bewegenden und begrenzenden Principien. „Du weißt nicht,“ heißt es ja, „von woher der Wind kommt und wohin er geht“ (Joh. 3.).

Zudem eignet die heilige Schrift den Engeln noch das Bild der Wolken (Ezech. 10.) zu. Sie erklärt damit, wie diese heiligen Vernunftkräfte mit geheimnisvollem Lichte in einer über allen Einfluß des Sichtbaren erhabenen Weise angefüllt sind; wie sie vom ersten Lichtquelle her die ersten Erleuchtungen ohne jeden Überdruß in sich aufnehmen und nach unten, je nach der betreffenden Fassungskraft, hinleiten; wie sie mit Kraft ausgestattet sind, zu befruchten, zu beleben, zu vollenden; wie in ihnen geistiger Regen sich erzeugt, welcher in dem unten befindlichen Schoße der Erde durch fruchtbares Benehmen geistige Früchte des Lebens zeitigt.

g) Auch das Elektrum, das Erz und sonstige farbig glänzende Steine wendet die Schrift an, um die Eigenheiten der himmlischen Substanzen zu veranschaulichen (Ezech. 8. u. 40.). Das Elektrum ward dazu genommen, weil es wie Gold und Silber zugleich glänzt. Denn das Gold zeigt an das der Fäulnis Unzugängliche und somit von sich aus Unverderbliche, den immer sich gleichen unzerstörbaren Glanz; das Silber aber deutet auf die himmlisch hell leuchtende Klarheit.

Dem Erze kommen zum Teil die Eigenschaften des Feuers, zum Teil die des Goldes zu. Und leuchten die farbig glänzenden Steine weiß, so ist damit die Helle; leuchten sie rot das Feuerige; leuchten sie grün das jugendlich Blühende angezeigt; — und so führt jede dieser verschiedenen Gattungen in ihrer Weise wie ein Sinnbild zur Kenntnis des Geistigen.

Doch darüber ist wohl nun genug gesagt worden, wie ich meine. Laßt uns deshalb zu jenen Sinnbildern der geistigen Substanz übergehen, die von tierischen Formen hergenommen sind.

b) Das Bild des Löwen (Ezech. 1.) macht offenbar, so muß man annehmen, jene unbezähmbare, gewaltige, leitende Kraft, vermittelt deren sie dem überaus verborgenen Geheimnisse der unaussprechlichen, führenden Macht Gottes ähnlich zu sein streben und mit welcher sie die geistigen Spuren ihres durch göttliche Erleuchtung vorgezeichneten Weges umhüllen. Die Form des Stieres (Ezech. 1.) kennzeichnet jene lebensvolle Stärke, mit welcher sie geistige Furchen ziehen und so die Erde der tieferstehenden Wesen erweitern und geeignet machen zur Aufnahme des heilsamen Regens; — die Hörner weisen hin auf die unüberwindliche Verteidigung und Schützung der ihnen verliehenen Vorzüge.

Die Figur des Adlers deutet an königliche Würde und schnellen Flug in die Höhe hinauf und zur Speise, welche die Kräfte wieder herstellt; lebendige Sicherheit im Erfassen der Beute; Wachsamkeit, Fernsein von aller Schwerfälligkeit, Geschwindigkeit, Schärfe des Blickes, um zu schauen unvermittelt und ohne Zittern den reinsten, unendlich lichtvollen Strahl, den das göttliche Wesen, die Sonne der Gerechtigkeit, ausstrahlt.

Im Bilde der Pferde (Zach. 7.) liegt ausgedrückt die Folgsamkeit und die Abwesenheit der Schwerfälligkeit und zwar im Bilde der weißen Pferde das Glänzende, weil dem göttlichen Lichte im höchsten Grade Verwandte; im Bilde der himmelblauen das Geheimnisvolle; in dem der roten feurige Kraft und Wirksamkeit; und endlich im Bilde der gemischt, weiß und schwarz gefärbten ist jene Kraft bezeichnet, vermittelt deren die verschiedenen Wesensstufen, die ersten mit den zweiten und die zweiten mit den ersten, in oft erwähnter Weise verbunden sind.

Wir wollen jedoch uns einer verhältnismäßigen Kürze befleißigen. Sonst könnten wir auch die einzelnen Eigenschaften der hier vorgeführten Tiere sinnbildlich erklären; und die Art ihrer Körperbildung, in der Weise wie man aus an sich Unähnlichem Ähnlichkeiten gewinnt (vgl. oben), auf die himmlischen Kräfte anwenden. Denn die Hornkraft z. B. in diesen Tieren deutet auf die Stärke hin, von welcher der Jorn die letzte Spur ist; die Begierlichkeit auf die göttliche Liebe; und, mit einem Worte, alle Sinne der vernunftlosen Tiere und alle ihre zahlreichen Kräfte sind Sinnbilder für die Vorzüge der Vernunftkraft in den himmlischen Substanzen und für ihre einheitlichen Tugenden. Den verständigen jedoch genügt das Gesagte, um dementsprechend auch jene Anwendungen für sich allein zu machen, die wir hier nicht im Einzelnen durchgeführt haben.

i) Es erübrigt noch zu sagen, was denn die Flüsse sagen wollen und die Räder und die Wagen, die wir in der heiligen Schrift mit den Engeln zuweilen verbunden finden (Dan. 7.; 4. Kön. 2.; Ezech. 10.). Die feurigen Flüsse nun bezeichnen jene breiten Strömungen, welche vom Urquell des All ausgehen und in ewig reicher Fülle überwiegend lebenspendende Fruchtbarkeit erzeugen und nähren. Die Wogen drücken aus die zusammenbindende Gesellschaft derer, die auf gleicher Stufe stehen. Die geflügelten und mit unwiderstehlichem Ungeflüme immer vorwärts eilenden Räder aber sind ein Sinnbild der Thatkraft der heiligen Engel, welche auf dem geraden und steilen Wege voranschreitend in einer über alles Sichtbare erhabenen Weise auf diesem Wege mit allem geistigen Umkreisen im Innern von Gott gelenkt wird.

Man kann auch in anderer der geistigen Erbauung dienender Weise die Beschreibung der Räder auf das Geistige anwenden. Denn der Ausdruck, welcher sie bezeichnet, ist „Weg“ und dies bedeutet im Hebräischen Umkreisungen und Enthüllungen. Umkreisungen nun haben die feurigen und gottähnlichen Räder in dem Sinne, daß sie in ewiger Bewegung um das eine nämliche göttliche Gut sich wenden; Enthüllungen aber haben sie, weil sie die göttlichen Geheimnisse offenbar machen, für die niedriger stehenden die Ursache von deren Fortschreiten sind und die erhabenen Strahlen göttlichen Glanzes zu den niedrigeren hin ergießen.

Schließlich müssen wir noch Rechenschaft geben von der Freude der himmlischen Chöre. Unserer mit Leidenschaft vermischter Freude nämlich sind sie unfähig. Daß sie aber mit Gott sich freuen, davon spricht die heilige Schrift. Sie freuen sich nach der Richtschnur gottähnlichen Wohlgefallens über die Auffindung derer, die verloren gegangen waren, weil dieselben nun, zu Gott belehrt, ihr Heil mit Sorgfalt wirken. Und ebenso freuen sie sich an der Fülle liebevoller Freude und unaussprechlichen Entzückens, welches nicht selten auch heilige Menschen in sich wahrnehmen, wenn in sie der Glanz göttlichen und gottähnlich machenden Lichts hineinfließt.

Dies nun sei von mir über jene heiligen Sinnbilder gesagt. Es ist wohl weit entfernt, eine ganz genaue Schilderung zu sein; aber, wie ich glaube, wird es für unser Verständnis dazu beitragen, daß wir nicht in niedriger Weise bei solchen bildlichen Darstellungen uns aufhalten, sondern alsobald die geistige Erklärung gewinnen.

Möchtest du einwerfen, wir hätten nicht der Reihe nach der in der Schrift enthaltenen Sinnbilder oder Kräfte oder Werke der Engel Erwähnung gemacht, so antworten wir, zum Teil seien wir in Unkenntnis rücksichtlich mancher Seiten der Wissenschaft, zu der man nicht auf den Leitern des Sichtbaren emporsteige und wir bedürften somit vielmehr eines Lehrers und Erleuchteten, der uns darin unterrichten könnte; zum Teil aber wollten wir Manches, was in dem von uns Gesagten enthalten ist, nicht im einzelnen eigens auseinandersetzen. Und so haben wir einerseits für die nötige Kürze unserer Darstellung Sorge tragen und andererseits Geheimnisse, die unsere Fassungskraft übersteigen, durch unser Stillschweigen ehren wollen.

## Schluss der zweiten supplementarischen Abhandlung.

Nr. 181.

**Gedenke, welche Substanz die meine ist: oder hast Du etwa ohne Grund und ohne Zweck die Menschentinder gemacht?** (Ps. 88.) Wir sind am Ende der Darstellung, in welcher wir dem Geheimnisse der heiligen unbesleckten Empfängnis den verdienten maßgebenden Platz in der theologischen Wissenschaft angewiesen und versucht haben, diese unsere Meinung nach der dogmatischen und moralwissenschaftlichen Seite hin möglichst zu begründen. Der Verlauf der Untersuchung führt uns zu dem Eingang des erläuterten Psalm. Wir verstehen jetzt besser die erhabenen, tief einschneidenden Ausdrücke in den letzten Versen; wir können deshalb in mehr eingehender Form deren Sinn unserem Geiste vergegenwärtigen.

„Gedenke, welche Substanz die meine ist.“ So wendet sich der Psalmist nun, nachdem er das von der Erbsünde in alle Teile des Menschengeschlechts und ohne Ausnahme in alle Kräfte der Menschennatur fließende Verderben in erschütternden Worten geschildert, zur allbarmherzig waltenden Vorsehung der ewigen Weisheit. „Dis wann, Herr, wendest Du Dich ab vom Menschen, daß er seinen Endzweck nicht besitze: wird denn immer von neuem erglühn Dein Zorn;“ damit hatte der königliche Sänger die Aufzählung der unglückseligen Folgen alles menschlichen Sündenelends geschlossen, soweit letzteres der Ursünde entsproß.

Aber wie kann da der Psalmist fortfahren: „Gedenke, o Herr?“ Wie kann er sich zu Gott wenden, wenn dieser von ihm abgewendet ist, wenn das Feuer des göttlichen Zornes gegen ihn brennt und gar keine Aussicht besteht, daß es erlöschen werde? Worin besteht denn gerade die erste Folge der Sünde und der mit ihr verbundenen Schuld? Daß Gott vom Menschen und dieser sich von Gott abwendet. „Die Abkehr von Gott,“ sagt Thomas, „ist zwar nicht das Wesen der Sünde, jedoch deren vornehmste, an der Spitze stehende Folge.“ Wie kann also das sündige Menschengeschlecht, in dessen Namen der Prophet spricht, sich zu Gott wenden und sagen: „Gedenke,“ Herr; wenn eben die Sünde es hindert, daß sich der Mensch zu Gott wende? Die Antwort kann nur gemäß dem hier einandergelegten Geheimnisse gegeben werden.

„Die Erbarmungen Gottes: will ich in Ewigkeit preisen. Deine Wahrheit werde ich verkünden mit meinem Rande: von Geschlecht zu

Geschlecht.“ So hatte der Psalmist sein herrliches Loblied angestimmt. Und hier, in diesen letzten Versen, hat er nun seinen leitenden Gedanken, nachdem er die Herrlichkeit der Erbarmungen im Verlaufe des Psalms und deren scheinbaren Gegensatz, die Wahrheit der Gerechtigkeit, nach allen Seiten hin gegenübergestellt, bis zur höchsten Entwicklung gebracht, so daß der Gegensatz unlösbar erscheint.

Gott selber hat die Menschnatur in Adam „von sich gewiesen, das Testament seines Knechtes zerstört; Er selbst hat die Pflanze derselben zerstört“ und den wildesten Leidenschaften gleichsam den Eingang gewährt in das Innere der Menschnatur zu deren enbgültigem Verderben; „Er hat die Rechte der Feinde erhöht, die dem Menschen im Beginne verliehene Kraft um zu kämpfen hinweggenommen; von Geschlecht zu Geschlecht sollte,“ so verlangte es die Wahrheit der Gerechtigkeit für die in Adams Zeugungskraft enthaltene gesamte Menschnatur, „der Schmutz sich vererben und der Herrschaftsthron des Menschen zerstört sein; der Tod und die Schande anstatt dessen herrschen!“ Wie also sollte da die Barmherzigkeit Gottes etwas finden, um auf Grund dessen „gepriesen zu werden in Ewigkeit!“

„Die Wahrheit“ der göttlichen Gerechtigkeit, welche dahinsfloß und sich verbreitete „von Geschlecht zu Geschlecht“; die Wahrheit eben, welche in die menschliche Natur niedergelegt worden, daß durch Fortpflanzung von einem her die Menschen sich vervielfältigen und also in diesem einen eine Einheit bilden sollten; die Wahrheit, daß der Mensch freien Willens ist und sonach die ihm übertragene Gewalt unter Gottes Beistand zu seinem Besten gebrauchen oder zu seinem ureigensten Verderben mißbrauchen konnte; — diese Wahrheit eben, welche die ganze Natur durchbrang und kraft deren die ganze Natur in dem einen Menschen verdorben worden, setzte sich durchaus entgegen dem Lobpreise der Barmherzigkeit des Ewigen. „Gedenke, was denn meine Substanz ist!“ Als ob der königliche Sänger sagen wollte: Ich sehe nichts in meiner Substanz, was der Vollendung dienen könnte; ich sehe nichts, wozu sie gut sein könnte; grundlos, zwecklos steht sie da für meine Augen: „Hast Du etwa ohne Zweck die Menschentinder gemacht!“ Soll aus dieser meiner Substanz etwas werden, soll sie einer Vollendung entgegengehen; so kann dies nur geschehen, wenn Du, mein Gott, in den Schätzen Deiner Weisheit forschest und siehst, was Du in Deinen Ratschlüssen von Ewigkeit her festgesetzt hast.

Und Gott hatte von Ewigkeit her beschlossen, Alles, selbst das von der Sünde ausströmende Verderben, seinen Erbarmungen dienen zu lassen. Gott hat eine solche Offenbarmachung seiner Barmherzigkeit beschlossen, daß selbst die Wahrheit seiner Gerechtigkeit, die furchtbaren Folgen seines Zornes, in ihrer ganzen schrecklichen Ausdehnung erst dann vor aller Augen liegen werden, wenn sie eingeschlossen und erhoben sind von den höchsten göttlichen Erbarmungen. „Denn Du hast gesagt: In den Himmeln wird in Ewigkeit die Barmherzigkeit aufgebaut werden: in ihnen wird vorbereitet werden Deine Wahrheit.“

In den Himmeln der Gnade ward die Barmherzigkeit aufgebaut, welche bis in die Ewigkeit hinein dauern, deren Werk unzerstörbar sein sollte! In Marias unbesleckter Empfängnis, dem erhabensten Himmel der Gnade, begann dieser geheimnisvolle Aufbau. Hier begann der Herr, „zu gedenken, was denn die von sich so armselige unglückliche Substanz“ des Menschen in Ihm, in seinen heiligen Ratschlüssen „sei.“ Die Sünde hatte dargethan die Wahrheit, daß der „Mensch Fäulnis sei und des Menschen

Sohn," was nämlich von ihm ausgeht, „Gewärm“ (Job 25.). Trotz der erhabensten Gnabengaben hatte der Mensch nicht festgehalten am Guten; die Herrschaft, die Unschuld, das Glück, das Leben selber hatte er verwirkt. Das war die Wahrheit, daß der Mensch, sobald er meint, etwas Gutes von sich aus in sich zu haben, elendiglich fällt; und daß, nur soweit Gott in ihm wirkt, er frei, Herrscher, glücklich, unsterblich ist.

Diese Wahrheit ward von Barmherzigkeit zuerst durchdrungen in der unbesleckten Empfängnis, als Maria das Elend der Natur erbt, aber zugleich in der Fülle der Gnade die Kraft erhielt, dasselbe als Folge der Gerechtigkeit Gottes mit aller Liebe zu umfassen und in reinsten Unterwürfigkeit Gott aufzuopfern. Freudig erkannte Maria kraft der unbesleckten Empfängnis die Wahrheit des göttlichen Strafgerichtes an, „die von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbte“ und ward daher würdig, die Mutter desjenigen zu werden, der die unverrückbar feste Grundlage sein sollte, um laut von Geschlecht zu Geschlecht vor aller Welt diese Wahrheit, verwandelt in Barmherzigkeit, zu verkünden. „Auserbaut ward in den Himmeln“ der Gnade „die Barmherzigkeit“: in Maria. Diese Barmherzigkeit durchdrang mehr und mehr mit Licht und Kraft alle die unzähligen Engelgewalten, bis in Christo sie die Wahrheit selber fest im Tode umschlungen hielt und da der stolze Bau bis in die Ewigkeit hinein sein unerschütterliches Fundament erhielt. Gott hatte „gedacht daran, was in Ihm erhalten solle; nachdem diese selbe menschliche Substanz das Nichts ihrer Kräfte dargethan hatte unter der Leitung der Sünde. Nicht „zwecklos hatte Gott die Menschenkinder gemacht;“ aber sie konnten ihre Zweckvollendung nicht erhalten, ohne daß sie unter dem wirkenden Einflusse seiner heiligen Gnade in ihrem Handeln standen.

Wir haben zu den letzten drei Kapiteln der *coelestis hierarchia* keine Erklärung hinzugefügt; sie bedürfen deren, was unseren jetzigen Zweck anbelangt, nicht; das bereits vorher Gesagte erklärt sie hinlänglich und was die Zahl, den Ort, die Zeit u. d. Engel betrifft, so steht das zur Erläuterung Nötige im I. Teile, wo Bb. 3. Kap. 50—64 u. Kap. 106—114 davon gehandelt worden. Es verdient hier jedoch noch eigens hervorgehoben zu werden, wie sehr diese drei Kapitel bestätigen, was wir in der ihnen vorhergehenden Nummer zu Kap. 12 dargelegt. Denn dies trägt in wirksamster Weise dazu bei, die der Gnade zum Unterschiebe von allem Natürlichen eigene Kraft zu beleuchten und, da gerade Maria in ihrer unbesleckten Empfängnis die vor allen anderen reinen Geschöpfen hervorragendste Trägerin solcher Gnadenkraft ist, den maßgebenden Einfluß dieses Geheimnisses auf das theologische Wissen und Wirken, auf Dogmatik und Moral, deutlicher hinzustellen. Die hauptsächlichsten hier in Betracht kommenden Punkte sind folgende:

1. Die Engel wirken gerade dadurch, daß sie erleuchten. Deshalb spricht Dionysius bei den Engeln bald vom Erleuchten allein, bald vom Erleuchten und Wirken zusammen. Im Erleuchten ist das Wirken eingeschlossen. Und dies kommt daher, daß solches Erleuchten unmittelbar von Gott, dem Herrn, kommt, der dem Wesen nach die thatkräftige Vernunft, dessen Erkennen thattsächliche Wirklichkeit ist. Wieweit also der Engel unmittelbar von Gottes Vernunft her erleuchtet wird und ihr untersteht, soweit ist wieder auch sein Erleuchten Wirken, inwiefern dies der Gegenstand zuläßt. Und da nun jeder Engel zum mindesten mit Rücksicht auf

die Charaktereigentümlichkeit seiner Seinsstufe unmittelbar unter Gottes leuchtender Vernunftkraft steht, so ist jedem Engel ein gewisses Wirken von Natur aus eigen. Ein weiteres Wirken wird ihm eigen, wenn er sich reinigt von aller Anhänglichkeit an das Tiefere und ganz sich aufrichtet, um zu empfangen, sei es gemäß seiner Rangstufe von Gott her unmittelbar sei es durch die Vermittlung der höheren Engelstufen. Die erste Art Wirken, welche der jedesmaligen natürlichen Charaktereigentümlichkeit folgt, bleibt als mit der Natur gegeben auch in den gefallenen Engeln; die zweite, welche vielmehr der auf die Zweckvollendung gerichteten Thätigkeit entspricht, findet sich nur in den guten Engeln.

Letztere Art Wirken entspricht der Gnade. Damit ist so recht ausgesprochen der radikalste Unterschied zwischen dem natürlichen Wirken und jenem, das der Gnade folgt. Die Gnade schließt darin daß sie erleuchtet in sich ein die Kraft, vermöge deren man wirkt. Das natürliche Erkennen oder Erleuchten bleibt gleichgültig oder indifferent, für das thatsächliche Wirken. Es ist gar nicht möglich, daß die Natur zur Gnade hinführen oder dieselbe durch irgend welche Kraft, die das in der Natur Enthaltene erkennend erschöpft, vermitteln kann. Wohl aber fließt von der Gnade, welche, weil unmittelbar von Gott kommend, die Kraft zugleich giebt um zu wirken, höhere Möglichkeit, weitere Indifferenz in die Natur.

Daraus geht hervor, wie der Mißbrauch irgend welcher Gnade so gleich Sünde ist für den Menschen; wogegen die Natur für sich allein nicht hinreicht, um den Charakter der Sünde herzustellen. Denn Sünde ist der Abfall von der eigenen Vollendung, vom eigenen Besten; oder der Abfall von Gott, soweit Gott die wirkende Ursache dieser Vollendung ist. Die Gnade aber birgt als Gnade in sich, sie schließt in sich ein die wirkende Kraft für die Vollendung; ihr Erleuchten ist zugleich Wirken. Wer also der Gnade auf welcher Stufe auch immer widerstrebt oder von ihr abfällt, der vergeht sich positiv gegen die eigene Vollendung. Er widersteht, insofern er einem beschränkten Gute anhängt anstatt dem durch die Gnade gebotenen geistigen und heiligen Gute; — er fällt ab, insofern er das nicht hat, was an Vollendung die Gnade bietet. Die Natur aber hat keine Kraft in sich mit Rücksicht auf den Endzweck. Sie besagt nur, daß jedes beschränkte Gut nicht dieser Endzweck ist; zeigt also nur den Weg, um jedes zeitliche Gut so zu wollen daß man es auch nicht wollen könnte, als etwas mit der Vollendung nicht notwendig Verbundenes oder dieselbe in sich Enthaltendes; sie ist in ihrer ganzen Weite „indifferent“ für die Zweckvollendung.

Das ist dann zugleich der Unterschied zwischen dem natürlichen Wissen und dem Glauben. Wir haben in diesem ganzen zweiten Teile das größte Gewicht gelegt auf den Glauben als die eigentlichsie Grundlage der christlichen Tugendlehre. Wir meinen: mit Recht! Es ist nicht der geringste Unterschied darin, wenn Paulus manchmal vom Glauben allein als von der einzigen Quelle der Rechtfertigung spricht und manchmal wieder verschiedene Tugendwerke als solche Quelle angiebt; — oder wenn Paulus dem Glauben allein das übernatürliche Leben zuschreibt und Jakobus den Glauben für sich allein als etwas Totes erklärt und den Werken alle Ehre theilt.

Der Glaube allein wird als einzige Quelle der Rechtfertigung bezeichnet; insofern derselbe einschließt die wirkende Kraft um ihm gemäß zu wirken. Und dies ist von allen Erkenntnissen allein der vom Glauben

herrührenden Erkenntnis eigen, weil diese letztere allein unmittelbar Gott zum Urheber hat, auf Gottes Kraft sich stützt und somit von sich aus geeignet ist, nicht nur zu leuchten, sondern auch mit dem Leuchten zugleich das Einwirken zu verknüpfen. Er ist also von sich aus die Kraft, um zu allen Tugenden wirksam zu führen. Der Glaube allein wird als tot genommen; insoweit der Mensch von dessen wirkender Kraft abfällt und nur die Verunft mit irgend welchem Glaubenslichte durchleuchtet erscheint.

Es erhellt damit ebenso, mit welchem Rechte die heiligen Väter sich dagegen wehrten, daß der Glaube als Beginn des Heiles vom Menschen, d. h. von der Natur komme. Denn das heißt die Übernatürlichkeit des Heiles, also der Gnade leugnen. Darin besteht ja eben der Vorrang des Glaubens vor allem natürlichen Lichte, daß er zugleich die Kraft, um zu wirken oder um zur eigenen Vollendung zu gelangen, in sich enthält. Kommt er also vom Menschen, resp. von dessen natürlichen Kräften, so ist damit gesagt, daß der Mensch von Natur die Kraft habe, seine schließliche Endvollendung zu erreichen.

Dies tritt jedoch noch mehr hervor, wenn wir den zweiten Punkt erwägen, auf den Dionysius durch das ganze Werk hindurch und zumal wieder in den letzten drei Kapiteln hinweist.

2. Die Engel wirken nur durch die Teilnahme an der göttlichen wirkenden Kraft. Es wird nichts so sehr und so oft bei Dionysius betont wie daß das Wirken der Engel abhängt von der aufgestellten Ordnung; inwiefern nämlich der betreffende niedere Chor vom höheren empfängt und wieder dem noch niedrigeren mitteilt, die höchste Engelhierarchie aber unmittelbar von Gott empfängt. Der innere Grund, weshalb diese beiden Behauptungen so eng miteinander verbunden sind, weshalb nämlich eben auf Grund des Festhaltens an der bestehenden Ordnung die Engel wirken vermittelt der Teilnahme an der wirkenden Kraft Gottes, liegt offen vor. Nichts kann wirken, als weil und soweit es einen Grund in sich enthält. Der Grund ist aber nichts Anderes wie die Richtschnur der Ordnung. Soweit also jemand am höchsten Urgrunde teilhat, soweit wird er gemäß der festgesetzten Ordnung wirken.

Hier liegt die Ursache vor, weshalb der Glaube, eben weil er die Grundlage für alle übernatürliche Erkenntnis ist, zugleich als der tiefste Grund dasht für alles übernatürliche Handeln; und weshalb sonach Maria als unbefleckt Empfangene zugleich Königin der Dogmatik ist wie Königin der Moral. Denn über alle Engel hinaus fand sie nach dem Worte der von Gott begeisterten Elisabeth ihre Seligkeit im Glauben; d. h. der Glaube war in ihr so fest und so stark gewurzelt wie dies nur mit der Seligkeit, an der nichts rütteln kann, zu vergleichen ist. Der Glaube hat als maßgebenden Grund in sich das göttliche Licht, also die Quelle aller Ordnung, und damit ist er die Grundlage für alles übernatürliche Können. Dieses göttliche Licht aber ist eben deshalb Quelle aller Ordnung, weil in ihm der hinreichende Grund ist für alles einzeln Wirkliche; und weil jede Substanz, jede Kraft, jedes Vermögen, also jegliches Element der Ordnung im Geschöpflichen erst dadurch etwas wirklich ist, verstanden werden und wirken kann, daß es in einer einzelnen Wirklichkeit sich findet.

Wie treffend sagt da hier der Psalmist: „Gedenke, was denn da ist meine Substanz.“ Er beruft sich auf die Kraft des Glaubens. Gedenke, Herr, was meine Substanz unter Deiner wirkenden Kraft ist. Gedenke, was sie ist als eingeschlossen wie in der Exemplaridee in Deinem Wesen.

Sie ist zu Grunde gegangen, verschlossen aller wahren Vollenbung, sich selbst überlassen. Ich will nun nicht mehr sehen auf den Adel, der ihr von Natur innewohnt; nicht mehr auf den Glanz ihrer strahlenden Kräfte, die Du ihr gegeben; nicht mehr wozu sie fähig ist. Nein; obgleich ich Dein Wesen und wie meine Substanz in dessen allwirlender Kraft enthalten ist, nicht kenne; in vollem Glauben rufe ich: „Gedenke Du, was meine Substanz ist.“ Wirle Du allein in ihr, wecke sie auf, durchströme sie über alle Natur hinaus mit Deiner, Dir allein eigenen wirkfamen Allkraft und nicht wird mehr „zwecklos sein das Menschenkind“. Die in die Natur selber verfenkten Gründe, von denen ja die Substanz in jedem Dinge der allgemeinste und maßgebendste ist, werden neues Leben, neue Kraft, neue die Seligkeit vorbereitende Vollenbung erhalten. So etwa spricht der Psalmist.

Soweit ist etwas, als ein Grund dieses Seins in ihm sich findet. Der eine Grund des Seins ist die innere Substanz im Dinge selber; und danach ist das Ding und wird benannt gemäß seiner Gattung. Den anderen Grund des Seins bilden im Dinge die Vermögen; sie sind Principien oder Gründe im Innern des Dinges für das Thätigsein; und danach nimmt jegliches Anteil am Bewirken seiner eigenen Vollenbung. Ein dritter Grund des Seins im Dinge ist der Zustand wie z. B. die Tugenden; er ist die Verbindung der Vermögen mit der inneren Substanz, insoweit jeder Zustand das betreffende Vermögen geeignet macht, die Vollenbung zu erreichen, zu welcher die Substanz in sich die Neigung in irgend einer Weise trägt. Endlich ist ein Grund des Seins im Dinge das thatsächliche Wirklichsein selber; denn nur weil das betreffende Ding wirklich ist haben die Substanz, die Vermögen, die Zustände im Dinge Wirklichkeit und können ihre begründende Kraft entfalten.

Auf den Grund, der diese Wirklichkeit giebt, müssen alle Engel schauen, und darauf, wie aus ihm heraus die harmonische Ordnung fließt; damit sie wirken können und ihre Wirkung Bestand habe. Sie müssen auf den göttlichen Urgrund schauen, und dadurch selber daß dieser sie auf Sich richtet, gewinnt ihr Schauen wirkende Kraft. Was auch immer sie darin schauen, das ist ihnen Nichtschnur und zugleich das zuverlässigste Pfand für den dauernden Erfolg ihres Wirkens. Wo auch immer dieser Urgrund nun unmittelbar wirkt in den vernünftigen Geist hinein, da wirkt Er einzig und allein durch das Schauen seiner selbst. Von Ihm ist Alles abhängig, wird Alles erleuchtet und vollendet, während Er von nichts her abhängig ist oder erleuchtet und vollendet wird.

Dies zeigt sich in sichtbarer Weise im reinen Stoffe. „Gedenke, was denn ist meine Substanz“; heißt es da in einem ganz besonderen Sinne. Die Geistnatur behält immer etwas Beständiges in sich. Denn Gottes Licht durchleuchtet sie unmittelbar festigend; will heißen, sie hat nicht nur einen Grund in sich, wonach sie im allgemeinen, der Gattung nach ist, sondern, wie der Schöpfer selbst dem allgemeinen Wesen nach thatsächliches Einzelsein ist, so teilt sich eine Spur davon seinen unmittelbaren Wirkungen mit. Er wirkt in den geistigen Substanzen so das Sein, daß einer solchen Substanz zugleich ein Grund innewohnt, weshalb sie diese einzelne Substanz ist; insoweit nämlich sie die Kraft hat, sich vermittelt der Idee selbst zu erkennen, die Kenntnis aber nur auf etwas Einzelnes sich direkt erstreckt unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen.

Der Stoff aber hat, wenn er als rein stoffliches bestimmtes Wesen existiert, als ersten Grund in sich nur die allgemeine Substanz als Vermögen

und Richtschnur für das Einzelsein und für die Wirklichkeit. Er hat keinerlei Festigkeit in sich für irgend welche Einzelheit oder Wirklichkeit. Er geht deshalb mit Rücksicht auf die ihm verliehene Wirklichkeit immer vorüber. Er ist nach dieser Seite hin nichts. Vermögen, bestimmbares Vermögen für einen abschließenden Zweck und für dementsprechende Thätigkeit bleibt der reine Stoff in allen seinen verschiedenartigsten Formierungen. Die Himmelskörper sind unaufhörliches Vermögen mit Rücksicht auf den Ort; sie sind stets in Bewegung. Die vergänglichen Körper um uns herum sind unaufhörliches Vermögen, d. h. steter Änderung unterworfen, selbst mit Rücksicht auf die Beschaffenheit ihres eigenen Wirklichseins. „Niemals verbleiben sie im selben Zustande.“

Da also der Stoff keinerlei Grund in sich hat für sein einzelnes Wirklichsein und somit keinerlei Festigkeit in demselben, so steht er nach dieser Seite hin ganz und gar unter Gott, der reinsten Wirklichkeit, der thatsächliche Wirklichkeit mittheilt; — nicht aber so, daß Er irgend welchen Grund dafür in den Stoff unmittelbar hineinlegt und so ihm Festigkeit giebt auch für das Einzelsein; sondern so, daß Er wohl Wirklichkeit leiht, aber den im einzelnen maßgebenden Grund dafür in seinem Willen behält.

Nun verstehen wir erst so recht, wie Dionysius darauf hält und so oft es wiederholt, daß die Engel nur wirken dadurch daß sie auf Gott schauen entweder wie Gott in Sich selber den Grund der einzelnen Wirklichkeiten schaut oder wie von Ihm die Erleuchtungen in die höheren Geister strömen. Enthält etwa der Stoff den Grund in sich für die wirkliche Einzelseiendz je nach der Beschaffenheit derselben? Es wurde eben gesagt, dies wäre seine innerste Charaktereigentümlichkeit, daß er für die einzelne Wirklichkeit in nichts Festigkeit und Dauer und somit in nichts den maßgebenden Grund dafür in sich trage. Oder enthalten die Engel in ihren Naturen solchen Grund für die Einzelseiendz des Stofflichen? Das ist wieder unmöglich. Denn sie verstehen nur vermitteltst allgemeiner Ideen oder Erkenntnisformen, die es förmlich von sich ausschließen, etwas beschränkt Einzelnes von Natur aus mit sich zu bringen. Zwar verstehen sie sich selbst als Einzelwesen; aber nicht weil dies die Natur ihrer betreffenden Idee mit sich bringt, sondern weil Gott dieses Einzelne, nämlich ihre Substanz gemacht hat.

Nur nach einem Grunde aber kann etwas gewirkt werden, soll anders das bezügliche Wirken Festigkeit, d. h. Erfolg in sich schließen. Im Stoffe sehen die Engel den Grund für das Einzel-Wirkliche nicht, von dem doch auch die Wirklichkeit der allgemeinen Substanz, der Vermögen, der Zustände und Kräfte abhängt. In sich selber sehen sie solchen Grund noch weniger. Also dürfen sie nur in Gott denselben suchen. Nur insoweit sie auf Gott schauen, wirken sie auf das Stoffliche zu dessen endgültiger, dauernder Vollendung ein.

Zweierlei ergibt sich daraus: a) Gott wirkt nicht unmittelbar auf das Stoffliche ein, sondern kraft der Teilnahme an seiner wirkenden Kraft wirken unmittelbar die Engel auf das Stoffliche gemäß den von Gott empfangenen, in Gott geschauten Gründen. Daß aus dem Wirken der Engel etwas Thatsächliches folgt, ist nur Gottes Kraft gedankt; und diese bleibt in Gott, sie wird nicht in die Engel versenkt. Gott kann nicht unmittelbar auf den Stoff einwirken. Denn Er müßte als reine thatsächliche Vernunftkraft so einwirken, daß Er dem Stoffe den Grund für das Einzel-Wirklichsein mittheilte und dann wäre der Stoff nicht mehr Stoff, sondern Geist; er hätte den letzten Grund seiner einzelnen Thätigkeit in sich. b) Die

Engel aber wiederum wirken dadurch allein, daß sie von Gott selber her erleuchtet werden. Damit empfangen sie in sich selbst den Grund weshalb sie wirken und dementsprechende Festigkeit für das Wirken selber. Und weil dieser Grund so in sie kommt wie derselbe in Gottes Wesen und mit demselben untrennbar verbunden sich findet, so folgt ihrem Leuchten im selben Grade, wie sie unmittelbar von Gott erleuchtet werden, entsprechende Wirklichkeit.

Erfassen wir, wo die wahre Würde des Stoffes liegt! Es kommt viel auf die Erkenntnis dieser wahren Würde an, falls es so recht eingepägt werden soll, daß das Nachfolgen den sinnlichen, also rein stofflichen Einbrücken, in der Moral durchaus nicht Mitleid mit der armen menschlichen Natur ist, sondern Grausamkeit; daß es nicht Strenge ist, sondern wohlmeinende Erziehung, wenn die Gebote Gottes, wie sie in der Vernunft wiederstrahlen, an die maßgebende Spitze gestellt und als Quell aller Freiheit thatsächlich genommen werden. Man wird der eigenen Natur des Stoffes gerecht sowohl wie der Natur der Vernunft, wenn der Glaube als wahrer erster Quell des Wissens und des zweckbewußten Wirkens in die Seele eingeführt wird. Es giebt keinen Dualismus, wonach das Geschöpf mit seinem freien Willen gleichberechtigt Gott an die Seite sich stellen könnte und seinen Willen abwägen mit dem des Schöpfers. Nur eine an erster Stelle maßgebende wirkende Kraft giebt es im All; die Gottes. Alle anderen wirkenden Kräfte haben es von Ihm daß sie wirken und daß sie frei und daß sie zu ihrer eigenen Vollendung wirken; denn Gott ist ihre Vollendung. Neben dieser allwirkenden Kraft giebt es nicht eine andere, von ihr nicht stammende wirkende Kraft; sondern einzig und allein ein Abfallen von ihr und somit ein mehr oder minder selbstverschuldeter Mangel an ihr.

Wo ist die Würde des Stoffes? Der Stoff ist wertlos, ist gar nichts, hat zu nichts Kraft ohne die wirkende Kraft Gottes. Und zwar ist dies der Fall nicht wie bei den Engeln, die gewiß ebenfalls ohne die wirkende Kraft Gottes nichts sind. Die Engel schließen in ihrer von Gott verliehenen Natur wenigstens etwas ein, was ihnen als bestehendes Einzelwesen Festigkeit und Dauer verleiht; in ihrer Natur schließen sie eine gewisse Würde ein. Aber der Stoff nicht so. Solange er reiner Stoff bleibt, nämlich bis zu den Sinnen hinauf, hat er nichts in sich und in der einzelnen Natur, mit der er verbunden und zu der er geworden ist, was einen Grund des Einzelseins böte und somit Festigkeit einschloße. Nur wenn er unter Gottes Einwirken steht, gewinnt er Würde. Er ist wie nichts elend, zwecklos, endlos, grundlos ohne Gott. Mit der Vernunft in Gott verbunden aber breitet er sich aus in aller Schönheit; und „die Vögel des Himmels kommen“, die heiligen Engel, „um Wohnung in ihm zu nehmen,“ d. h. um ihr Wirken auf ihn zu richten.

Der Stoff gerade als Stoff verlangt nach dem Urgrunde. In Ihm erlangt er zuerst Wirklichkeit und er wird so der in Gott gefestigte Zielpunkt des Wirkens der heiligen Engel. Die Substanz in ihm erstrahlt in der ihr je eigenen Schönheit; die sonst so ohnmächtigen Vermögen fangen an, Principien fruchtbarer Thätigkeit zu sein; Alles, was er an Vorzügen hat, entfaltet sich nun oder vielmehr auf seiner Grundlage machen sichtbar ihre Vorzüge, die Erleuchtungen, die in sie niedergelegt worden, die heiligen Engel. Hier liegt der Grund, warum die heiligen Engel sich so freuen und jubelten über ihre heilige unbesleckt empfangene Königin. „Es freuen sich die Engel,“ so jubelt die Kirche am Feste der Himmelfahrt Mariä, „sie

loben und preisen Gott.“ Gottes Kraft erschien so recht leuchtend inmitten der stofflichen Natur in Maria. Gottes Majestät strahlte in Maria bei ihrer unbefleckten Empfängnis; denn nichts lieferte die Natur zu der einzig dastehenden Erhebung Marias.

Deshalb freuen sich die Engel so sehr, wenn der Glaube aufleuchtet in einer Seele. Je mehr wir thätig sind, nicht nach Gründen, die im Stoffe liegen, sondern die über alles Stoffliche erhaben sind; je mehr wir thätig sind, ohne den Grund davon zu wissen, und in der heiligen Nacht des Glaubens wandeln; — desto mehr schauen die Engel, wie Gott thätig ist in unserer Seele, desto mehr schauen sie die Richtschnur ihres eigenen Thätigseins; und desto mehr jubeln sie über die Herrlichkeit ihres Gottes, der in der Tiefe ebenso Wunderbares wirkt, ebenso sicher wandelt seinen Pfad in den unergründlichen Abgründen des Stoffes wie in Himmels Höhen. Desto mehr gießt sich Freude aus auch in unser Herz; denn wir sind nun, durch den Glauben geführt, zu solcher Höhe erhoben, daß die Engel uns als dienende Geister folgen.

Der Stoff wird ebenso erniedrigt und geknechtet wie die Vernunft gemißbraucht wird, wenn der Mensch der Stimme der Sinne für sich betrachtet ein gewisses Recht beimißt und dasselbe der Stimme der Vernunft, in welcher Gott spricht, als ein sogenanntes Recht der Freiheit gegenüberstellt. Der Stoff wird dadurch wieder zu dem Nichts, aus dem er stammt; er wird zwecklos, grundlos. Der Psalmist kann sagen: „Hast Du denn zwecklos gemacht die Kinder der Menschen.“ Doch folgen wir weiter dem Psalmisten. Er fährt uns noch tiefer hinein in das Geheimnis, wie die Barmherzigkeit zum Herold wird und zum Träger für die Wahrheit der Gerechtigkeit und so Alles versöhnt.

## Nr. 182.

„Wer ist der Mensch, der leben und nicht den Tod schauen wird: seine Seele herausreißen wird aus der Hand der Hölle?“

Da breitet der Psalmist nun den einen Teil seiner Frage gleichsam vor unseren Augen weiter aus. „Was ist meine Substanz?“ Der Tod, die Auflösung, die vollste Ohnmacht, das Nichts aller Thätigkeit; — dies ist das Ziel, wohin von ihr selbst aus die menschliche Substanz hineinmündet. Und dieses traurige Ende ist eigene Schuld. „Wer wird herausreißen seine Seele aus der Hand der Hölle?“ Da liegt vor uns das Ergebnis jener falsch verstandenen Freiheit, die gern ein Recht einräumen möchte dem Stoffe und den Sinnen dem göttlichen Gesetze gegenüber. Christ! Verstehe nur deine sinnliche Natur; und du wirst in ihr eine Gehilfin haben anstatt eines Hindernisses. Hast du oben wohl achtgegeben, wie schön der heilige vom Areopag die stofflichen Dinge im fünfzehnten Kapitel zurückführte zur Vernunft. Dies ist der dritte Punkt, den wir hier betonen müssen im Anschlusse an die Ausführungen der coelestis hierarchia mit Rücksicht auf unsere Moral.

Wie weit sind so manche moralische Abhandlungen entfernt von jenem christlichen Princip des heiligen Ignatius von Loyola, das so ganz und gar dem Areopagiten nachgebildet ist: Die sinnlichen Kreaturen seien uns gegeben zum Gebrauche für die Notwendigkeit des Lebens, zur Abtötung und zur Aufrichtung der Seele zu Gott. Es ist dies keine

ascetische Träumerei, sondern hat seinen tief philosophischen Grund, den der Areopagite andeutet.

Die stofflichen Dinge stehen unter den bestimmenden Kräften der Engel. Und wonach bestimmen diese deren Sein? Nach jenem Grunde, den Gott in ihre Natur niedergelegt, und gemäß jenen Erleuchtungen, welche sie von Gott empfangen. Der Stoff geht seiner ganzen Natur nach niemals heraus aus den Grenzen des Möglichen. Nach dem Grunde, den Gott in die Natur der geistig-vernünftigen Substanzen gelegt, werden die stofflichen Dinge, je nach dem Grade der rein geistigen Substanzen, bestimmt in ihrer Substanz, in ihren Vermögen und in ihren mehr auf das Einzelne gehenden Zuständen. Der Stoff ist da nach allen Seiten hin immer das Bestimmbare und deshalb wird das Ergebnis des Einwirkens der betreffenden geistigen Substanz sein eigen; wie ja z. B. die Luft selber unter dem Einwirken des Lichts eine leuchtende wird. Was wir in den Dingen aber vernünftig erkennen, dies ist nicht das Bestimmbare, sondern das Ergebnis der geistigen Kraft einer Vernunft. Wir verstehen, insoweit der Stoff unter dem Einflusse der bestimmenden Vernunft steht. Deshalb bleibt ein jeder solcher Einflüsse, sobald er mit dem Stoffe eins geworden als mit dem bestimmbaren Vermögen, wieder etwas Bestimmbares; denn das bestimmende Moment wird vom bestimmbaren in sich aufgenommen in der Weise des letzteren, wie das rote Glas das Licht als ein rotes in sich aufnimmt.

Da also weder die geschaffene einwirkende geistige Substanz der letzte Endzweck ist noch der Stoff etwas schließlich Bestimmtes in sich enthält, so ist jede solche Wirkung immer wieder etwas Bestimmbares, d. h. sie bleibt der Natur des Stoffes treu. Und da nun der Stoff, sei es als selbständiges Fürsichbestehen oder als Gegenstand des Einwirkens geistiger Substanzen, von Einfluß ist auf das gesamte All; so wird sehr oft in diesem Sinne für gleichbedeutend genommen: Natur oder natürlich einerseits und stofflich oder notwendig andererseits. Denn da etwas von sich aus Bestimmbares keine Thätigkeit für sich entfalten kann, so ist es notwendig abhängig vom bestimmenden Elemente und wird dann die daraus entstehende Thätigkeit wieder etwas Bestimmbares oder Unselbständiges. Und so steht „frei“ oder „selbständig“ oft entgegen dem „natürlich“ oder „stofflich“.

Nach dieser Seite hin also ist jegliches Stoffliche in allem seinem bestimmten Sein und in all seiner Thätigkeit unter dem Einflusse der geistigen Substanzen, die nach dem in ihre Natur niedergelegten Grunde einwirken auf das Stoffliche, am Ende immer wieder nichts Anderes als Möglichsein; alle Thätigkeit steht da wieder zu Diensten einer anderen Kraft, von der sie gebraucht wird; sie ist im Bereiche des „Natürlichen“, „Notwendigen“.

Anders verhält es sich, wenn die Erleuchtungen in Betracht gezogen werden, welche die Engel über ihre Natur hinaus von Gott unmittelbar als Gründe ihrer Thätigkeit in sich aufnehmen. Hier steht Gottes unmittelbares Einwirken durch die Gnade an der Spitze. Es bleibt dem Stoffe als solchem da auch die weitere Bestimmbarkeit, also an sich das Möglichsein. Aber da Gott der vollauf vollendende Endzweck ist, so ist die daraus folgende Thätigkeit eine durchaus abschließend bestimmte und nicht weiter zu anderem Zwecke dienende. Und hier berücksichtigen wir noch eine andere Seite der Herrlichkeit des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis.

Das verdienstvolle Wirken wird der menschlichen Natur durch die Gnade der unbefleckten Empfängnis zu eigen gegeben. Die menschliche Natur selber

bereitet sich kraft derselben vor, den Glanz der Erlösung zu tragen. Die Tiefen des Geheimnisses der heiligen unbefleckten Empfängnis erscheinen immer mehr. Was das Wort sagen, der Gedanke denken kann, ist nur ein Mittel, um immer mehr zu staunen über das Lichtmeer, welches der Unenbliche in Maria ausgegossen und uns, je mehr das Unfaßbare dieses Lichtmeeres sich darthut, desto mehr mit unmeßbarem Vertrauen zu erfüllen in die Gnade, deren erste und würdigste Trägerin unter den bloßen Kreaturen Maria gewesen. „Christi Erzeugung und Marias Herrlichkeit, wer kann sie erzählen!“ ruft Bernardus aus in heiliger Begeisterung; „denn so viel sie vor allen übrigen Gnade erlangt hat; desto größer ist ihre Herrlichkeit und mit desto größerem Rechte behauptet sie einen besonderen, eigens ihr zukommenden Platz im Himmel“ (serm. 1. de assumpt.).

In Maria kommt allem kreatürlichen Einflusse und aller kreatürlichen Thätigkeit die Gnade des barmherzigen Gottes zuvor. Sie durchbringt bis in das Innerste hinein die Natur Marias und mit dieser Natur alle sichtbare Natur. Sie macht ihr so recht Alles zu eigen, macht sie zur Herrin über alle folgende Thätigkeit, so daß nichts in Maria jemals an Thätigkeit war, was nicht immer zum Besten der in ihr befindlichen Menschennatur gereichte. Selbst das Verderben, welches aus der Sünde geflossen, wird in ihr nur das Siegel für die Unmöglichkeit im Stoffe, von sich aus irgendwie die Gnade auf sich herabzuziehen oder, was dasselbe bedeutet, eine Thätigkeit von sich aus zu entwickeln, die zur Zweckvollendung endgültig geführt hätte. Das Verderben, welches aus der Erbsünde floß, erscheint in Maria so, wie es und wozu es der barmherzige Gott zugelassen. Nichts geändert ward dadurch in der Natur des Stoffes; niemals, auch nicht vor der Sünde oder abgesehen von der Sünde, konnte die vernünftige, geschöpfliche Natur, sei es mit Hilfe des Sichtbaren oder sei es mit Hilfe unsichtbarer begrenzter Kräfte, auch nur im entferntesten ohne die Gnade ihren Zweck oder konnte sie einen abschließenden befriedigenden Zweck erreichen oder auch nur dieses Erreichen irgendwie vorbereiten, so daß in ihr hätte gesehen werden können, welches Maß der Gnade ihr notwendig oder zukünftig wäre. Stets hatte jede geschaffene Natur, auch die bedeutendste, der Gnadentrost behufs ihrer endgültigen Vollendung notwendig. Das Höchste, was sie erreichen konnte, war, ganz Vermögen, ganz offen zu sein für den rein aus sich heraus wirkenden und den einzelnen Akt als einzelnen frei aus sich bestimmenden und zu einem freien machenden Einfluß der Gnade.

Diese Unfähigkeit aller Natur, sich zu ihrer Vollendung durch die eigene Thätigkeit ohne alles Weitere zu erheben, ward in dem aus der Erbsünde stammenden Verderben in sichtbarster Weise dargelegt. „Wer ist der Mensch, der leben und den Tod nicht schauen wird: der da herausreißen wird aus der Hand der Hölle seine Seele?“ das zeigte vor aller Welt, wozu allein die Natur von sich aus fähig war. Weder Seraphim noch Cherubim noch Throne; weder Herrschaften noch Gewalten noch Kräfte; weder Fürstentümer noch Erzengel noch Engel konnten durch das ihrer Natur entsprechende und mit ihrer Natur gegebene Einwirken dem Stofflichen zu der geringsten Thätigkeit, die dem Endzwecke positiv gebietet hätte, bestimmen. Die erhabensten Mächte waren unfähig, da etwas zu vollenden, wo der Allmächtige nicht angefangen. Im Gegenteil war die natürliche Thätigkeit der geistigen Gewalten selber zwecklos, eitel: „Hast Du zwecklos hingestellt die Kinder der Menschen?“

In Maria ward wahrhaft „das Fleisch“ von Gott erfaßt, „um das

Heil Gottes zu sehen." Es erschien in der unbesleckten Empfängnis, daß, wenn da, wo Gott mit seinem Einwirken nicht vorausgeht, nur Verberben, zeitlicher und ewiger Tod folgt, im Gegenteile auch, wenn seine Gnade ihre Kraft entfaltet, dann ungeahnte Herrlichkeit nach allen Seiten hin ausfließt. Denn, wir müssen dies immer wieder hervorheben, Maria gehörte ebenfalls zu denen, die in Adam schuldig waren zu sterben; von ihr gilt ebenfalls das Wort des Psalmisten: „Wo ist der Mensch, der leben und nicht den Tod sehen wird!“ Von Adam hatte Maria keine andere Erbschaft wie wir. Das eben ist die Majestät der Himmelskönigin, daß in ihr der Stoff desgleichen erschien als gesiegelt mit dem Tode, d. h. als wie sichtbar gesiegelt mit der Unfähigkeit, zweckdienlich zu seiner eigenen Vollendung hin thätig zu sein; daß er aber auch, ebensomenig wie für das Gute, eine über die Natur hinaus ragende Bestimmtheit für das Übel in sich schließe. Der Stoff und sein Einfluß ist, soweit er reicht, Gott gegenüber reinste Bestimmbarkeit, Möglichkeit; und er behält diese Möglichkeit oder drückt sie vielmehr in sichtbarer Weise aus auch unter der Tyrannei der Sünde. Nicht Gerechtigkeit, nicht Wahrheit verlangte er deshalb in Maria von Gott; sondern unmeßbare, durch nichts Geschaffenes gemessene Barmherzigkeit: „Die Erbarmungen des Herrn will ich besingen,“ so spricht Maria mit dem heiligen Sänger, „in Ewigkeit.“

Das sind jene Erbarmungen, zu denen jetzt der Psalmist sich wendet, nachdem er für die Natur, die unter dem Tode für Zeit und Ewigkeit seufzt, die Unmöglichkeit ihre eigene Zweckvollendung zu finden, hervorgehoben:

„Wo sind Deine alten Erbarmungen, o Herr: wie Du geschworen hast in Deiner Wahrheit Deinem Knechte David.“ Die alten Erbarmungen! Wie treu der große Areopagite in seinen Ausdrücken sich der heiligen Schrift anzuschließen weiß! Der Leser erinnert sich, wie er in den letzten drei Kapiteln oft von den „ältesten“ Engelchören spricht und dabei die höchsten, Gott am nächsten stehenden Chöre der ersten Hierarchie meint oder wie er in der hierarchia ecclesiastica die Kinder-taufe als von „alter“ Tradition herrührend erwähnt, trotzdem er in demselben Satze sagt, die Apostel hätten sie eingeführt. „Alt“ ist da, wie hier beim Psalmisten, das, was „dem Alten der Tage“ am nächsten steht, was mehr der Ewigkeit sich nähert und deshalb umfassender erkennt und beherrscht. Oder wie sollen Erbarmungen Gottes „alt“ sein? Gibt es deren neue? Das stellt David selber außer Zweifel; denn er fügt hinzu, „wie Du Deinem Knechte David geschworen hast,“ also wie Gott ihm selber geschworen hatte.

Nein; der Psalmist bestätigt ausdrücklich unsere Darstellung vom natürlichen Zwecke der Natur; vom einheitlichen, allumfassenden und alleinigen Ratsschlusse Gottes. Die Offenbarung Gottes ist kein gesicktes Haus, wo, wenn ein Teil zusammengefallen, man nachdenkt, wie man den Schaden ausbessern könnte. In höchster Einheit fließt sie aus dem Herzen Gottes. „Der Herr hat mich besessen im Anfange, ehe auch nur das Geringste bestand.“ So läßt die Kirche Maria sprechen am Festtage der unbesleckten Empfängnis. Die Offenbarung der höchsten Hilfslosigkeit des Stofflichen und der ganzen Natur trat in den Ratsschluß des Allbarmherzigen ein, „damit kein Fleisch sich rühme vor Gott.“ „Du hast dich nicht erinnert der Tage deiner Jugend, wann du warst nackt und aller Schande voll und zertreten in deinem Blute“ (Ezech. 7, 22.). „Und du warst nackt und der Schande voll. Und ich ging vorüber und sah dich . . . und ich bedeckte dich

zu mit meinem Mantel . . . und wusch dich mit Wasser und reinigte dich von deinem Blute an dir und habe dich gesalbt mit Öl.“

Nacht sollte, aller Welt sichtbar, der Stoff vor Gott sein; denn die Barmherzigkeit des Ewigen wollte sich offenbaren, damit sie sich ausbreite über alles Geschaffene und es durchbringe bis in die innersten Fasern der Möglichkeit mit den Reichthümern ihrer Güte. Alles sollte schauen, wie außer Gott und seinem Wirken nur das Nichts ist; und dann all sein Verlangen auf Ihn richten, der da allein vollenden, allein fällen konnte. Gott ließ die Sünde zu, weil Er beschlossen hatte, die Fülle seiner Gnade zu offenbaren.

Gott ließ die Sünde zu. Er machte sie nicht durch die Entziehung seiner Gnade. Nein; Er ließ sie zu. Die Sünde geht vorher dem Einwirken Gottes. Sie besteht vom Sünder aus, ehe Gottes Einwirken aufgenommen wird; und ist eben deshalb Sünde, weil sie ein Fallen ist. Wie das Fallen eher ist als die aufrichtende Hand, so ist die Sünde früher wie die einwirkende Kraft der Gnade. Aber das Zulassen derselben geht voraus dem Akte der Sünde. Die Sünde ist wesentlich Sündenschuld, ein Schulden; sie ist ein Mangel im Thätigsein, der nicht bestehen müßte; sie ist dem Wesen nach ein Vermögen, welches nicht bethätigt ist und es sein müßte. Keine Sünde hat es aus sich, wirklich zu bestehen; sonst könnte ja der Sünder mehr wie der Gute. Die Sünde besteht als solche in einem Mangel des Vermögens am entsprechenden Thätigsein; sie ist dem Wesen nach im Bereiche des Vermögens. Daß Gott sie der ganzen Welt thatsächlich zeigt, daß Er die bestehende Nachttheit als solche hinstellt; — dies heißt: zulassen, daß die Sünde eine thatsächliche sei. Dieses Zulassen ist ein positiver Akt in Gott, dem vorhergeht die Entziehung der Gnade.

Gott beschloß, nicht aus Freude seine Gerechtigkeit zu zeigen, nicht aus Haß gegen den Sünder; nein, auf Grund der „alten“ Erbarmungen, auf Grund jener Erbarmung, die mit ewigem allumfassenden Blicke das gesamte All mißt, um es zur Vollendung in Ihm, in Gott, zu führen; — Gott beschloß, alle Fülle seiner Güte auszugießen. Und Er goß sie aus in Maria. Das war die „alte“ Erbarmung, ohne Ende Gnade zu geben, weil ohne Ende Not da war; ohne Ende zu füllen, weil ohne Ende Bedürfnis bestand; ohne Ende zu vollenden, weil ohne Ende das Elend waltete. Das war die neue, einzig dastehende Wahrheit, in welcher die Gerechtigkeit mit ihrem Strafgerichte Barmherzigkeit wurde: „Wo sind Deine alten Erbarmungen: wie Du geschworen hast in Deiner Wahrheit Deinem Knechte.“ Das ist die Wahrheit, wonach „Gott die Liebe ist.“ Das ist die Wahrheit, wonach Gott der Anstoß zu allem Wirken und dessen Vollendung ist. Das ist die Wahrheit, wonach, wer seiner Vollendung theilhaft werden will, nur auf Gott und sein Geseß gleich den heiligen Engeln zu schauen hat.

Diese „alte“ Erbarmung steht in Maria an der Spitze aller Entwicklung des Zeitlichen. Der Jungfrau dient kraft der Gnade alles Sichtbare; ihr dient als Knecht die Sünde; Marias Diener ist der Tod; Marias Diener ist die Armut; Marias Diener ist der Schmerz; Maria dienen die Gewalten und Kräfte; Maria dienen die Fürstentümer und Gewalten; Maria dienen die Herrschaften und Throne; Maria dienen die Cherubim und Seraphim. „Erhoben ist Maria über alle Engelchöre bis zur Herrschaft im Himmelreiche.“ Denn Alles ordnet sich unter der Gnade. In Maria hat Gott am meisten seine Gnade ausschütten wollen; Maria steht an der

Spitze aller auserwählten als unerreichbare und im Glanze ihrer liebevollen Herrschaft unerreichte Königin.

Daß wir doch aus diesem Geheimnisse lernten, in Maria die Königin aller Tugendlehre zu sehen und danach zu handeln! Wenn Maria gerade deshalb so groß ist, weil in ihr alles Sichtbare mit all seinem Thätigsein unterthan war der Gnade; also weil in ihr der Wille Gottes Alles, was innerhalb der Natur ist mit deren ganzer Schwäche, beherrschte; — warum wollen wir immer die Schwäche der Natur vorschützen, um uns berechtigt zu fühlen, daß wir dem Sinnlichen folgen, weil es eben sinnlich ist? Wie kommen wir dazu, das Essen als Essen d. h. als Ergözung, ganz abgesehen von aller Beziehung zu Höherem, erlaubt zu finden? Wie kommen wir dazu zu meinen, daß wir sinnliches Vergnügen als solches erwählen dürfen? Wenn in Maria die Natur emporblickte als reinste Möglichkeit zu Gott, damit dieser Natur im tiefen Glende die Bestimmung werde, die zur Vollendung führt; wie kommen wir dazu, an die erste Stelle immer die Natur zu setzen und dann erst nachzusehen, ob nicht irgendwo nebenbei ein Gesetz Gottes hinderlich sei. Das Stoffliche, Sinnliche ist seiner innersten Natur nach nichts Anderes wie bestimmbares Vermögen und erwartet seiner innersten Natur nach alle zur Thätigkeit bestimmende Kraft von Gott vermittelt des Gesetzes, vermittelt der Vernunft; — das Stoffliche, Sinnliche seufzt unter der Erbsünde noch heute und erklärt so in gewissermaßen handgreiflicher Weise, wie nur Mangel und keine Bestimmung zum Guten hin von ihm ausgehen kann; — es erklärt in seinem ganzen Umfange, eingeschlossen die wirkenden Einflüsse der geistigen Gewalten, daß nur unter der Gnade es selbstthätig wird; und es erklärt dies in der unleugbarsten Weise in der unbesleckten Empfängnis, wo das von Adam stammende Glend unterstand dem reinigenden, leuchtenden, vollendenden Einwirken Gottes. Wie also kommen wir dazu, gegen die Stimme der Natur, gegen die Stimme des natürlichen Glends, gegen die Stimme der Engalkönigin, immer in der Natur nach einem Grunde zu suchen, welcher das Einwirken Gottes des Glanzes der erstbestimmenden Kraft berauben möchte! Oder soll es zwei Arten von christlichem Tugendleben geben, von denen die eine mit gewissem Rechte sich an das Sinnliche hängen, es ohne weiteres an und für sich besitzen und genießen kann; die andere aber dem Sinnlichen und dem was damit an Ergözungen verbunden ist ein feierliches Lebwohl sagt? Dürfen die Weltleute etwa an der Speise, am Besitze von Geld und Gut, an Ehre und Macht sich ergözen, weil sie dies eben haben; während einzig die Ordensleute dies nicht dürften, weil sie den fleischlichen Ergözungen, dem Besitze, der Macht zu gebieten entsagten? Das hieße das christliche Tugendleben teilen, es hieße zwei Reiche der Gnade errichten, von denen nur das eine unter Maria stände und sie als Königin verehrte, das andere aber von dieser Königin nichts wissen wollte.

Gewiß nicht! Das Fleisch muß jeder Mensch unter den rein bestimmenden Einfluß der Gnade bringen; denn „alles Fleisch soll Gottes Heil schauen.“ Aber wer zudem auch äußerlich von Gott die Gunst erhält, dem materiellen Besitze, den Ergözlichkeiten, der Macht im Gebieten zu entsagen; dem wird etwas von der ewigen Belohnung bereits im voraus, hier auf Erden, gewährt; denn in der Ewigkeit „wird nicht geheiratet,“ da ist kein irdischer Besitz, da ist „Gott unmittelbar in Allem und Alles in Gott.“ Es ist dies eine Erleichterung, wenn Gott es erlaubt, die Last des Zeitlichen abzuwerfen. Dagegen ist es für die Weltleute ganz wohl gestattet, bergleichen zu ge-

nießen und zu besitzen; aber so, „als ob sie es nicht besäßen.“ Das will sagen: Sie dürfen das Zeitliche, was sie äußerlich besitzen, nur als Mittel besitzen für die Vollendung des Innern. Sie dürfen davon nur genießen, was solcher Vollendung dienlich ist. An ihnen ist es, sich selber Tag und Nacht das Gesetz Gottes vorzuhalten und darin zu forschen, ob irgendwo der Kießbrauch dessen, was Gott ihnen zum Besitze gegeben, diesem Gesetze, wie es in ihrer Vernunft sich offenbar macht, widerspricht.

Die Sehnsucht nach der Vollendung der eigenen Natur; das Zeitliche als Mittel, also als etwas rein Bestimmbares, anzusehen und im Gebrauche desselben allein die Vernunft als bestimmendes Maß zu betrachten; innerlich also von der Gnade allein ihr Recht und ihre selbständige Freiheit zu erwarten; — das ist Welt- und Ordensleuten gemeinsam. Und hat darin eine in der Welt lebende Person ihr Herz durch Gottes Gnade rein, so daß sie nach dem Apostel besitzt, als ob sie nicht besäße, oder nach dem Heilande „arm ist im Geiste“ d. h. dem inneren Verlangen nach; so ist sie weiter im Tugendleben als eine Ordensperson, welche äußerlich getrennt ist vom Zeitlichen, innerlich aber vom Verlangen danach durchdrungen. Eine solche Ordensperson mißbraucht die ihr gewordene Erleichterung; sie nimmt von freien Stücken die Last wieder auf, die der Barmherzige von ihr genommen.

In diesem Sinne sagt Augustin (serm. 27. de verb. Dom.): „Was also Maria erwählt hat, wird nicht von ihr genommen werden; von dir aber, Martha, wird, was du erwählt, genommen werden. Aber zu deinem Besten wird es genommen werden, damit du Besseres erhältst. Die Arbeit wird von dir genommen und Ruhe gegeben werden. Du bist noch auf dem wogenden Meere, jene ist bereits in der Ruhe. Ihr seht also und wie ich überzeugt bin versteht ihr, daß in diesen beiden Frauen, die beide dem Herrn angenehm waren, beide von Ihm geliebt, beide seine Schülerinnen, etwas Großes bezeichnet werde. Sie sind die Figuren von zwei Arten christlichen Lebens; von denen die eine gegenwärtig die andere zukünftig, die eine mühevoll die andere sich der Ruhe erfreuend, die eine arbeitsam die andere selig, die eine zeitlich die andere ewig ist. Was dieses Leben in sich enthält, nicht an Übeln, nicht an Unrecht, nicht an fleischlichen Ergötzungen, nicht an Gottlosigkeit, sondern an Arbeit, an Kummer, an Furcht und Versuchungen; — dieses unschuldige Leben in der Welt wird durch Martha verfinnbildet. Dieses Leben seht euch an; über dasselbe betrachtet oft. Das sündige Leben war fern von jenem Hause; weder mit Martha noch mit Maria war es; und fand es sich ja da, so floh es beim Nahen des Heilandes.“

So sehen wir diese beiden Lebensarten vereinigt in Maria. Teilnehmend an unserem Elende ward sie behütet durch die Gnade vor aller Sünde. Arbeitend mit den sterblichen sehnte ihr Geist sich nur nach Gott. Vor der Welt besitzend, fand sie ihre Ruhe einzig in Gott und in anderen Dingen nur soweit Gottes Wille das Maß bestimmte. Sie konnte mit Recht sagen, wie die Kirche singt an Mariä Himmelfahrt: „In Allem habe ich Ruhe gefunden und bei dem Erbe des Herrn habe ich verweilt.“ Überall fand Maria ihren Gott; denn überall leitete sie die Gnade und überall, in aller Thätigkeit, ward ihr deshalb Ruhe, stille innigste Herzensruhe.

War nun so Maria an der Spitze des Reiches der Gnade und ward es ihr und in ihr unser Eigen, das Eigen der Menschennatur, zu herrschen über alles Sichtbare; ward also Letzteres geordnet in seiner Erschaffung und in seiner zur Vollendung hinzielenden Harmonie gemäß dem Ratschlusse der

Gnade; — so ist es ganz klar, wie nichts Natürliches, nichts nämlich mit dem Stoffe durch die Natur irgendwie zu einer Einheit, sei es im Sein oder im Thätigsein, Verbundenes, den letzten Endzweck in sich selber haben kann.

Es fällt da noch ein vierter Punkt auf, welcher bei Dionysius zumal in den drei letzten Kapiteln immer wiederkehrt. Er scheint nur immer, jedenfalls aber an erster Stelle, den Stoff herbeizuziehen als Bild und Figur für die geistigen Substanzen. Und diese geistigen Substanzen wieder schildert er beinahe gar nicht in ihrer Natur, sondern nur nach ihrer „Gottähnlichkeit“; er scheint einzig beschäftigt mit der Thätigkeit, kraft deren die Engel ihre Erleuchtungen von Gott empfangen und sie wieder weiter tragen. Es findet diese Art und Weise der Behandlung den Schlüssel in den Anfangsworten der *coelestis hierarchia*, welche so gut dem Schlußkapitel entsprechen. „Jede gute Gabe steigt nicht allein herab vom Vater der Erleuchtungen, sondern lehrt auch wieder dahin zurück,“ so heißt es im Beginne und dabei erklärt der Areopagite seine Absicht, er wolle nun eben beschreiben, in welcher Weise die Dinge wieder zu Gott zurückkehren.

Mit einem Worte also will der Schüler des heiligen Paulus nichts Anderes thun als die Thätigkeiten schildern, vermittelt deren die Kreaturen ihrer Zweckvollendung zuweilen. Deshalb stellt er da an die Spitze die „Gottähnlichkeit“ d. h. die Gnade und deren Wirksamkeit. Ist also die Zweckvollendung die bestimmende Kraft im All, von der jegliche Kreatur mit ihrem Thätigsein abhängt; und besteht die Zweckvollendung darin, daß der Stoff in seinem Sein auf die geistigen Vernunftkräfte als auf die bestimmenden, dieses Sein formenden Kräfte zeigt, die geistigen Vernunftkräfte aber das Bild Gottes sind und somit auf Gott zeigen; so folgt daraus, daß die stofflichen Naturen es in sich tragen, Bilder oder Figuren des Geistigen zu sein; daß also solche Wilber nichts Auserliches für den Stoff sind, sondern aus seiner Natur heraus mit Notwendigkeit hervorgehen. Es ist dies der höchste Zweck des Stofflichen, zuerst auf Gott, den reinsten Geist, zu zeigen; und dann auch die Vollkommenheiten der unmittelbar ihn beeinflussenden Gewalten darzuthun. Der Heiland selber bedient sich ja so des Stoffes, indem Er in seinen erhabenen Gleichnissen geistige Wahrheiten aus stofflichen Verhältnissen heraus darthut. Und die Schrift wird nicht müde, wie uns Dionysius selber die leuchtendsten Beispiele vorführt, die gewöhnlichsten stofflichen Dinge sowohl als auch die mehr erhabenen dadurch zu vollenden daß sie deren Natur durch Anwendung von Bildern an Geistiges anknüpft. Wir stehen hier vor dem höchsten Gebrauche, der von einer stofflichen Natur gemacht werden kann: sie wird Staffel zur geistigen Erkenntnis oder wie der heilige Ignatius von Loyola in seinem Exerctienbuche sagt, sie dient dazu, den Geist aufzuerbauen.

Maria ist in einzig hervorragender Weise gemäß der ihr in der unbedeckten Empfängnis verliehenen Gnadenfülle Eigentümerin geworden über alle Engel hinaus von der ganzen sichtbaren Natur, damit sie dieselbe führe zur Zweckvollendung. Das fleischgewordene Wort ward ihr Eigen; ward ihr Kind; von ihr nahm es das sichtbare stoffliche Fleisch an. Und dieses Fleisch des Gottessohnes machte den Stoff zum Mittel der Offenbarung der höchsten göttlichen Kraft und der höchsten göttlichen Geheimnisse. Da glänzte der Stoff in einziger Weise darin, daß er wie ein Bild oder eine Figur offenbarmachte das Geistige. Er, der Stoff, ward „die Figur der göttlichen Substanz“, wie Paulus (Hebr. 1.) sagt. Zu diesem Geheimnisse geleitet der Psalmist im folgenden Verse.

Nr. 183.

„Sei eingedenk, o Herr, der Schande Deiner Knechte: (dessen, was ich in meinem Busen trage) der vielen Völker; daß Deine Feinde, o Herr, beschimpft haben: daß sie beschimpft haben das Anderswerden Deines Christus.“

Treten wir mit hochheiliger Ehrfurcht im dritten Hauptteile der Summa heran an unseren allgewaltigen, in der Liebe allgewaltigen Erlöser! Der heilige Thomas wird in den Grundsätzen seiner heiligen Wissenschaft auch die Mittel finden, um diesen letzten Teil der Glaubenslehre mit den glorreichen Folgen, die ihn begleiten, in würdigster Weise unserm Geiste vorzuführen. Von Ihm, dem gebenedeiten Erlöser, dem geistigen Moses, der die Wasser der Sünde und Leidenschaft teilt mit dem Stabe der Allvernunft, damit wir trockenen Fußes hindurchgehen, sagt Maria nach dem Hoheliebe (c. 6.): „Mein Geliebter ist hinabgestiegen in seinen Garten, eingeladen vom Dufte süßer Blumen, damit Er Speise finde in dem Garten und Lilien sammle.“ Und der Prophet erklärt diese Worte: „Sei eingedenk, o Herr, der Schande Deiner Knechte: (dessen, was ich in meinem Busen trage) der vielen Völker; daß Deine Feinde, o Herr, beschimpft haben: daß sie beschimpft haben die Änderung an Deinem Christus.“

Welcher nämlich ist der Garten, sein Garten, in welchen der Herr niedersteigen soll? Kein anderer als „der verschlossene Garten“, als die unbefleckte Jungfrau, in welcher nie ein anderer Einfluß zur Thätigkeit antrieb wie allein Er selber, der Allmächtige. Ihm gehörte dieser Garten in reinster, heiligster Liebe. Und deshalb gehörte Er dem Garten. In unsere eigenste menschliche Natur, wie wir sie von Adam ererbt in uns tragen, in diese Natur, welche „aus den tiefsten Rötten zum Herrn schrie“, trat der Herr ein aus Liebe und ward so uns und wir wurden Ihm zugehörig. Nichts geschah da aus Zwang, Alles aus lieblichster Freiheit. Die Erlösung wurde wirklich uns zu eigen. In Maria erklang die Stimme der ganzen Menschennatur und erfreute die heiligen Engel Gottes: „Ich bin eine Magd des Herrn: mir geschehe nach Deinem Worte“.

„Leidenschaft“ nennt die Sprache den sinnlichen Teil des menschlichen Thätigseins. Sie bezeichnet dadurch den Sitz und die Quelle dessen, was im Menschen das Fremde in die Thätigkeit hineinträgt. Nicht Freiheit, nicht Selbständigkeit kommt davon her, wenn man den Sinnen folgt, sondern — dies bezeichnet schon die Sprache — Leiden, Schwäche, Knechtschaft. Willst du an der Menschennatur, wie sie in Maria den Heiland uns zu eigen machte, Anteil haben, so thue wie Maria. Nimm das Leiden, nimm die Schwäche, nimm die Knechtschaft an, soweit sie mit dem „Worte Gottes“, mit dem heiligen göttlichen Willen, vereinbar ist; — und das Leiden, die Schwäche, die Knechtschaft des Todes selber, „die Schande der Knechte Gottes“, wird sich ändern. Ein wundervolles „Anderswerden“ wird da vor sich gehen. Denn der Tod wird Freiheit gebären, die Schwäche mit Macht umkleidet sein, das Leiden in Freude sich verwandeln.

Die Menschennatur in Maria war deshalb so rein und kann deshalb von ihrer Fülle allen mitteilen, wie ja aus dieser Fülle der Erlöser selbst hervorgegangen, weil niemals auch nur einen Augenblick das ihr fremde Element herrschte, weil niemals der Sinn da gebot oder die leitende Stelle

innehatte; wie so oft bei uns, da er doch, bereits von Natur, der höheren Gewalt der Vernunft gehorchen mußte. Deshalb war Maria ganz Gottes Eigen und Gott war ganz ihr Eigen; die Liebe der Freundschaft machte die Interessen des einen Theiles zu den Interessen des anderen. „Sein Garten“ war es daher, „in den Er niederstiege“; und Er stieg nieder „angezogen vom süßen Geruche wohlduftender Blumen“; denn in Maria bufteten von der unbefleckten Empfängnis an jeden Tag, jede Stunde, jeden Augenblick lieblicher die heiligsten Tugenden und jeder Versuch des Feindes da hinein-zubringen in den „verschlossenen Garten“ hatte nur eine Vermehrung dieses Duftes, eine Erhöhung der göttlichen Liebe zur Folge.

Und warum stieg „der Geliebte“ hinab in seinen Garten? Maria hatte nicht für sich allein so große Gnadenfälle erhalten. Als Mutter der Menschheit, als Königin der auserwählten ward sie die Gnadenvolle. „Damit Er Nahrung finde, damit Er speise in den anderen Gärten“; deshalb hat der geliebte Gott diesen Garten, die Seele Marias so rein und so wohlduftend gestaltet. „In ihrem Busen trug Maria das Heil vieler Völker.“ Die Lilien des Feldes dieser sichtbaren Welt, die auserwählten „Kinder Abrahams“, des Vaters des Glaubens, wollte der Herr in die Einheit des einen Schafstalles der Kirche sammeln. Ut pascat in hortis et colligat lilia. Die Reinheit dieser heiligen Lilien war vorderhand noch „im Gedanken“, im Rathschlusse Gottes. Deshalb sagt der Prophet wiederum zu Gott, wie oben „Gedenke“ memorare, so hier „Sei eingedenk“ memor esto; nämlich führe aus, was du denkst. Nichts konnten die Lilien beitragen, um wirklich reine Lilien zu sein und gesammelt zu werden von der Hand des Erlösers, außer insoweit die Liebe Gottes ihnen zuvorkam und sie von ihrer Schande befreite.

„Sei eingedenk der Schande Deiner Knechte.“ Und wie hat Christus diese Schande, wegen deren die in Lilienreinheit aus der Hand des Schöpfers hervorgegangene menschliche Natur mit Recht ein Gegenstand von Schimpf und Spott geworden war; — wie hat Christus diese Schande geändert! Erinnern wir uns, um in etwa die Tiefe des Geheimnisses der Erlösung, zu ahnen, des oben über die Natur des Stoffes oder der Sinne Gesagten. Dies ist gleichsam seine natürliche Schande, daß ihm keinerlei festhaltender Grund für das einzelne Wirklichsein innewohnt. Gott hat ihm nichts gegeben, damit er festhalten könne, auch nur einen Augenblick, das ihm gewordene Wirklichsein. Nunquam in eodem statu permanet.

Niemals beharrt der Stoff im selben Sein; stetig ist sein Wechsel; Bewegung drückt am meisten aus all sein Sein. Und was ist Bewegung? Nicht-sein, wo man war; und Noch-nicht-sein, wo man sein soll. Keinerlei Grund liegt im Stoffe für das einzelne Wirklichsein, was doch eigentlich nur und schlechthin Sein ist. Nur indifferentes, allgemeines Vermögen hat er in sich, um zu einer Gattung zu gehören; nur allgemeine Kräfte hat er für seine Thätigkeit in sich, womit er bald so bald anders thätig sein kann. Das will sagen: Der Stoff ist in der für seine Thätigkeit bestimmenden und somit diese herstellenden Kraft durchaus von außen abhängig, der äußersten Notwendigkeit unterworfen, von Natur Knecht, der den Grund seines Thuns nicht in sich einschließt.

Die Sünde hat diese Abhängigkeit erst recht sichtbar gemacht. Ihre Folge war der Tod, welcher das Bild äußerster Hilflosigkeit und alles Mangels an bestimmender Kraft ist. Mit einem toten kann jeder machen, was er will; der tote widersteht nicht.

Run der Erlöser hat gerade diesen Mangel, diese Schande, in den

größten Überfluß, in den höchsten Glanz umgewandelt. Er machte den durch die Sünde verschuldeten Tod zu dem über alle Natur hinaus bestimmenden Grunde und vertraute diesen Grund, um danach zu leiten, der Menschennatur an. Die Gottheit verband Er in natürlichster Weise, in der Einheit der Person, unmittelbar mit dem Stoffe, so daß diesem nun der leitende Grund für das ganze Reich des Übernatürlichen innewohnt. Jetzt fehlt dem Stoffe der maßgebende Grund für seine einzelne Thätigkeit nicht mehr. Aber nicht hat der Erlöser die Wahrheit der Gerechtigkeit aufgehoben oder den Lauf der Natur gestört. Nein; gerade im Gegenteil. Den dem Stoffe natürlichsten Mangel, welchen die Sünde so recht offenbar gemacht hatte, hat Er als den Ausgangspunkt der Herrlichkeit des Stoffes hingestellt. Dieser Mangel, das natürliche Leiden und Bestimmbarsein, bleibt. Aber Gottes Knecht wird über alle Natur hinaus der Stoff und damit gewinnt er die höchste Freiheit. Gott wird in Person das bestimmende Princip für ihn und unter dieser bestimmenden Kraft befreit er die Seelen gerade auf Grund des Todes, des höchsten Mangels, von der Knechtschaft der Sünde. „Das Wort Christi tritt zum Element und dies wird Sakrament,“ sagt Augustin.

Erstaunt wenden sich die Engel bewundernd zum Stoffe; und es bedarf der höchsten Erleuchtungen von oben, daß sie da im Stoffe, wo nur Mangel an Grund und somit an Vernunft herrschte, anbetend die Kraft ihres Gottes schauen, der, in wunderbarer Weise in dem von der Unbefleckten empfangenen Fleische mit dem Tode vereint, diesem seine göttliche Kraft mittheilt, damit durch den Tod der Stoff, verherrlicht durch die Strahlen seines Gottes, nachdem er eine Weile erniedrigt gewesen, nun Führer sei selbst der hohen Geister und ihnen stets wie sichtbar vor Augen halte, wie kein Geschöpf sich zu rühmen hat vor seinem Schöpfer, sondern wie „Kleines und Großes gleichmäßig Er gemacht“, wie „das Niedrige Er erhebt“ ganz nach seinem Willen „und die Gewalten von ihren Eigen niederschmettert“; damit Alles ein Zeugnis werde von der allein aus sich heraus wirksamen Kraft der Gnade.

Christi Werk wird fortgesetzt in der Kirche. Der Tod herrscht da im Reiche der Sakramente; der Tod herrscht im inneren Leben der Kirche; der Tod herrscht in der von Christo verliehenen, zum ewigen Heile Alles verbindenden Gewalt; Fleisch und Geist, Sichtbares und Unsichtbares gehorchen ihm in der Kirche gleichmäßig. Die Verfolgungen sind ihre Nahrung, die Armut ihr Reichthum, der Schmerz ihre Stärke. Im Tode Christi allein siegt und lebt die Kirche und ist so ein beständiges Zeichen des Kreuzes Christi und seiner Auferstehung. In der Kirche haben alle Gegensätze Platz. Sie herrscht; aber dadurch, daß sie die demüthigste Dienerin des Herrn ist. Sie glänzt; aber durch die Nacht des Glaubens. Sie siegt; aber mit einem gebrechlichen Stabe aus Holz, mit dem Kreuze. Herrlichkeit ist in ihr vereint mit Entbehrung; das heilige Messopfer, die Sakramente werden mit möglichster Pracht gefeiert, nur auf Gold ruht der Leib des Herrn; denn eben die Fruchtbarkeit, die Herrschaft des Todes Christi soll die Kirche bezeugen, der auferstandene Getreuzigte ist ihr inneres Leben.

Katholisch, d. h. allgemein ist diese Kirche. Denn auf Alles erstreckt sich der Tod des Herrn mit seiner bestimmenden Kraft. Beständig ist ihr Blick auf die Gerechtigkeit gerichtet, welche das Fleisch und damit einbegriffen die einwirkende Thätigkeit der Geister Gottes Allvernunft schuldet. „Die Kirche,“ so Ambrosius (offic. lib. 1. c. 28.), „ist eine gewisse Form oder Richtschnur der Gerechtigkeit, sie begreift in sich das gemeinsame Recht aller;

gemeinsam betet sie, gemeinsam wirkt sie, gemeinsam erduldet sie Verfolgungen.“

Nichts ist wahrer wie diese Worte. Niemals identifiziert sich die Kirche mit einer einzelnen Nation oder mit einer einzelnen Sprache. Niemals nimmt sie einer Nation einen Vorzug weg, damit eine andere bevorzugt werde. „Sie ist das gemeinsame Recht für alle.“ Es ist unrecht, von katholischen oder atatholischen Völkern zu reden. Wo in einem beliebigen Volke etwas Gutes ist, das beansprucht sie als ihr Eigentum und entwickelt es zur Vollendung hin. Wo in irgend welchem eine Wahrheit ist, die umfaßt sie mit mütterlicher Inbrunst und erhebt sie zur allgemeinen Fülle der Wahrheit. Denn Christi Ehre ist die ihrige; Christi Aufgabe teilt sie; die Vollendung der Menschheit ist ihr einziger Zweck.

Sie verlangt bei den Staaten nach ihren Rechten, nur um das Beste dieser Staaten selbst willen. Die Vollendung will sie hinzufügen zu dem Guten, das die Staaten haben; und zwar keine Vollendung, die in den Grenzen der Natur enthalten wäre und somit Verwirrung brächte, denn was dem einen von Natur gut ist kann dem anderen von Natur schlecht und verderblich sein. Rein; ihre Vollendung füllt gerade den Mangel, der aller Natur gemeinsam ist, den deshalb keine natürliche Kraft heben kann. Deshalb kann von ihr nur Gutes in die Staaten fließen; denn sie hilft einem Mangel ab, der aller Natur innewohnt. Giebt der Staat gute, gerechte Gesetze; die Kirche wird hinzufügen unverrückbare Dauer und den Nutzen für die Ewigkeit. Hält der Staat die Ordnung ein; die Kirche wird hinzufügen die Befreiung von den störenden Einflüssen der unsichtbaren Gewalten, die Harmonie mit den Gesetzen der ewigen Weisheit. Verbreitet der Staat Wissenschaft und Kunst; die Kirche wird die sinnlichen Auswüchse abschneiden, die am inneren Mark zehren. Verteidigt der Staat im Kriege sein Recht gegen freventliche Angriffe; die Kirche wird die Waffen segnen und hinzufügen den Schutz des Gekreuzigten und der himmlischen Heerschaaren.

Überall wird die Kirche eintreten in die staatliche Gesellschaft, in die Familienbände, in das Privatleben, um zu schützen und zu vermehren, was gut ist. Niemals verfißt sie eigene Interessen, die entgegenstünden den Interessen irgend eines Menschen oder einer Verbindung von Menschen. Nie ist sie einseitig. Man soll sie walten lassen; und wohl gemahrt werden sein die Rechte und die Vorteile aller. Oder was kann ein toter für Interesse haben? Nun die Kirche ist getauft im Tode Christi; was sie also wirkt, das wirkt sie nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft des Allmächtigen, der am Kreuze aus Liebe gestorben und aus dem Grabe glorreich auferstanden ist.

Nicht die Staat und die Kirche; nicht die Priester und die Laien, heißt es bei der Kirche. Vielmehr verhält sich die Kirche zu den Völkern wie das Licht zu den Gegenständen, auf die es fällt. Fehlt der Gegenstand, so erhält das Licht keine bestimmte Gestalt und kann nicht erscheinen; und ebenso, fehlt das Licht, so bleibt der Körper im Dunkeln und verursacht Störung und Verwirrung. Der Priester ist in der Kirche nur da wegen des Besten des Laien; und der Laie bedarf des Priesters, um an den Gnaden des Todes Christi in den Sakramenten teilzunehmen. So viele Bedürfnisse, so zahlreiche Völker auch immer der Kirche untergestellt werden, soweit reicht die Wirksamkeit dieses Lichtes. Es wird nicht minder bei der Vervielfältigung der erleuchteten Gegenstände; es wird nicht mehr, wenn

man der Kirche sich entzieht. Es ist das Licht der Sonne der Gerechtigkeit auf Golgatha. Deshalb spricht hier der Psalmist, um so recht die Allgemeinheit und die umfassende Kraft der Kirche Christi auszudrücken und somit der Erlösung selber: „Sei eingedenk, Herr, der Schande Deiner Knechte: (dessen, was ich im Busen getragen) zahlreicher Völker. Weil beschimpft haben, Herr, die Feinde: beschimpft haben sie die Änderung, welche Dein Christus hervorgebracht.“

„Gepriesen sei Gott in Ewigkeit: so geschehe es, so geschehe es.“

O, daß doch einmal alle Völker es lernten, welche Erhabenheit es ist, unter Maria zu stehen und in der Kirche Gottes ihrem Scepter unterworfen zu leben; teil zu haben am Tode Christi und erhoben zu werden durch die von demselben ausfließenden Segnungen in der Freiheit der Kinder Gottes kraft des in Christi Tod getauchten Stoffes über die seligen Geister, so daß diese Diener werden am Werke der Spendung und Ausbreitung der Geheimnisse Christi, die uns in erster Linie anvertraut ist! Mögen sie lernen an Maria, wie Gott zu verherrlichen versteht jene, die in Ihm Trost suchen gegenüber der Schande in ihrer eigenen Natur.

Unbefleckt empfangen, Mutter der Schmerzen, emporgetragen in den Himmel mit Leib und Seele; — das sind die drei herrlichen Edelsteine in der Krone der seligsten Jungfrau, welche ihren Glanz weithin verbreiten in der Seele Marias und von da in die Welt hinein bis zu den spätesten Geschlechtern. Sie ist unbefleckt empfangen; denn die Gnade war so groß in ihr, daß die nämliche Empfängnis, welche das Verderben und das Elend der Sünde Adams mit sich brachte, für sie der Anfang ward des vollständigen Sieges über die sichtbare, sinnliche Natur und über alle Feinde ihrer Seele. Und wie ward sie Siegerin? Als Mutter der Schmerzen. Das Leid nahm sie an, den Tod selber als verschuldet in Adam, deren Tochter sie dem Fleische nach war. Aber sie durchdrang das Leid, den Schmerz mit der Liebe einer Mutter, weil darin ihr göttlicher Heiland und Sohn die Welt erlösen wollte. Sie stand unter dem Kreuze, als Jesus daran hing, angenagelt durch die Liebe zu den Sündern. Sie ward gleich nach ihrem Tode dem Körper nach in den Himmel aufgenommen und feierlich gekrönt als Himmelkönigin. Denn rein war sie ausgegangen aus den Händen des liebevollsten Vaters; rein war sie gestanden unter dem Kreuze des Sohnes; rein sollte ihr Körper bleiben und keiner Verwufung zugänglich durch die Liebestraft des heiligen Geistes.

Die Schuld des Todes trug sie; denn sie war Tochter Adams. Die Verwufung aber nahte ihrem Leibe nicht; denn nie war sie unter der Herrschaft der Sünde, auch nicht einen Augenblick und deshalb war in ihrem Leibe nach dem Tode nichts zu reinigen, wie dies die Verwufung thut. Sie allein war nie unter der Herrschaft der Sünde, nie lebte in ihr die Sünde. Und deshalb ist auch sie allein befreit vom Gesetze der Verwufung.

Wir verstehen deshalb, wie die heiligen Väter miteinander gleichsam wetteifern, um den Ruhm Marias zu feiern. Maria steht so einzig, so glänzend da unter den Geschöpfen Gottes, daß sie den bewundernden Blick gleichsam herausfordert. „Wie beschaffen und wie groß die selige und stets glorreiche Jungfrau Maria war,“ so Hieronymus (de assumpt.), „wird vom Engel, der von Gott selber her erleuchtet wurde, erklärt, da er spricht: Sei gegrüßt, Gnadenvolle, der Herr ist mit Dir; Du bist gebeneidet unter den Weibern. Denn es geziemte sich, daß die Jungfrau

mit solchen Gnadengaben beschenkt ward, um die Gnadenvolle zu sein, da sie dem Himmel Herrlichkeit verlieh, der Erde den Herrn gab, Frieden ausgoß in der Welt, Glauben brachte den Völkern, ein Ende machte den Lastern, dem Leben Ordnung, den Sitten Zucht gab. Und gut wird gesagt, sie sei der Gnade voll; weil allen übrigen teilweise gegeben wird, in Maria aber sich in aller Fülle die Gnade ergoß. Wahrhaft war sie voll der Gnade; denn in den heiligen Patriarchen und Propheten fand sich wohl Gnade, aber nicht in solcher Fülle; die Fülle nämlich aller Gnade, die in Christo ist, kam in Maria hinein, wenn auch in anderer Weise. Und deshalb sagt der Engel: Gebenedeit bist Du unter den Weibern d. h. mehr gepriesen als alle Frauen. Was also an Fluch von Eva aus in das Menschengeschlecht sich ergoß, das Alles hat hinweggenommen der Segen in Maria. Von ihr sagt Salomo im hohen Liede, gleichsam zu ihrem Lobe: Komme, meine Taube, meine Unbefleckte, denn der Winter ist vorüber, die Regenschauer haben aufgehört . . . Komme vom Libanon, komme, Du wirst gekrönt werden. Denn der Libanon wird so genannt von der weißen, glänzenden Farbe. Maria glänzte nämlich in vielen Verdiensten und Tugenden, und weißer als der Schnee durch die Kraft des heiligen Geistes stellte sie in Allem dar die Einfalt der Taube. Denn was auch immer von Maria und in Maria geschah, Alles war Reinheit und Einfalt, Alles war Wahrheit und Gnade, Alles Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die vom Himmel herabsah; und darum war sie unbefleckt, weil kein Verderben in ihr sich fand.“

„D wahrhaft gebenedeit unter den Weibern,“ ruft Sophronius (in Annunt.) aus, „denn den Fluch Evas hast Du in Segen verwandelt; durch Dich ward gesegnet Adam und aufgerichtet, als ihn der Fluch danieder gestreckt. Wahrhaft gebenedeit unter den Weibern; denn der Segen des Vaters hat durch Dich den Menschen geleuchtet und sie befreit vom alten Fluche. Wahrhaft gebenedeit bist Du unter den Weibern; denn durch Dich finden Deine Stammeltern ihr Heil, Du wirst gebären den Erlöser, der ihnen ewiges Heil bringen wird. Wahrhaft gebenedeit bist Du unter den Weibern; denn ohne männlichen Samen hast Du jene Frucht gebracht, welche Segen ergießt in den Erdkreis und denselben erlöst vom Fluche, kraft dessen er Dornen erzeugt. Wahrhaft gebenedeit bist Du unter den Weibern; denn obgleich Du von Natur eine Frau bist wie die anderen, wirst Du doch Gottesgebärende in Wahrheit sein. Der nämlich aus Dir geboren werden wird, ist der fleischgewordene Gott; und so wirst Du Gott gebären und wirst mit vollem Rechte genannt: Gottesgebärende. Gnade hast Du bei Gott gefunden, die niemals Du verlieren wirst. Gnade hast Du gefunden hoherhaben über alle andere Gnade. Gnade hast Du gefunden, an der teilzuhaben das Ziel all unserer Sehnsucht sein muß. Gnade hast Du gefunden, die da Glanz ausstrahlt vor aller anderen Gnade. Gnade hast Du gefunden bei Gott, die niemals schwach wird. Gnade hast Du bei Gott gefunden, die Dir das Heil bringt. Gnade hast Du bei Gott gefunden, die jedem Ansturm widersteht. Unbesiegbare, unaufhörlich fließende Gnade hast Du bei Gott gefunden. Niemandem außer Dir ist die Fülle der Gnade zu teil geworden. Niemand wie Du ward erhoben zu solchem Prachtglanze der Gnade. Niemandem wie Dir kam die Gnade reinigend so zuvor. Niemand wie Du hat so gegläntzt in himmlischem Lichte. Niemand wie Du ward erhoben zu so großer Erhabenheit.

Und mit Recht. Denn niemand wie Du stand Gott so nahe. Niemand wie Du ward von Gott mit so reichen Gaben ausgerüstet. Alles überragst Du, was die Menschen an Größe besitzen. Alle Gaben, welche von Gottes Güte in die Menschen fließen, schließt Du in höherem Grade in Dir ein. Reicher bist Du als alle dadurch, daß Gott tiefer Dir innewohnt. Niemand hat so nahe wie Du Gott umschlungen. Niemand so wie Du Gottes Gegenwart genossen. Niemand wie Du ward so hoher Erleuchtungen für würdig gefunden . . . Und deshalb habe ich zu Dir gerufen und rufe noch einmal: Begrüßet seißt Du, Gnadenvolle, der Herr ist mit Dir, Du bist ebenedeit unter den Weibern.“

Dazu tritt Bernardus (II. sup. Missus): „Freue dich, Adam, unser Stammvater; und noch mehr juble du, Eva, unsere Stammutter. Ihr wart von uns allen die Eltern, aber ihr habt auch uns allen den Tod gegeben. Und das ist dabei noch schlimmer: Zuerst habt ihr uns den Tod gegeben, ehe wir lebten. Tröstet euch beide an eurer Tochter und zwar an einer solchen Tochter. Aber jene schöpfe aus ihr reicheren Trost, von der das Übel früher seinen Beginn genommen hat, dessen Schande überging auf alle Frauen. Die Zeit ist gekommen, wo der Mann nichts mehr vorzuwerfen hat dem Weibe; der da, als er sich thörichterweise entschuldigen wollte, jene mit grausamer Anklage überschüttete, indem er sagte: Das Weib, das Du mir gegeben, gab mir von der Frucht und ich aß. Laufe also, Eva, zu Maria; Mutter, laufe zur Tochter; die Tochter soll antworten anstatt der Mutter; sie soll die Schande der Mutter fortnehmen; sie soll genugthun dem Vater anstatt der Mutter. Denn siehe; wenn der Mann fiel durch das Weib, er wird nun nicht aufgerichtet außer durch ein Weib. Was sagtest du, o Adam? Das Weib, das Du mir gegeben, gab mir und ich aß. Das sind Worte der Bosheit, womit du die Schuld vielmehr vergrößerst als tilgst. Die Weisheit aber hat gesiegt über die Bosheit, da sie den Anlaß zu verzeihen, welchen Gott durch seine Frage in dir suchte aber nicht fand, im unverwüsthlichen Schatze ihrer Güte fand. Ein Weib tritt an die Stelle des Weibes; eine kluge an die Stelle der thörichten; eine demüthige an die Stelle der hochmüthigen. Sie bietet dir anstatt der Frucht des Todes die des Lebens und anstatt der giftigen Frucht der Bitterkeit bereitet sie die Süßigkeit der ewigen Frucht. Entschuldige also nicht mehr verruchterweise, sondern anstatt dessen sage Dank und spreche: Herr, das Weib, das Du mir gegeben, gab mir von der Frucht des Lebens und ich aß und süß ward es in meinem Munde über die Süßigkeit von Honigseim, denn Du hast mich belebt. Siehe; deshalb ward der Engel gesandt zu Maria. O einzig verehrens-würdige Jungfrau; o über alle bewundernswürdige; Du machst gut, was die Eltern verbarben; Du spendest Leben ihren Nachkommen. Welch anderes Weib hat Gott gemeint, als Er sprach: Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe? Und zweifelst du noch, ob da von Maria die Rede ist, so lies weiter: Sie wird dir den Kopf zertreten. Nur Maria kann dieser Sieg vorbehalten sein. Sie hat ohne Zweifel den giftigen Kopf der Schlange zertreten, die da jede Anfechtung des Feindes, sei es rücksichtlich des Fleisches sei es rücksichtlich des Hochmutes im Geiste, zu nichte machte. Sie meint Salomo, wenn er sagt: Das starke Weib wer wird es finden. Denn der weise Mann kannte ganz wohl die Schwäche dieses Geschlechtes, den gebrechlichen Körper, den nachgiebigen Geist. Weil er aber gelesen hatte, was Gott versprochen; und weil so der Ordnung der gött-

lichen Weisheit es zulang, daß, wer durch ein Weib gesiegt hatte, durch ein Weib überwunden würde; deshalb ruft er staunend aus: Ein starkes Weib wer wird es finden? Als ob er sagen wollte: Wenn also in dieser Weise abhängt unser aller Heil und die Wiederherstellung der Unschuld und der Sieg über den Feind; so muß ein starkes Weib dafür von der Vorsehung bestimmt sein, die da passend sei für so gewaltiges Werk.“

Schließen wir mit den Worten des Damascenus (2. de dormit. B. M. V.): „Heute findet die heilige und lebendige Arche des lebendigen Gottes, die da in ihrem Busen den Schöpfer empfangen hat, ihre Ruhe im Tempel des Herrn, der ohne Hände auferbaut worden. David, ihr Stammvater, frohlockt und mit ihm lobsingen die Engel, preisen die Erzengel, die Kräfte verherrlichen, die Fürstentümer jubeln, die Gewalten freuen sich, die Herrschaften ergötzen sich, die Throne feiern Feste, es loben die Cherubim und die Herrlichkeit der heiligsten Jungfrau verkünden die Seraphim. Heute nimmt die Erde des neuen Adam auf das lebendige Paradies, in welchem gelöst ist die Verdammnis des Fluches, in welchem gepflanzt ist der Lebensbaum, in welchem bedeckt ist unsere Nothheit. Heute ist die unbefleckte Jungfrau, welche niemals durch irdische Neigungen unrein geworden, sondern stets mit himmlischen Gedanken vervollkommenet wurde, nicht zur Erde zurückgekehrt; sondern da sie der lebendige Himmel war, in die himmlischen Tabernakel aufgenommen worden. Denn wie sollte jene, aus der allen das wahre Leben entsprömte, den Tod schmecken? Dem Gesetze zwar, das der von ihr geboren worden gegeben, war sie unterworfen; und als Tochter des alten Adam unterlag sie dem alten über ihn ergangenen Aussprüche. Als Mutter des lebendigen Gottes aber blieb sie nicht dem Tode unterworfen, sondern ward, wie dies sich geziemte, zu Ihm aufgenommen . . . Wie sollte die Verwerfung Platz greifen in ihr, welche das Leben in sich aufgenommen hat! Nein; ihr ist der gerade, leichte, ganz ebene Weg zum Himmel bereitet worden. Denn wenn: Wo auch immer ich bin, da auch mein Diener sein wird, so sagte ja Christus, die Wahrheit und das Leben, wie soll da nicht in weit höherem Grade die Mutter mit Ihm sein!“

Zu Ihm kehrt Maria zurück, zu Christo nämlich, ihrem Gotte und ihrem Sohne. Zu Ihm führt sie uns, wenn wir ihr folgen. Denn von Ihm hat sie alle Gnaden, die sie erhalten. Und so viele Gnaden hat sie erhalten, daß sie uns alle damit kraft ihrer mächtigen Fürbitte bereichern kann. Wenden wir uns deshalb in aller Noth und Versuchung, in aller Pein und Trübsal an sie, die gebenedeite Gottesmutter und Jungfrau, die im Verlaufe der Zeiten von so vielen, von den heiligsten Seelen, von den höchsten Geistern gepriesen worden; weil in ihr im höchsten Grade Gottes machtvolle Güte erschien. Sie selber gab immer Gott die Ehre, erfüllte stets den göttlichen Willen, indem sie sprach: „Gebenedeit sei Gott in Ewigkeit: es geschehe, es geschehe.“ Unser Heil ist sicher, wenn wir ihren Fußstapfen folgen und überall, bei Freud und Leid, bei Kummer und Trost, Gott preisen und seinen heiligen Willen ehren mit dem Psalmisten:

Benedictus Deus in aeternum: fiat, fiat.

„Gepriesen sei Gott in Ewigkeit: sein Wille geschehe, er geschehe.“

Vendet am Tage des heiligen Augustin; in der Octav Mariä Himmelfahrt, 1887.

Psalm 88.

Des Herrn Erbarmungen will ich besingen  
 Von Ewigkeit und bis in Ewigkeit;  
 Mit meinem Munde Deine Wahrheit künden,  
 Die von Geschlecht sich fortpflanzt zu Geschlecht.  
 Du nämlich sprachst: In Ewigkeit im Himmel  
 Soll aufbauen sich Barmherzigkeit.  
 Im Himmel auch wird vorbereitet werden  
 Die Wahrheit, die in Dir hat ihren Quell.  
 Ich schloß den Bund mit meinen auserwählten,  
 Geschworen hab' ich David meinem Knecht:  
 Bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten  
 Will Deines Samens eingedenken Ich;  
 Und einen Sitz will ich für Dich errichten,  
 Daß währet von Geschlecht er zu Geschlecht.  
 Die Himmel sollen preisen, Herr, Dein Wunder  
 Die heil'ge Kirche, Deiner Wahrheit Hort.  
 Wer in den Wolken wird der Gottheit gleichen,  
 Wer von den Kindern Gottes sein wie Gott!  
 Er ist der Herr, glorreich im Rat der heil'gen,  
 Inmitten aller schrecklich, übergroß.  
 O Gott, der Kräfte Herr, wer ist Dir ähnlich?  
 Macht, Deine Wahrheit, Herr, geht von Dir aus.  
 Von Dir beherrscht erscheint die Macht des Meeres,  
 Der Bogen wilder Flut bist Du Geseß.  
 Am Boden liegt der stolze wie verwundet,  
 Im Arme Deiner Kraft entflieht der Feind.  
 Dein sind die Himmel, Dein die ganze Erde,  
 Das Fundament für sie hast Du gelegt;  
 Von Dir strömt aus der Schöpfung reiche Fülle,  
 Der Norden und das Meer von Deiner Hand.  
 In Deinem Namen jubeln Thabor, Hermon.  
 Dein starker Arm ist angefüllt mit Macht.  
 Stark sei die Hand, erhaben Deine Rechte.  
 Gerechtigkeit und Recht geht vor Dir her.  
 Barmherzigkeit erglöh't vor Deinem Antlitz.  
 Die Wahrheit leuchtet, zeigt den Weg zu Dir.  
 Herr! Dieses Volk ich nenn' es wahrhaft selig,  
 Das vor Dir, meinem Gott, zu jubeln weiß.  
 Sie werden wandeln, Herr, in Deinem Lichte,  
 In Deinem Namen froh den ganzen Tag;  
 Ausströmen wird von ihrem Herzen Jubel,  
 Erhöht hast Du sie in Gerechtigkeit.  
 Denn Du bist, Herr, das Strahlen ihrer Tugend;  
 Dein Wohlgefallen bildet unsere Nacht;  
 Denn Gottes Ruhm ist unsere Erhebung,  
 Das Licht der Heilige in Israel.  
 Da sprachst Du den heil'gen im Gesichte  
 Und Deinen auserwählten sagtest Du:  
 Gewollt hab' ich den mächtigen als Beistand,  
 Den ich erwählte frei aus meinem Volk.  
 Als meinen Knecht hab' ich gefunden David,  
 Mit meinem heil'gen Öle salbt' ich ihn.  
 Und meine Hand wird zweifellos ihm helfen:  
 Es wird ihn stärken überall mein Arm.  
 Nichts wird der Feind in ihm vom Seinen finden,  
 Der Bosheit Sohn ihm nicht verderblich sein.  
 Hinströmen will ich vor ihm seine Feinde:  
 Und die ihn hassen, sollen vor ihm flieh'n.

Barmherzigkeit ist mit ihm, meine Wahrheit,  
In meinem Namen wird hoch seine Macht.  
Und seine Hand will ich im Meere bergen  
Und seine Rechte in der Ströme Flut.  
Er selber ruft mich an: Mein Vater bist Du:  
Mein Gott und Herr, der Träger meines Heils,  
Als Erstgeborenen will ich Ihn zeigen,  
Hoch über alle Erdenkönige,  
Treu bleibt mein Bund mit Ihm, ich will bewahren  
Meine Barmherzigkeit Ihm ewiglich.  
Und herrschen soll sein Same ohne Ende,  
Sein Thron soll strahlen wie des Himmels Glanz.  
Wenn aber seine Söhne mich verlassen  
Und wandeln nicht nach dem, was ich bestimmt;  
Wenn frevelnd sie entweihen meine Rechte,  
Nicht halten wollen das, was ich gebot,  
So sei die Rute ihrer Bosheit Strafe,  
Es seien Schläge Sühne ihrer Schuld.  
Erbarmen aber sei Ihm vorbehalten  
Und meine Wahrheit sei nicht schädlich Ihm.  
Nie werd' ich meinen Bund mit Ihm besetzen,  
Was ich gesprochen, das bleibt immer wahr.  
In meinem Heiligthum hab' ich geschworen,  
Werd' ich denn lügen David, meinem Knecht?  
Sein Same wird in Ewigkeit fortbauern,  
Fest wie die Sonne steht vor mir sein Thron.  
Und wie der Mond für immer ist vollendet;  
Der dies bezeugt im Himmel, Er bleibt treu.  
Du aber hast entferset und verachtet  
Und aufgeschoben Deinen Christus uns;  
Zerstört hast Du den Bund mit Deinem Knechte;  
Sein Heiligthum auf Erden sieht entweißt.  
Zerrissen hast Du alle seine Zäune,  
Umgeben hast Du ihn ringsum mit Furcht.  
Geplündert haben sie ihn auf dem Wege  
Und seinen Nachbarn wurde er zum Spott.  
Erhöht hast Du die Rechte seiner Feinde,  
Die ihn bedrücken, die hast Du erfreut,  
Entfernt hast Du den Beistand seines Schwertes,  
Nicht standest Du zur Seite ihm beim Kampf;  
Zerrüttet stehet er und fern von Reinheit,  
Zerschlagen auf dem Boden liegt sein Thron.  
Gefürzt hast Du die Tage seines Lebens,  
Gegossen in sein Inneres bittr'ge Scham.  
Bis wann, o Herr, wirst Du vom Zweck absehen?  
Bis wann wird brennen feuergleich Dein Jorn?  
Gedenke doch, was ist mein elend Wesen;  
Ging zwecklos von Dir aus der Menschen Stamm  
Wer ist der Mensch, der lebt und sieht den Tod nicht?  
Wer reißt die Seele aus dem Höllenschlund?  
Wo ist, Herr, Dein Erbarmen, jenes alte,  
Wonach in Wahrheit Du dem David schwurst?  
Gedenke, Herr, der Schande Deiner Knechte,  
(In meinem Busen liegt's) der Völkerzahl!  
Es ward beschimpft, o Herr, durch Deine Feinde,  
Beschimpft ward Deines Christus Aenderung.  
In Ewigkeit sei, Herr, von uns gepriesen;  
Was Du willst, das geschehe, es gescheh'.

# Inhalt des achten Bandes.

## Supplementarische Abhandlung

zum zweiten Theile der Summa.

	Seite
<b>Die unbefleckte Empfängniß der allerheiligsten Jung- frau und Gottesmutter Maria</b> . . . . .	5
<u>Psalm 88</u> . . . . .	<u>7</u>
<u>Nr. 1. Die genaue Umschreibung der hier zu erörternden Frage und die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten</u> . . . . .	<u>58</u>

### Erste Unterabtheilung.

<b>Die Natur der Erbsünde und die unbefleckte Empfängniß</b>	68
<b>Erstes Kapitel. Die Natursünde</b> . . . . .	68
<b>§. 1. Die Natur im allgemeinen</b> . . . . .	68
Nr. 2. Die modernen Auffassungen der Natur . . . . .	68
Nr. 3. Die Natur im Einzelbilde . . . . .	73
Nr. 4. Die Gesamtnatur und deren Träger, der Stoff . . . . .	77
Nr. 5. Widerlegung der gegentheiligen Ansichten . . . . .	82
Nr. 6. Zusammenfassung . . . . .	88
<b>§. 2. Die Natur im Menschen</b> . . . . .	89
Nr. 7. Die Unmöglichkeit für die moderne Wissenschaft, die im All wirken- den Kräfte zu erklären . . . . .	90
Nr. 8. Der Wesenscharakter der Kräfte in den Naturen der einzelnen Dinge . . . . .	93
Nr. 9. Die Harmonie der Kräfte im All . . . . .	96
Nr. 10. Der persönliche Charakter im Menschen und der Zweck der mensch- lichen Natur . . . . .	101
Nr. 11. Zusammenfassung in kurzen Sätzen aus Thomas . . . . .	106
<b>§. 3. Über die Sünde im allgemeinen</b> . . . . .	109
Nr. 12. Die verschiedenen Ansichten vom moralischen oder sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen . . . . .	110
Nr. 13. Der moralische Charakter des freien Aktes besteht nicht dem Wesen nach darin, daß dieser Akt als solcher frei ist; es wird die Freiheit auf Seiten des bestimmbaren Vermögens vielmehr vom moralischen Charakter als Vorerforderniß vorausgesetzt . . . . .	113
Nr. 14. Daß „Moralische“ in einem Akte ist keine bloße Benennung, welche von etwas Außerlichem hergenommen wird, sondern ist dem Akte innerlich innewohnend . . . . .	115

	<b>Seite</b>
Nr. 15. Die Einwände und deren Zurückweisung . . . . .	117
Nr. 16. Allgemeiner Gesichtspunkte der Widerlegung . . . . .	121
Nr. 17. Die Principien des moralischen Charakters der menschlichen Thätigkeiten . . . . .	126
Nr. 18. Die Auffassung des Momentes der Schuld in der Sünde . . . . .	133
Nr. 19. Die Zuwendung und Abwendung als die beiden Elemente des Wesens der Sünde . . . . .	140
Nr. 20. Der thaisächliche Sündenact . . . . .	149
Nr. 21. Schrift- und Vätertexte . . . . .	154
Nr. 22. Die Wirkungen der Sünde . . . . .	156
<b>S. 4. Die Sünde der Natur . . . . .</b>	<b>159</b>
Nr. 23. Der Text des Konzils von Trient . . . . .	160
Nr. 24. Schrifttexte . . . . .	161
Nr. 25. Päpstliche und Konziliendekrete . . . . .	163
Nr. 26. Gedankenang in der spekulativen Begründung . . . . .	165
Nr. 27. Tiefere Begründung des „freiwilligen“ in der Erbsünde . . . . .	170
Nr. 28. Irrtümer und verschiedenartige Einwürfe . . . . .	178
Nr. 29. Einwürfe gegen den Charakter des freiwilligen in der Erbsünde . . . . .	183
Nr. 30. Die Wirkungen der Erbsünde und die Ansprüche der kirchlichen Autorität . . . . .	191
<b>Zweites Kapitel. Die reine Natur . . . . .</b>	<b>196</b>
Nr. 31. Allgemeine Gesichtspunkte . . . . .	196
<b>S. 1. Der Standpunkt der Frage . . . . .</b>	<b>204</b>
Nr. 32. Die erste Ansicht . . . . .	204
Nr. 33. Die zweite Ansicht . . . . .	210
Nr. 34. Die hier zu verteidigende Ansicht . . . . .	213
<b>S. 2. Das Verhältnis des letzten Endzweckes der Menschennatur zu dieser Natur . . . . .</b>	<b>218</b>
Nr. 35. Einleitende Stelle aus Thomas . . . . .	218
Nr. 36. Weitere Begründung aus der Vernunft . . . . .	222
Nr. 37. Bestätigung des auseinandergehenden Verhältnisses zwischen dem letzten Endzweck und der vernünftigen Kreatur aus Thomas . . . . .	228
Nr. 38. Abschließender Text aus Thomas . . . . .	232
Nr. 39. Die Freiheit in der reinen Natur . . . . .	234
Nr. 40. Der Kampf, die Schwierigkeiten, die Unwissenheit zc. in der „reinen Natur“ . . . . .	241
Nr. 41. Die kirchlichen Lehraussprüche . . . . .	244
Nr. 42. Zusammenfassung und praktische Anwendung . . . . .	252
<b>Drittes Kapitel. Die Ungerechtigkeit . . . . .</b>	<b>260</b>
Nr. 43. Vorbemerkung . . . . .	260
<b>S. 1. Das Wesen der Ungerechtigkeit . . . . .</b>	<b>262</b>
Nr. 44. Die wirkende Ursache, nämlich die heiligmachende Gnade . . . . .	262
Nr. 45. Das formal bestimmende Moment in der Ungerechtigkeit . . . . .	267
Nr. 46. Das materiale oder bestimmbare Princip im Wesen der Ungerechtigkeit . . . . .	274
Nr. 47. Die Zweckursache der Ungerechtigkeit . . . . .	278
<b>S. 2. Die Folgen der Ungerechtigkeit für die einzelnen Kräfte . . . . .</b>	<b>283</b>
Nr. 48. Die Folgen der Ungerechtigkeit in der Vernunft . . . . .	284
Nr. 49. Die Folgen der Ungerechtigkeit im Willen und in den übrigen Kräften . . . . .	288
Nr. 50. Die Freiheit von der lässlichen Sünde im Urzustande . . . . .	290
Nr. 51. Die Unsterblichkeit im Urzustande und der Lebensbaum . . . . .	295
Nr. 52. Stellen aus Thomas, den Vätern und der heiligen Schrift . . . . .	300
<b>Viertes Kapitel. Die Erbsünde und die Natur der unbesteckten Empfängnis . . . . .</b>	<b>308</b>
Nr. 53. Einleitende Vorbemerkung über den Titel „seligste Jungfrau“ . . . . .	308
<b>S. 1. Die Erbsünde als Zustand . . . . .</b>	<b>314</b>
Nr. 54. Der Nachweis, daß die Erbsünde ein Zustand sei . . . . .	315
Nr. 55. Das Princip der Erbsünde . . . . .	322
Nr. 56. Der Sitz oder das Subjekt der Erbsünde . . . . .	336
Nr. 57. Die Art und Weise der Fortpflanzung . . . . .	340

	Seite
Nr. 58. Der Gnadenact der unbesleckten Empfängnis . . . . .	343
Nr. 59. Lösung von Einwänden und Schwierigkeiten . . . . .	349
Nr. 60. Die Früchte der unbesleckten Empfängnis in Maria . . . . .	363
<b>§. 2. Die Sünde im Paradiese . . . . .</b>	<b>370</b>
Nr. 61. Die Sünde des Hochmutes hat die Voreitem aus dem Paradiese getrieben . . . . .	370
Nr. 62. Das andere Sündhafte in der ersten Sünde . . . . .	374
Nr. 63. Die persönlichen Strafen der ersten Menschen und die unbesleckte Empfängnis . . . . .	375
Nr. 64. Die weiteren Früchte der unbesleckten Empfängnis . . . . .	380
<b>§. 3. Der Stand der gefallenen Natur . . . . .</b>	<b>387</b>
Nr. 65. Das Los der unmündigen Kinder, die sterben . . . . .	387
Nr. 66. Die unmündigen Kinder haben einzig und allein den Verlust der selbigen Anschauung, die poena damni . . . . .	390
Nr. 67. Widerlegung der anderen Ansichten . . . . .	395
Nr. 68. Die Wunden der gefallenen Natur . . . . .	403
Nr. 69. Widerlegung der Einwürfe . . . . .	409
Nr. 70. Die Natur der unbesleckten Empfängnis mit Rücksicht auf den Erbsler . . . . .	411

## Zweite Unterabteilung.

### Die unbesleckte Empfängnis und die aus sich wirksame Gnade . . . . . 422

Nr. 71. Vorbemerkung . . . . . 422

**Erstes Kapitel. Der Pelagianische Irrtum nach den Vätern und seinen Ver-  
theidigern . . . . . 426**

**§. 1. Die sechs Grade in der Gnade bei Pelagius . . . . . 426**

Nr. 72. Die von Gott verliehene Natur des freien Willens selber ist die  
Gnade . . . . . 426

Nr. 73. Zweite Stufe der Gnade: der Nachlass der Sünden . . . . . 433

Nr. 74. Dritte Stufe der Gnade: das Gesetz und das Beispiel Christi . . . . . 442

Nr. 75. Der vierte Grad der Gnade: die Erleuchtung der Vernunft . . . . . 445

Nr. 76. Die fünfte Stufe der Gnade bei Pelagius: die Kraft im Willen . . . . . 448

Nr. 77. Die sechste Stufe der Gnade bei Pelagius: das ewige Leben und  
die himmlische Herrlichkeit . . . . . 463

**§. 2. Der Semipelagianismus . . . . . 466**

Nr. 78. Zusammenfassung des Semipelagianismus . . . . . 467

Nr. 79. Die einzelnen Zweige des Semipelagianismus . . . . . 474

**Zweites Kapitel. Das innere Wesen der Gnade . . . . . 479**

**§. 1. Einleitende Darlegung des Verhältnisses der unbesleckten Empfängnis  
zur Wirksamkeit der Gnade . . . . . 479**

Nr. 80. Die Wutter Gottes Princip der Gnade . . . . . 479

**§. 2. Das Wesen der heiligmachenden Gnade . . . . . 490**

Nr. 81. Die verschiedenen Ansichten . . . . . 490

Nr. 82. Die hier vertretene Ansicht über das Wesen der Gnade . . . . . 491

Nr. 83. Systematisierung des Gelegten . . . . . 498

Nr. 84. Zusammenfassung . . . . . 502

Nr. 85. Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten . . . . . 506

Nr. 86. Das Verhältnis der heiligmachenden Gnade zu der heiligen Liebe  
und den übrigen Tugenden. Sonstige Folgerungen . . . . . 510

Nr. 87. Gnade und Liebe in Marias unbesleckter Empfängnis . . . . . 514

**§. 3. Die Aufgabe der Gnade gegenüber der Natur . . . . . 520**

Nr. 88. Allgemeine Gesichtspunkte . . . . . 520

Nr. 89. Die entgegenstehenden Ansichten . . . . . 526

Nr. 90. Eingehendere Darlegung der hier vertretenen Ansicht . . . . . 529

Nr. 91. Antwort auf die Einwände . . . . . 535

	<b>Seite</b>
<b>Drittes Kapitel. Die aktuelle Gnade oder ihr Thatsächlichsein . . . . .</b>	<b>540</b>
§. 1. Die Fruchtbarkeit der heiligmachenden Gnade in Maria . . . . .	541
Nr. 92 . . . . .	541
§. 2. Die Notwendigkeit der aktuellen Gnade . . . . .	547
Nr. 93. Stelle aus Augustin . . . . .	547
Nr. 94. Die Notwendigkeit der aus sich heraus einwirkenden und bewegenden Gnade im Stande der Unschuld . . . . .	550
Nr. 95. Die Erklärung des Textes bei Augustin (corr. et grat. c. 11.) . . . . .	554
Nr. 96. Die Worterklärung der genannten Stelle und hinzutretende Vaterstellen . . . . .	559
§. 3. Die wirksame Gnade und die Sünde. Zusammenfassung . . . . .	565
Nr. 97. Die wirksame Gnade zeigt die Sünde, bewirkt sie nicht . . . . .	565
Nr. 98. Die Folgen der Lehre über die Wirksamkeit der Gnade . . . . .	572

**Dritte Unterabteilung.**

**Die unbefleckte Empfängnis und die Erlösung . . . . . 577**

Nr. 99. Vorbemerkung . . . . .	577
--------------------------------	-----

**Erstes Kapitel. Die Erlösungsgnade und die menschliche Natur . . . . . 580**

§. 1. Das Wesen der heiligen Menschwerdung . . . . .	580
Nr. 100. Was unter der persönlichen Einigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur zu verstehen sei . . . . .	581
Nr. 101. Die Ursachen der Einigung in der Person . . . . .	588
Nr. 102. Die Notwendigkeit der Erlösung von seiten des göttlichen Rathschlusses . . . . .	593
Nr. 103. Die Notwendigkeit des Erlösers von seiten der geschaffenen Ursachen . . . . .	593
Nr. 104. Die Vorzüge der Muttergotteswürde . . . . .	602
§. 2. Die Vorherbestimmung und die Gnade Christi . . . . .	607
Nr. 105. Die Vorherbestimmung Christi . . . . .	607
Nr. 106. Die Gnade Christi . . . . .	612
Nr. 107. Die Allgemeinheit der Erlösung und der Gnade Christi . . . . .	616

**Zweites Kapitel. Die Sacramentengnade . . . . . 621**

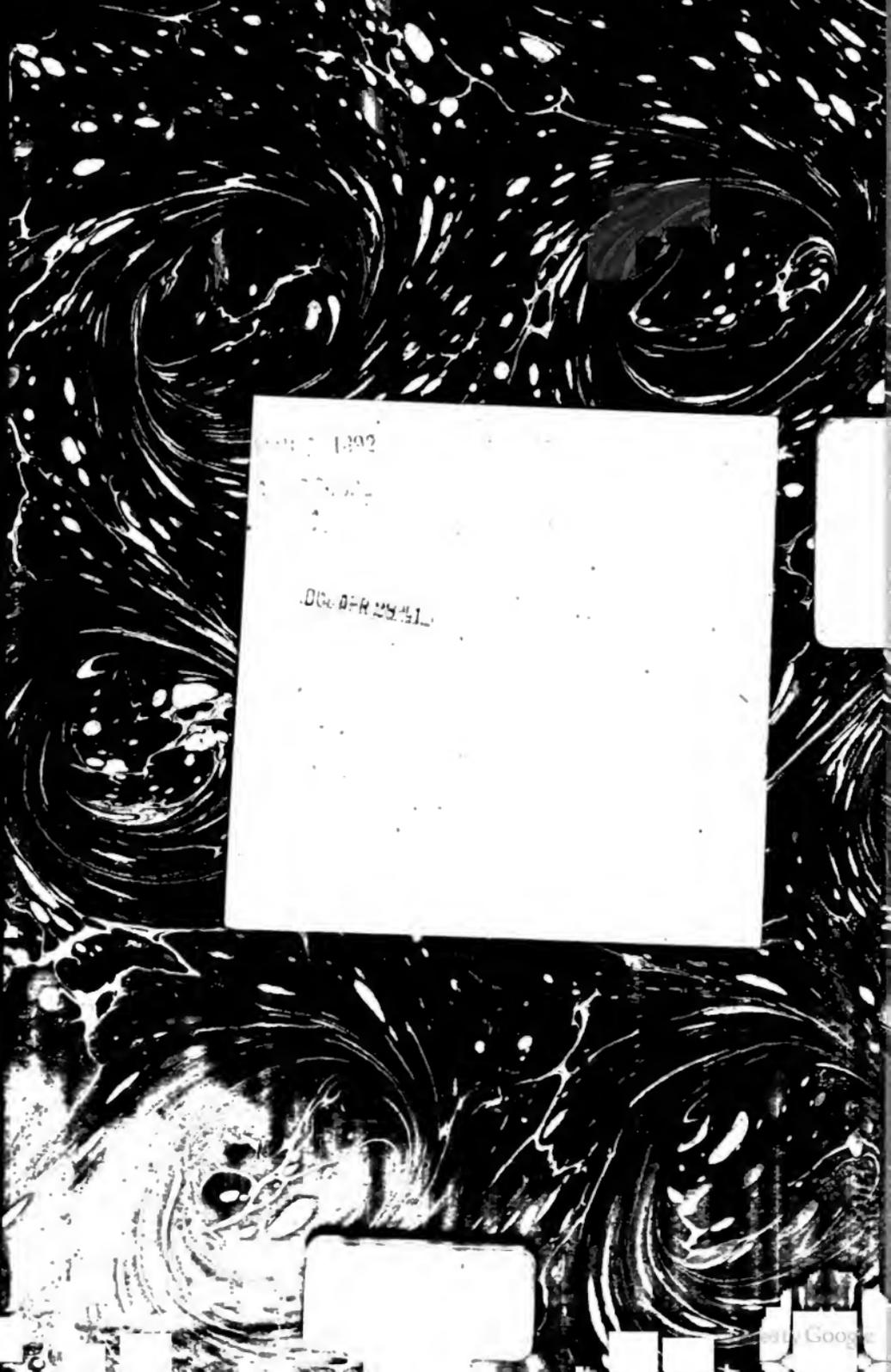
§. 1. Marias unbefleckte Empfängnis das Modell der sacramentalen Gnade . . . . .	621
Nr. 108 . . . . .	621
§. 2. Die Sacramente im allgemeinen. Die Sacramente und der Lebensbaum im Paradiese . . . . .	627
Nr. 109. Allgemeine leitende Gesichtspunkte . . . . .	627
Nr. 110. Die Natur der Sacramente . . . . .	634
Nr. 111. Die Wirkung der Sacramente . . . . .	638
Nr. 112. Die Art und Weise der Wirkung der Sacramente. Sie ist nicht nur eine „moralische“, sondern eine „physische“ d. h. in die Natur selber der sacramentalen Materie gelegt . . . . .	642
Nr. 113. Maria die Vollenbung der sacramentalen Welt kraft ihrer unbefleckten Empfängnis . . . . .	646
§. 3. Die heilige Taufe als Heilmittel gegen die Erbsünde . . . . .	653
Nr. 114. Die positive Lehre . . . . .	654
Nr. 115. Tiefere Eingehen auf die Scheidung zwischen der Begierlichkeit (concupiscentia) und der positiven Schuld (reatus) . . . . .	658
Nr. 116. Schluß des Psalmes 68 . . . . .	668

## Die Unbefleckte, Königin aller Engelhöre.

	Seite
<b>Maria, Leuchte der christlichen Tugendlehre</b>	675
(Erklärung der „himmlischen Hierarchie“ des heiligen Dionysius.)	
Nr. 117. Vorbemerkung . . . . .	675
<b>Erstes Kapitel. Durch die sichtbaren Dinge hindurch erhebt sich der Mensch zum Unsichtbaren . . . . .</b>	<b>679</b>
Nr. 118. Der Wortlaut des Textes . . . . .	679
Nr. 119. Erklärung des Textes a . . . . .	681
Nr. 120. Erklärung des zweiten Absatzes im Texte b . . . . .	685
Nr. 121. Erklärung des dritten Absatzes c . . . . .	691
Nr. 122. Anwendung auf die allgemeinen Tugendprinzipien . . . . .	695
Nr. 123. Der Glaube und der letzte Endzweck . . . . .	699
Nr. 124. Die unbefleckte Empfängnis und die Grundlage für das menschliche Wirken . . . . .	703
<b>Zweites Kapitel. Die sichtbaren Zeichen des Göttlichen . . . . .</b>	<b>707</b>
Nr. 125. Text des heiligen Dionysius . . . . .	707
Nr. 126. Die unbefleckte Empfängnis Licht der Tugendlehre . . . . .	713
Nr. 127. Erklärung des Textes im allgemeinen . . . . .	715
Nr. 128. Erklärung des Textes im einzelnen . . . . .	721
Nr. 129. Anwendung auf die christliche Tugendlehre. Probabilismus . . . . .	726
Nr. 130. Der Umfang des Glaubens . . . . .	729
Nr. 131. Anwendung des Gesagten auf die unbefleckte Empfängnis . . . . .	735
<b>Drittes Kapitel. Der Begriff und das Wesen einer Hierarchie . . . . .</b>	<b>743</b>
Nr. 132. Text des heiligen Dionysius . . . . .	743
Nr. 133. Vorbemerkung und allgemeine Gesichtspunkte . . . . .	746
Nr. 134. Die stofflichen Dinge in Wesen und Wirklichkeit . . . . .	747
Nr. 135. Die Vernunftwesen in ihrer inneren Wesenheit und Wirklichkeit . . . . .	751
Nr. 136. Das Verhältnis von Wesen und Wirklichkeit mit Rücksicht auf die Gnade . . . . .	754
Nr. 137. Worterklärung des Textes . . . . .	755
Nr. 138. Anwendung auf die Tugendlehre . . . . .	761
Nr. 139. Maria kraft der unbefleckten Empfängnis Beispiel für die befruchtende Kraft des Glaubens . . . . .	764
<b>Viertes Kapitel. Die Bedeutung des Namens „Engel“ . . . . .</b>	<b>767</b>
Nr. 140. Text des heiligen Dionysius . . . . .	767
Nr. 141. Texterklärung . . . . .	769
Nr. 142. Fortleitung . . . . .	776
Nr. 143. Anwendung auf die Moral. Die Tugend der Hoffnung . . . . .	778
Nr. 144. Maria unsere Hoffnung . . . . .	782
<b>Fünftes Kapitel. Der Name Engel kommt allen zu . . . . .</b>	<b>786</b>
Nr. 145. Text . . . . .	786
Nr. 146. Texterklärung . . . . .	787
Nr. 147. Anwendung auf die Moral. Die heilige Liebe . . . . .	789
Nr. 148. Anwendung auf die Liebe Marias, die kraft der unbefleckten Empfängnis in ihr ist . . . . .	794
<b>Sechstes Kapitel. Allgemeine Unterscheidung zwischen den Engeln . . . . .</b>	<b>797</b>
Nr. 149. Text . . . . .	797
Nr. 150. Texterklärung . . . . .	798

	<b>Seite</b>
Nr. 151. Anwendung auf die christliche Tugendlehre. Übergang von den göttlichen Tugenden zu den anderen . . . . .	800
Nr. 152. Anwendung auf Maria. Die unbefleckte Empfängnis das Licht für den Beginn des Tugendlebens in Maria . . . . .	804
<b>Siebentes Kapitel. Die Cherubim, Seraphim und Throne . . . . .</b>	<b>806</b>
Nr. 153. Text . . . . .	806
Nr. 154. Texterklärung. Die Bedeutung der Namen im allgemeinen . . . . .	810
Nr. 155. Die Bedeutung des Namens „Seraphim“ . . . . .	816
Nr. 156. Die Bedeutung des Namens „Cherubim“ . . . . .	820
Nr. 157. Die Bedeutung des Namens „Throne“ . . . . .	823
Nr. 158. Das Wirken der ersten Hierarchie . . . . .	826
Nr. 159. Die besondere Wirkung der ersten Hierarchie . . . . .	830
Nr. 160. Maria, Königin der ersten Engelhierarchie . . . . .	834
Nr. 161. Fortsetzung der Texterklärung . . . . .	837
Nr. 162. Anwendung auf die Tugendlehre. Gelübde . . . . .	839
<b>Achtes Kapitel. Die Herrschaften, Kräfte und Gewalten . . . . .</b>	<b>843</b>
Nr. 163. Text . . . . .	843
Nr. 164. Allgemeine Gesichtspunkte . . . . .	845
Nr. 165. Texterklärung . . . . .	851
Nr. 166. Anwendung auf die Moralsünde. Maria . . . . .	856
<b>Neuntes Kapitel. Die Fürstentümer, Erzengel und Engel . . . . .</b>	<b>862</b>
Nr. 167. Text . . . . .	862
Nr. 168. Allgemeine Gesichtspunkte . . . . .	865
Nr. 169. Texterklärung . . . . .	867
Nr. 170. Anwendung auf die Tugendlehre. Die Gnade Gottes . . . . .	871
<b>Zehntes Kapitel. Zusammenfassung . . . . .</b>	<b>880</b>
Nr. 171. Text . . . . .	880
Nr. 172. Maria, die unbefleckte Königin im Reiche der Gnade . . . . .	881
<b>Elfte Kapitel. Alle heiligen Engel werden manchmal Kräfte genannt . . . . .</b>	<b>887</b>
Nr. 173. Text . . . . .	887
Nr. 174. Texterklärung . . . . .	888
Nr. 175. Die Gebote, die sich auf den Glauben richten . . . . .	891
<b>Zwölftes Kapitel. Die Priester unter den Menschen werden „Engel“ genannt . . . . .</b>	<b>896</b>
Nr. 176. Text . . . . .	896
Nr. 177. Die Königin der Kirche . . . . .	897
<b>Dreizehntes Kapitel. Erklärung von Isaia 6, 7 . . . . .</b>	<b>913</b>
Nr. 178. Text . . . . .	913
<b>Vierzehntes Kapitel. Die Zahl der Engel . . . . .</b>	<b>918</b>
Nr. 179. Text . . . . .	918
<b>Fünfzehntes Kapitel. Die sinnlich wahrnehmbaren Formen, die man den Engeln zuschreibt . . . . .</b>	<b>918</b>
Nr. 180. Text . . . . .	918
<hr/>	
<b>Schluß der zweiten supplementarischen Abhandlung.</b>	
Nr. 181. Pj. 88, B. 46 . . . . .	925
Nr. 182. Pj. 88, B. 47 u. 48 . . . . .	933
Nr. 183. Pj. 88, B. 49—51 . . . . .	941
<b>Zusammenhängender Wortlaut des Psalms 88 . . . . .</b>	<b>949</b>





1992

TELEPHONE

[Blacked out area]

[Blacked out area]

