

Unvollkommenheit und läßliche Sünde

Von Victor Cathrein S. J., Valkenburg

Besteht ein Unterschied zwischen einer Unvollkommenheit und einer läßlichen Sünde? Oder ist jede Unvollkommenheit im geistlichen Leben eine läßliche Sünde? Diese Frage, über die in der jüngsten Zeit viel gesprochen und geschrieben wurde, ist von großer praktischer Bedeutung, besonders für diejenigen, die ernstlich bemüht sind, auch die kleinsten Sünden nach Möglichkeit zu meiden. Weil aber zu ihrer Beantwortung vor allem Klarheit notwendig ist, müssen wir mit der Bestimmung einiger Begriffe beginnen.

Einige Vorbegriffe

1. Was ist die Sünde? Nach dem hl. Augustinus¹ ist die Sünde „ein Reden, Handeln oder Begehren gegen das ewige Gesetz Gottes“. Diese Begriffsbestimmung wird allgemein als richtig anerkannt. Der hl. Ambrosius nennt die Sünde „eine Uebertretung eines göttlichen Gesetzes oder einen Ungehorsam gegen die himmlischen Gebote“². Die meisten Theologen bezeichnen die Sünde als eine freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes, oder mit dem hl. Alphons als Abkehr von einer göttlichen Regel. In der Frage von der Sünde gebrauchen die Theologen die Ausdrücke *leges*, *praecepta*, *mandata* und *regulae* für gleichbedeutend, sie verstehen darunter jede im Gewissen verpflichtende Richtschnur des Handelns und da diese ihre bindende Kraft vom ewigen Gesetze herleitet, ist jede Sünde eine Uebertretung des ewigen Gesetzes.

Diese Begriffsbestimmung gilt auch von der läßlichen Sünde. Allerdings ist nur die Todsünde eine Uebertretung eines göttlichen Gebotes und eine Beleidigung Gottes im strengsten Sinne, die das Band der Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen zerreißt und diesen vom ewigen Ziele abwendet. Aber auch die läßliche Sünde ist eine Uebertretung eines göttlichen Gebotes, die Gott positiv mißfällt und von ihm gestraft wird.

Hieraus folgt notwendig: Wo keinerlei Gesetz oder Gebot vorliegt, da kann auch von einer läßlichen Sünde keine

¹ Contra Faust. I. 22 c. 27. ² Lib. de paradiso c. 8.

Rede sein. „Wo kein Gesetz ist,“ sagt der Apostel (Rom. 4, 15), „da ist auch keine Uebertretung.“ Zwar sagen viele Theologen, die läßliche Sünde sei nicht gegen das Gesetz, sondern neben dem Gesetz (non contra legem, sed praeter legem), aber sie verstehen dann, wie De Lugo bemerkt,³ unter Gesetz nicht jedes Gebot, sondern nur jenes, das unter schwerer Sünde verpflichtet.

Die Lüge ist, von besonderen Umständen abgesehen, nur eine läßliche Sünde und doch ist sie eine Uebertretung des achten Gebotes, ein geringfügiger Diebstahl verstößt gegen das siebente Gebot. Aber weil es sich um geringfügige Dinge handelt, so wird das Gesetz der Substanz nach nicht verletzt. Christus sagt: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote“ (Mat. 19, 17). Wer aber nur läßliche Sünden hat, wird in das Leben eingehen, also hat er die Gebote im wesentlichen beobachtet. Nach dem hl. Augustinus⁴ sind keine auch noch so geringen Lügen gerecht, weil sie gegen das Gesetz Gottes sind. Der hl. Bernhard bemerkt⁵, jede Sünde sei gegen das Gebot Gottes. Zu den läßlichen Sünden rechnet er: törichtes und eitles Gerede u. dgl. „Dergleichen Dinge können nie, außer gegen Gottes Gebot geschehen, denn sie sind Sünden und Gott verbietet jede Sünde.“

2. Gehört die Uebertretung eines göttlichen Gebotes zum Wesen der Sünde, so folgt, daß die Nichtbefolgung eines Rates aus sich keine Sünde ist. Was ist ein Rat? Nach dem hl. Ambrosius⁶ und dem hl. Thomas⁷ unterscheiden sich die Gebote und Räte dadurch, daß die Gebote uns die Notwendigkeit oder die Verpflichtung auferlegen, etwas zu tun oder zu lassen, während die Befolgung der Räte der Wahl dessen überlassen bleibt, dem sie gegeben werden.

Der Mensch ist, wie der hl. Thomas (a. a. O.) ausführt, in die Mitte gestellt zwischen den Gütern dieser Welt und den geistlichen Gütern der Seele, die zur ewigen Seligkeit führen. Wer gänzlich den Dingen dieser Welt anhängt, so daß er sie zu seinem Endziele macht, fällt notwendig von den geistlichen Gütern ab und diese Unordnung wird durch die Gebote beseitigt. Daß aber der Mensch den Gütern der Welt gänzlich entsage, ist zur Erreichung des ewigen Zieles nicht notwendig, weil er auch durch den Gebrauch dieser Güter sein Heil wirken kann, wenn er sie nur nicht zu seinem Endziel macht. Doch wird er leichter dieses Ziel erreichen, wenn er den Gütern der Welt gänzlich entsagt, und zu diesem Zwecke sind die evangelischen Räte der Armut, der

³ De poenitentia, disp. 16, n. 101. ⁴ Contra mendac. c. 15. ⁵ De praecept. et dispens. c. 11.

⁶ Epist. 82: Consilium invitatur voluntarios, praeceptum vero adstringit etiam invitos.

⁷ Summa theol. 1, 2, q. 108 a 4: Praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione eius ponitur cui datur.

Keuschheit und des Gehorsams aufgestellt, welche Thomas die *consilia simpliciter dicta* nennt, weil sie das ganze Gebiet der Räte umfassen und aus sich allen Menschen im allgemeinen vorgelegt und nützlich sind und nur infolge persönlicher Untauglichkeit unnütz oder schädlich werden können.

Die Beobachtung der genannten dreifachen Entsagung in einem einzelnen Falle gehört zu einem besonderen Rat oder zu einem *consilium secundum quid*. Dieser gilt nicht allgemein, sondern nur für den konkreten Fall. Thomas erläutert dies an einigen Beispielen.

Wenn jemand einem Armen ein Almosen gibt zu einer Zeit, wo er nicht dazu verpflichtet ist, befolgt er einen Rat in Bezug auf diese einzelne Tat; ebenso wenn jemand zu einer bestimmten Zeit sich der (erlaubten) sinnlichen Lust enthält, um dem Gebete obzuliegen, befolgt er für diese Zeit einen Rat; desgleichen wenn jemand bei irgend einer Sache nicht seinem eigenen Willen folgt, obwohl er es erlaubter Weise tun könnte, so befolgt er in diesem Falle einen Rat, wie wenn er etwa seinen Feinden dann Wohltaten erweist, wann er dazu nicht gehalten ist, oder eine Beleidigung verzeiht, für die er gerechtermaßen Bestrafung fordern könnte. „Und in dieser Weise können alle besonderen Räte auf jene drei allgemeinen und vollkommene Räte zurückgeführt werden.“ (A. a. O.)

3. Was ist Vollkommenheit und Unvollkommenheit? Vollkommen in absolutem Sinne ist nur Gott, weil er alles denkbare Gute in sich vereinigt. Relativ vollkommen ist ein Geschöpf, welches alles Gute besitzt, das ihm nach seiner Natur zukommen kann. Der Mensch wird nicht unvollkommen genannt, weil er nicht die Vollkommenheit der Engel besitzt, da er derselben nach seiner Natur nicht fähig ist. Betrachtet man den Menschen in sich, so kann man die wesentliche und unwesentliche oder zufällige Vollkommenheit unterscheiden. In der wesentlichen Vollkommenheit sind alle Menschen gleich. Die zufälligen Vollkommenheiten können aber sehr verschieden sein und dementsprechend auch die Unvollkommenheiten.

Man kann positive und negative Unvollkommenheiten unterscheiden. Ein Mensch kann den andern durch Schärfe des Verstandes, glückliches Gedächtnis, Festigkeit des Willens, Körperstärke usw. übertreffen. Dieser andere ist weniger vollkommen, trotzdem können wir ihn nicht positiv unvollkommen nennen. Positiv unvollkommen oder mangelhaft wird er erst dann, wenn ihm Organe und Fähigkeiten fehlen, die zur vollen Ausrüstung des normalen Menschen notwendig sind, wie wenn er stumpfsinnig, blind, lahm oder krüppelhaft ist.

Von sittlicher Vollkommenheit oder Unvollkommenheit kann nur bei den freien Handlungen die Rede sein. Auch in diesen Handlungen können wir wesentliche und unwesentliche Vollkommenheiten unterscheiden. Ein Akt der Liebe Gottes hat dann die wesentliche Vollkommenheit, wenn er alle Eigenschaften besitzt, ohne die ein Akt der Gottesliebe nach seiner Art nicht bestehen kann. Aber innerhalb der Akte der Liebe gibt es sehr viele Grade, der eine kann viel vollkommener sein als der andere, ohne daß der letztere aufhöre, ein wahrer Akt der Liebe Gottes zu sein. Der letztere ist unvollkommener als der andere, aber deshalb nicht schlecht.

4. Man muß aber zwei Arten von sittlichen Unvollkommenheiten unterscheiden. Die erste Art besteht in solchen Handlungen, die in sich und nach den Umständen nicht den Anforderungen der Vollkommenheit entsprechen oder selbst mangelhaft sind, aber aus gutem Willen hervorgehen und deshalb dem Handelnden nicht zur Sünde angerechnet werden.

Derartige Beispiele von unvollkommenen Handlungen hat Nikol. Lancicius S. J. aus der Hl. Schrift zusammengestellt⁸. Als Petrus die Vorhersagung des Leidens vernommen hatte, sprach er zu Jesus: „Das sei fern von dir, das soll dir nicht widerfahren.“ Der Herr tadelte ihn dafür scharf: „Hinweg von mir, Satan, du bist mir zum Aergernisse“ (Mt. 16, 22—23). Und doch hat Petrus nach dem hl. Thomas⁹ nicht gesündigt, weil er aus kindlicher Hingabe an den Meister dessen Leiden verhindern wollte. Sein Wille war gut, aber es lag ein Mangel an Bedachtsamkeit vor. Christus tadelte, sagt der hl. Bernard¹⁰, den Rat, aber nicht die Gesinnung, und er tadelte nur eine Unklugheit. Maldonat schreibt zu dieser Stelle: „Nicht die Schuld des Petrus, wenn überhaupt eine solche vorlag, sondern die Größe der Sache, um die es sich handelte, verdiente den Tadel.“

Zu den Worten des Petrus: „Hier ist es gut sein, hier laßt uns drei Hütten bauen“, bemerkt Papst Leo I.¹¹, sie seien der Ausdruck des Entzückens des Apostels und seines Verlangens nach den ewigen Gütern gewesen. „Der Herr gab keine Antwort auf diese Worte und deutete dadurch an, der Wunsch des Petrus sei nicht schlecht (improbum), aber unzeitig (inordinatum) gewesen, da Christus durch seinen Tod die Welt erlösen wollte.“ Der Wunsch des Petrus war also keine Sünde, er ging aus dem Verlangen nach den ewigen Gütern hervor, aber er war nicht zeitgemäß. Der hl. Ambrosius sagt¹², nicht gedankenloses Ungestüm, sondern eine voreilige Hingebung (praematura devotio) erhöhte die Frucht der Pietät.

⁸ *Opuscula spiritualia*, Antwerpiae 1650, tom. I Opusc. 3 c. 1. Man vgl. auch Gobat, *Opera moralia*, Duaci 1700, tom. I, tract. 7, n. 507.

⁹ *Summa th.* 2. 2. 9. 43 a. 2 ad 2; in 4 dist. 38 9. 2 a. 2 solut. 1 ad 2.

¹⁰ In Cant. 8, 10. ¹¹ *Sermo de Transfiguratione*. ¹² In c. 9 Lucae.

Unvollkommenheit und läßliche Sünde

Von der Weigerung des hl. Petrus, sich die Füße waschen zu lassen, bemerkt der hl. Basilius¹³, sie sei aus Ehrfurcht vor Christus hervorgegangen und sei nicht nur nicht Sünde gewesen, sondern habe nicht einmal den Schein der Sünde gehabt, und doch drohte ihm Christus wegen seiner Weigerung.

Der hl. Gregor der Große¹⁴, tadelt einige Bischöfe, weil sie bei der Weihe eines neuen Bischofs die Worte des Psalmisten gebraucht hatten: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht“, denn diese Worte dürften nur zum Lobe Gottes verwendet werden. Dann fügt er bei: Aber warum tadele ich das? Ich weiß ja, wie die Freude die Seele hinzureißen vermag. Denn eure Liebe erzeugte eure große Freude, und aus der Freude des Herzens ergoß sich der Jubel der Zunge. Wenn dem so ist, kann dieses Lob, das eure Liebe erfunden hat, nicht mehr eine Schuld genannt werden.

Nach dem hl. Augustinus¹⁵ und dem hl. Bernhard¹⁶ verhinderte die allzu natürliche Anhänglichkeit der Apostel an die Menschheit Christi die volle Ausgießung des Hl. Geistes, so lange der Herr bei ihnen war. Diese natürliche Anhänglichkeit war gewiß nicht sündhaft. Es kann also, fügt Lancicius bei, eine Unvollkommenheit geben, die ohne Schuld und Sünde ist, und die doch Gott so mißfällt, daß sie die reichlichere Ausgießung des Hl. Geistes hindert.

Von der unruhigen Aengstlichkeit der hl. Magdalena am Grabe des Herrn sagt Ludwig de Ponte¹⁷, sie setze einen gewissen Mangel an Glauben voraus, sei aber doch dem Herrn angenehm gewesen, weil sie aus ihrer feurigen Liebe entsprang. Sie war also eine Unvollkommenheit, aber keine Sünde.

Der hl. Vinzenz Ferrerius O. P. schreibt¹⁸: die siebente Vollkommenheit bestehe darin, jede Person und jedes Geschöpf zu meiden, die einem Anlaß oder Gelegenheit sein könnten nicht nur zur Sünde, sondern auch zu irgend einer Unvollkommenheit im geistlichen Leben. Er unterschied also Sünde und Unvollkommenheit.

Zu den Unvollkommenheiten dieser Art, die keine Sünde sind, kann man auch die unfreiwilligen Zerstreungen im Gebete zählen, ferner die erste Aufwallung des Unwillens, die der Vernunft vorausseilen und sich, besonders bei feurigen Charakteren, trotz gegenteiliger Bemühungen immer wieder regen u. dgl. Nach dem hl. Hieronymus hatte die hl. Paula ein so sehr empfindsames Gemüth, daß sie beim Tode ihres Kindes und ihres Mannes in Gefahr kam vor Trauer das Leben zu verlieren. Das war, bemerkt dazu der hl. Franz von Sales¹⁹ „eine Unvollkommenheit, aber keine Sünde, weil es gegen ihren Willen war“.

Allgemein und ohne Einschränkung zu behaupten, alle Unvollkommenheiten im geistlichen Leben seien Sünden, ist nach dem Gesagten ganz unzulässig. Wir glauben auch nicht, daß diejenigen, welche jede Unvollkommenheit als Sünde bezeichnen, die schon erwähnten Unvollkommenheiten im Auge haben. Sie denken vielmehr an die Unvoll-

¹³ Oratio 3 de peccato. ¹⁴ Regist. I. 6, epist. 7. ¹⁵ Tractat. 94 in Joann.

¹⁶ Sermo 3 de ascens. Domini. ¹⁷ Meditationes p. 5, med. 4, punct. 2.

¹⁸ Opusc. de vita spirituali c. 16.

¹⁹ Introduction à la vie dévote p. I c. 24.

kommenheiten der zweiten Art, von denen wir jetzt reden wollen und von denen allein wir im folgenden handeln.

5. Die zweite Art von Unvollkommenheiten besteht im allgemeinen darin, daß man ein geringeres Gut einem klar erkannten vollkommern Guten vorzieht. Dazu gehört das bewußte Unterlassen einer vollkommern, aber nicht gebotenen Handlung oder überhaupt die Nichtbefolgung einer göttlichen Anregung, die zu etwas Vollkommenerem einladet. Ich rede hier von den allgemeinen Eingebungen oder Anregungen, die mehr oder minder allen Gerechten zu teil werden. Außer diesen allgemeinen Anregungen gibt es noch besondere und außergewöhnliche Anregungen, die einzelnen Personen verliehen werden. Von diesen letzteren wird später eigens die Rede sein.

Zu dieser zweiten Art von Unvollkommenheiten kann man bei Ordensleuten manche Übertretung einer Ordensregel zählen. Wohl in den meisten Orden verpflichten die Regeln aus sich nicht einmal unter einer läßlichen Sünde. An sich ist also die Nichtbefolgung der Regel noch keine Sünde, es sei denn, sie gehe aus Verachtung der Regel hervor oder verstoße gegen die Gelübde oder ein anderes göttliches Gebot. In der Praxis sind aber diese Übertretungen häufig sündhaft. Denn um ohne Sünde gegen die Regel zu handeln, muß man einen vernünftigen, sittlich guten Beweggrund haben. Solche gute Beweggründe, gegen die Regel zu handeln, sind aber verhältnismäßig selten. Häufig setzt man sich über die Regel hinweg aus Menschenfurcht, Bequemlichkeit, Trägheit, Leichtfertigkeit oder Schwayhaftigkeit u. dgl., und dann ist die Übertretung eine läßliche Sünde²⁰.

Hat man jedoch einen rechtmäßigen Grund, die Regel in einem Falle nicht zu beobachten, wie z. B. wenn man gerade einen Liebesdienst zu erweisen oder sonst etwas Notwendiges und Unaufschiebbares zu tun hat, so ist allerdings die Übertretung der Regel ohne Schuld. In diesem Falle kann man aber von Unvollkommenheit kaum reden, weil die Übertretung der Regel dann ebenso vollkommen ist als deren Beobachtung oder vielleicht noch vollkommener. Würde ferner ein Ordensmann eine Regel aus Vergeßlichkeit oder Zerstreung nicht beobachten, auch wenn dabei eine gewisse Nachlässigkeit vorhanden war, so wäre diese Unterlassung keine Sünde. Denn da die Regel selbst nicht unter Sünde verpflichtet, kann auch diese Nachlässigkeit an sich keine Sünde sein.

Weiterhin nennt man unvollkommen jene Handlungen, die zwar in sich gut sind, aber nicht alle Vollkommenheiten haben, die ihnen der Handelnde unter den vorliegenden Umständen geben könnte. So z. B. besteht die wesentliche Vollkommenheit eines Aktes der Gottesliebe

²⁰ Vgl. Suarez, de Relig. tract. 8 l. 1 c. 3 n. 12: Quia raro continget religiosum operari ex motivo honesto, quando operatur contra regulam, sed ex aliqua otiositate vel delectatione, ideo frequenter hoc non fit sine aliqua culpa.

darin, daß man Gott mehr liebt als alles andere und bereit ist, eher alles andere zu verlieren als Gott durch eine schwere Sünde zu beleidigen. Das ist der unterste Grad, ohne welchen die Tugend der Gottesliebe nicht bestehen kann. Darüber hinaus kann aber der Akt der Gottesliebe noch manche unwesentliche Vollkommenheiten haben. Wer Gott so liebt, daß er nicht nur keine Todsünde, sondern nicht einmal die geringste, freiwillige läßliche Sünde begehen will, hat gewiß eine vollkommeneren Liebe als derjenige, der nur alle Todsünden meiden will. Die Liebe des letzteren ist also vollkommener im Vergleich zur Liebe des ersteren.

Diese Begriffe vorausgesetzt, wollen wir nun Antwort geben auf

Zwei Fragen.

I. Ist jeder Christ verpflichtet, das zu wählen, was er unter den konkreten, vorliegenden Umständen als das Vollkommenere für seine Seele klar erkennt? II. Ist der Christ verpflichtet, immer den besonderen Eingebungen des Hl. Geistes zu folgen?

I. Ist jeder Christ verpflichtet, immer das zu wählen, was er unter den konkreten vorliegenden Umständen als das Vollkommenere für seine Seele klar erkennt?

Diese Frage ist in neuerer Zeit bejahend beantwortet worden von P. Hugueny O. P.²¹, dem der Name Unvollkommenheit nur als ein euphemistischer Ausdruck für läßliche Sünde gilt, ferner von E. Ranwez²² und A. Vermeersch S. J.²³. Verneint wurde sie von A. Lehmkuhl S. J.²⁴, Garrigou-Lagrange O. P.²⁵, Franz Hürth S. J.²⁶ und A. Schellinckx M. S. C.²⁷.

1. Es handelt sich in dieser Frage nicht darum, was objektiv und in sich vollkommener sei. Christus hat die evangelischen Räte als wirksames Mittel zur Vollkommenheit allen Menschen empfohlen und

²¹ Revue du clergé français 1908, 641 ff.; ferner im Dictionnaire de théologie catholique, Artikel: Imperfection.

²² Ephemerides theolog. Lovanienses 1926, 177 ff.; 1928, 52 ff. (nach der Drucklegung unseres Aufsatzes erschienen).

²³ Theologia moral. principia I², 413 ff.; auf S. 417 heißt es: Conclusio: Sive agatur de certa inspiratione divina, quae neglegatur, sive de parte quae manifesto nobis ut certo melior apparet, idque pro nostro bono spirituali et salute aeterna, putamus deliberatam omissionem boni melioris ab aliqua culpa vacare non posse.

²⁴ Theologia moralis I¹², n. 109—110.

²⁵ La Vie spirituelle V (1925) 583 ff.; XI (1925) Supplém. [85 ff.]; XV (1926) Supplém [1 ff.]

²⁶ Gregorianum 1924, 102 ff. ²⁷ Ephemerides theolog. Lovanienses 1927, 195 ff.

das Konzil von Trient hat es als Glaubenswahrheit ausgesprochen, daß der Stand der Jungfräulichkeit an sich besser und seliger sei als der Ehestand.²⁸ Die Frage ist vielmehr diese: Wenn jemand in den konkreten Umständen, in denen er sich gerade jetzt befindet, zu wählen hat zwischen zwei oder mehreren Handlungen, von denen er eine klar als vollkommener für sich erkennt, ist er dann verpflichtet, die vollkommener Handlung zu wählen, so daß er sündigt, falls er sie unterläßt?

2. Es handelt sich in der Frage nur um Christen. Denn in der gegenwärtigen Ordnung sind wir zum übernatürlichen Ziele berufen und die notwendige Bedingung zur Erreichung dieses Zieles ist der Besitz der heiligmachenden Gnade und der damit unzertrennlich verbundenen Gottesliebe, und diese Gaben setzen den Glauben, die Grundlage und die Wurzel jeder Rechtfertigung voraus.

Wir sagen außerdem jeder Christ. Denn die Beweise, mit denen man darzutun sucht, daß man allgemein das Vollkommener für sich zu wählen verpflichtet sei, gelten, wie wir sehen werden, entweder allgemein für alle Christen oder sie gelten gar nicht.

Es ist ferner eine unter Katholiken ausgemachte Wahrheit, daß jeder Christ irgendwie nach Vollkommenheit streben soll. Der erwachsene Christ soll mit den in der Taufe empfangenen Talenten wuchern und gute Früchte hervorbringen. „Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen“ (Mt. 7, 19). Jeder Christ soll Christus nachfolgen, „Wer mein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert“ (Mt. 10, 38). Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und niemand kommt zum Vater außer durch ihn. Deshalb sagt der hl. Paulus (Röm. 8, 29): „Die er vorhergesehen hat, hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden“, und die Thessalonicher (1 Thess. 4, 1) mahnt er, so zu handeln und Gott zu gefallen, daß sie immer vollkommener werden.

3. Es gibt aber in der Nachfolge Christi viele Grade. Wie weit erstreckt sich die allgemeine Pflicht, Christus nachzufolgen und immer vollkommener zu werden? Wir antworten: so weit und nur so weit, als sich die Gebote Gottes erstrecken. Selbstverständlich reden

²⁸ Sessio 24 can. 10.

wir nicht bloß von den verbietenden, sondern auch von den gebietenden Geboten. „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote.“ Der Christ, der die Gebote Gottes hält, wird dadurch von selbst immer vollkommener. Er vermeidet alle schweren und, so viel wie möglich, auch alle läßlichen Sünden; er lebt aus dem Glauben, hofft auf Gott und seine Gnade, erweckt zuweilen Akte der Gottesliebe, betet fleißig, empfängt zur rechten Zeit die hl. Sakramente, erfüllt gewissenhaft seine Standespflichten, lebt mäßig und keusch nach seinem Stande, ist geduldig in allen Leiden, liebevoll und barmherzig gegen den Nächsten, treu, wahrhaftig usw. Es ist also unmöglich die Gebote Gottes zu halten, ohne zu wachsen in der Gnade und Liebe Gottes und an Verdiensten für das ewige Leben, und darüber hinaus gibt es keine allgemeine Pflicht zum Streben nach höherer Vollkommenheit. Es lassen sich keine Beweise dafür vorbringen.

Man beruft sich auf die Worte des Apostels (1 Thess. 4, 5), in denen er die Heiligung der Christen als Gottes Willen bezeichnet. Aber er erklärt diese Worte selbst: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, daß ihr euch enthaltet der Unzucht, daß ein jeder sein Gefäß in Heiligkeit und Ehre zu besitzen wisse, nicht in leidenschaftlicher Lust, wie auch die Heiden, die Gott nicht kennen; daß keiner übervorteile und seinen Bruder im Geschäfte nicht überliste“ usw. Sie sollen sich also heiligen, indem sie die Gebote Gottes ireu beobachten.

Christus sagt: „Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5, 48); aber diese Worte sind nur eine Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden. Er hatte die Apostel ermahnt: Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, betet für die, welche euch verleumdten, damit ihr Kinder seid eures Vaters, der im Himmel ist, der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen läßt . . . wenn ihr nur eure Brüder grüßet, was tut ihr da mehr? Tun das nicht auch die Heiden? Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, d. h. suchet durch die großmütige Nächstenliebe dem himmlischen Vater ähnlich zu werden. Das Wort sicut (wie) bedeutet nicht die Gleichheit, sondern die Aehnlichkeit, wie es auch im Gebote der Nächstenliebe heißt: Du sollst den nächsten lieben, wie dich selbst, d. h. nicht in demselben Grade, wohl aber ähnlich, nämlich mit der Liebe der Freundschaft, mit der wir uns selbst lieben²⁹.

4. Der erste, der die von uns aufgestellte Frage bejaht hat, ist, soviel ich entdecken konnte, Passerini de Sextula O. P. (1594—1677). In seinem großen und in mancher Beziehung geschätzten Werke „De hominum statibus et officiis“³⁰ stellt er die Behauptung auf, ohne fehlerhafte Unklugheit (vitiosa imprudentia) oder ohne irgendwelche

²⁹ Summa th. 2.2. q.26 a. 4.

³⁰ Wir zitieren nach der Ausgabe von Lucca 1732, tom. I. q. 184 a. 3, n. 49 ff.

Sünde dürfe man nicht das wählen, was man unter Berücksichtigung aller Umstände als das geringere Gute für sich erkenne.

Das ist derselbe Grundsatz, den die schon genannten Theologen verteidigen. Aus diesem Grundsatz folgt ganz notwendig, daß jeder Christ verpflichtet ist, alles Gute zu tun, was er jetzt und in diesem Augenblicke tun kann, denn sonst verliert er eine Vollkommenheit, zu der er gehalten ist, und diese Pflicht begleitet ihn durch das ganze Leben in allen Lagen. Wahrlich keine geringe Pflicht! Wir werden darauf zurückkommen.

Wer diesen Grundsatz annimmt, kann auch nicht mehr von besonderen und individuellen Räten reden. Denn entweder stellt ihm das Gewissen zwei oder mehrere Handlungen als ungefähr gleich vollkommen dar und dann ist für einen solchen Rat kein Platz, weil der Rat immer auf das Bessere geht oder de bono meliore ist, wie die Theologen sagen. Oder das Gewissen zeigt ihm klar, daß eine von den Handlungen vollkommener ist als die andere und dann ist er verpflichtet sie zu wählen und sie hört auf, Gegenstand eines bloßen Rates zu sein. Es kann also auch kein ratendes Gewissen mehr geben, von dem die Theologen reden³¹. Es ist deshalb nicht konsequent, wenn Vermeersch von einem ratenden Gewissen spricht³², obgleich er behauptet, man sei immer verpflichtet, das zu tun, was das Gewissen als das Vollkommenere hinstellt.

Hören wir nun die Beweise Passerinis für seine These. Der erste stützt sich auf die Wahrheit, daß das vernünftige Geschöpf unvollkommen ist und nur durch seine Tätigkeit vollkommen werden kann. Er lautet in Kürze:

Durch das Naturgesetz wird der Mensch zu seinem Ziele hingeneigt, das im guten und vollkommenen Handeln nach der Vernunft besteht und deshalb ist er nicht nur zur Tätigkeit überhaupt verpflichtet, sondern auch zur Tätigkeit, durch die er einfachhin und nach vernünftiger Schätzung (aestimabiliter) eine größere Vollkommenheit erreicht. Denn der ist nicht vollkommen, dem etwas fehlt. Vieles aber fehlt demjenigen, der das geringere Gute wählt und das unterläßt, was einfachhin als besser geschätzt wird; weil das geringere Gute, insofern es ein geringeres Gut ist, nicht gut und vollkommen ist, da ihm der Ueberschuß an Vollkommenheit und jene Fülle fehlt, die das größere Gut hat. Derjenige handelt also gegen die Neigung der Vernunft, der das

³¹ S. Thomas l. c. (s. Fußnote 7); ferner De veritate 9. 17 a. 3 ad 2; Laymann, Theol. mor. lib. 1. tract. 1, c. 1, n 3. ³² L. c. (s. Fußnote 23) 313.

Unvollkommenheit und läßliche Sünde

erkannte größere Gute in individuo unterläßt und dem geringeren nachgeht, und deshalb sündigt er entweder schwer oder läßlich, je nach der Beschaffenheit des Guten, das er unterläßt, und des Guten, das er vorzieht.

Dieser Beweis enthält eine *petitio principii*. Zu beweisen ist, daß der Mensch immer zu wählen verpflichtet sei, was er gerade jetzt als das Vollkommenere für sich erkennt. Das wird aber im Obersatz als selbstverständlich hingestellt. Das Naturgesetz, wird gesagt, neigt den Menschen zum vollkommenen Handeln, durch das er einfachhin vollkommener wird oder eine größere Vollkommenheit erreicht. Das sollte aber gerade bewiesen werden.

Wir geben zu, daß alle lebenden Wesen den angeborenen Trieb haben, die ihrer Natur entsprechende Vollkommenheit zu erreichen. Beim Menschen ist dieser Trieb identisch mit dem Streben nach vollkommenem Glück. Aber der Mensch ist ein freies Wesen. Er kann sein Glück in den verschiedensten Dingen suchen. Für den Gläubigen, der weiß, daß er das vollkommene Glück nur in Gott finden kann, ergibt sich daraus die moralische Notwendigkeit alles zu tun, was Gott von ihm als Bedingung zur Seligkeit verlangt, nämlich die Gebote Gottes zu beobachten.

Die Behauptung, das geringere Gute, insofern es ein geringeres Gut ist, sei nicht gut, geht von der unrichtigen Behauptung aus, man wähle das geringere Gute, weil oder insofern es geringer ist. Das trifft aber nicht zu. Man wählt das geringere Gute nicht, weil es ein geringeres Gut, sondern weil es ein Gut ist, das man erlaubter Weise erstreben darf. Es ist allerdings ein geringeres oder unvollkommeneres Gut, aber deshalb nicht schlecht. Das kann nur der leugnen, der schon voraussetzt, man sei immer zum Vollkommeneren verpflichtet. Man hat auch behauptet, es sei überhaupt unmöglich, daß der Wille das geringere Gut wähle. Aber diese Behauptung führt zur Leugnung der Freiheit überhaupt und wird durch die Tatsachen widerlegt. Wie oft sieht der gläubige Christ klar und deutlich ein, daß die Todsünde ein unermeßlich größeres Uebel ist als die Befriedigung einer augenblicklichen niedrigen Lust, und doch folgt er der Leidenschaft.

5. Einen zweiten Beweis für seine These entnimmt Passerini dem Beispiele Gottes. Um nicht gegen seine Güte und Weisheit zu fehlen, muß Gott das tun, was zur Erreichung des von ihm bestimmten Zieles das beste Mittel ist. „So ist auch der Mensch verpflichtet, durch Ueber-

legung zu suchen, was für ihn unter Berücksichtigung aller Umstände für das Ziel seiner ewigen Seligkeit das beste sei, und, wenn er es gefunden, es zu tun. Tut er das nicht, so ist er töricht und schlecht wie einer, der unklug abweicht von der rechten Vernunft und der Ordnung der Güte und der eigenen Vollkommenheit.“

Auch zugegeben, Gott wähle immer das vollkommenste Mittel zu dem vorgesteckten Ziele, so folgt daraus nicht, daß wir Menschen immer das wählen sollen, was vollkommener ist und mehr zur Seligkeit führt. Gott kennt den armseligen Lehm, aus dem wir gebaut sind und richtet seine Forderungen an uns nach dem Maße unserer schwachen Kräfte. Immer das Vollkommenere zu wählen ist für unsere schwachen Durchschnittskräfte und für das Durchschnittsmaß von Gnaden, die allen Gerechten zuteil werden, eine moralisch unmögliche Forderung. Von besonderen Gnadenrufen wird später die Rede sein.

6. Der dritte Beweis Passerinis für seine These lautet:

Die Wahl eines geringeren Guten vor einem größeren Guten, das jenes beträchtlich und merklich³³ übertrifft, ist eine Handlung, die sich nicht auf das rechte Endziel hinordnen läßt, weil die Handlung schlecht wird, wenn sie auch nur einen einzigen Fehler hat. Nun läßt sich aber die Wahl eines Guten, das man unter den vorliegenden Verhältnissen mit Berücksichtigung aller Umstände als das geringere Gut erkennt, zwar auf das rechte Ziel hinordnen, insofern sie die Wahl eines Guten ist, aber nicht insofern sie die Wahl eines geringeren Guten ist. Denn es gibt keinen Grund, um dessenwillen man diese Wahl, insofern sie auf das geringere Gut gerichtet ist, gut nennen könnte, da nach Berücksichtigung aller in Frage kommenden Bedingungen dieses Gut ein geringeres Gut ist, und deshalb als solches kein Gut und folglich als solches nicht auf das Gute hingeordnet werden kann.

Wir geben zu, daß jede Handlung, die sich nicht auf das Endziel hinordnen läßt oder, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, nicht ordinabilis oder referibilis in ultimum finem ist, nicht gut sein kann, obwohl eine Handlung im letzten Grunde nicht deshalb gut ist, weil sie sich auf das letzte Ziel hinordnen läßt, sondern umgekehrt, sich deshalb auf das Endziel hinordnen läßt, weil sie gut oder wenigstens nicht schlecht ist; sonst könnte man jede Handlung dadurch gutmachen, daß man sie auf das Endziel hinordnet. Aber wir leugnen, daß die mindergute Handlung nicht gut sei und auf das Endziel bezogen werden könne. Gerade

³³ Notabiliter et aestimabiliter. Warum er hier diese Worte beifügt, ist nicht recht ersichtlich. Wenn seine Gründe irgend welchen Wert haben, so beweisen sie, daß man jedes klar erkannte bessere Gut für sich wählen muß; ob es mehr oder weniger vollkommen sei, macht hier nichts zur Sache.

so wenig als das weniger, aber sicher Wahrscheinliche gegenüber dem Wahrscheinlichern den Charakter des Wahrscheinlichen verliert, verliert das geringere Gute den Charakter des Guten, weil ihm ein größeres Gut gegenübersteht,³⁴ und man wählt es nicht weil es ein geringeres Gut, sondern weil es ein Gut ist.

7. Der Hauptgrund, auf den Passerini seine These stützt und der sich durch alle seine Ausführungen hindurchzieht, ist das große Gebot: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüte“ (Mt. 22, 37). „Es steht“, meint Passerini³⁵, „nicht in der freien Wahl des Menschen, Gott weniger zu lieben, als er ihn gerade jetzt (proxime) lieben kann, sondern der Mensch sündigt immer, wenn er Gott nicht so sehr liebt, als er ihn gerade jetzt lieben kann.“

Dieses Beweises haben sich schon die Häretiker bedient, um die Räte zu bekämpfen. Namentlich der abgefallene Mönch Petrus Matyr suchte mit demselben darzutun, der Mensch sei verpflichtet, immer alles Gute zu tun, was er tun könne und somit sei für die Räte kein Platz³⁶.

Aus dem großen Gebote läßt sich aber nicht beweisen, daß man immer das Vollkommenere in individuo zu wählen verpflichtet sei. Was zunächst die Aufzählung der verschiedenen Seelenvermögen (Herz, Seele, Gemüt, alle Kräfte) angeht, so ist wahr, daß manche Kirchenlehrer, wie Gregor von Nyssa, Augustinus und Thomas die aufgezählten Vermögen genau zu unterscheiden suchen. Doch weichen sie hierin sehr von einander ab, wie der hl. Thomas selbst bemerkt³⁷. Die einen verstehen unter Herz den Willen, andere den Verstand, wieder andere das vegetative Leben. Deshalb machen andere Kirchenväter wie Chrysostomus und Hieronymus keinen Unterschied unter diesen verschiedenen Ausdrücken und sehen darin nur eine nachdrückliche Betonung, daß alle Seelenkräfte mit der Liebe mitwirken müssen. Die neueren

³⁴ Der hl. Thomas schreibt (In 1 dist. 46 q. 1. a. 3 ad 3): „Etsi nullum malum esset, adhuc posset esse bonitas comparationis magis boni ad minus bonum; quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quae est in magis bono, non tamen oportet quod sit malum; quia malum consistit in privatione eius quod est debitum et natum haberi, sicut est caecitas.“

³⁵ L. c. (s. Fußnote 29) n. 73: Homo semper peccat aliquo modo, si non diligit Deum tantum quantum proxime potest.

³⁶ Vgl. hierüber Bellarmin, *Controversia de membris Ecclesiae*, L. 2, de Monachis c. 13.

³⁷ *Summa th.* 2. 2. q. 44 a. 5.

Schrifterklärer sagen denn auch fast allgemein, man dürfe nicht ängstlich diese verschiedenen Kräfte unterscheiden, der Sinn des Gebotes sei, wir sollen Gott mit allen unseren Kräften lieben, ihm alle Fähigkeiten unterordnen, so daß wir Gott über alles lieben, und eher bereit sind allem zu entsagen, als etwas zu tun, was der Liebe Gottes widerspricht³⁸.

Was nun den Ausdruck: aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele usw. betrifft, so sagen allerdings der hl. Augustinus, der hl. Bernhard und Thomas von Aquin, durch dieses Gebot seien uns alle Grade der Liebe Gottes geboten und deshalb sei uns die vollkommene Erfüllung dieses Gebotes hienieden unmöglich, aber sie lehren zugleich ausdrücklich, daß wir nicht notwendig das Gebot übertreten, wenn wir Gott nicht in der höchsten uns möglichen Weise lieben.

Hören wir hierüber den hl. Thomas (a. a. O. a. 6): „Ein Gebot kann auf zweifache Weise erfüllt werden: vollkommen und unvollkommen. Vollkommen wird es erfüllt, wenn man das Ziel erreicht, das der Gebietende bezweckt, erfüllt zwar, doch unvollkommen wird es, wenn man das Ziel des Gebietenden nicht erreicht, ohne daß man von der Ordnung zum Ziele abweicht. Wenn z. B. ein Feldherr dem Soldaten befiehlt zu kämpfen, erfüllt derjenige das Gebot vollkommen, der zum Siege gelangt, den der Feldherr beabsichtigt; derjenige aber erfüllt auch das Gebot, jedoch unvollkommen, der durch den Kampf nicht zum Siege gelangt, aber nichts gegen die militärische Disziplin tut. Gott bezweckt aber durch dieses Gebot (der Gottesliebe), daß der Mensch gänzlich mit ihm vereinigt werde, was im Vaterlande geschehen wird, wenn „Gott alles in allem sein wird“ wie es im 1. Korintherbrief 15, 28, heißt. Und deshalb wird dieses Gebot ganz und vollkommen erst im Vaterlande erfüllt werden; in diesem Leben aber wird es erfüllt, jedoch unvollkommen, und trotzdem erfüllt schon in diesem Leben der eine dasselbe vollkommener als der andere, je mehr er sich durch Aehnlichkeit der Vollkommenheit des Vaterlandes nähert.“

Der hl. Thomas hatte sich eingewendet, die Nichterfüllung eines Gebotes sei eine Todsünde. Er antwortet: „Wie der Soldat, der rechtmäßig kämpft, obwohl er nicht siegt, deshalb keiner Schuld bezichtigt wird und auch keine Strafe verdient, so sündigt der auch nicht schwer, der das Gebot (der Gottesliebe) nicht erfüllt, wenn er nichts tut, was der Liebe Gottes widerspricht“ (a. a. O. ad 2).

An einer anderen Stelle zeigt Thomas zunächst, daß das Wesen der christlichen Vollkommenheit in der Liebe Gottes und des Nächsten besteht³⁹. Dann fährt er fort: „Die Liebe Gottes und des Nächsten fällt aber nicht nach einem bestimmten Maß unter das Gebot, so daß alles, was dieses Maß überschreitet, nur Gegenstand des Rates wäre; das geht aus der Form des Gebotes hervor, welche auf die Vollkommenheit

³⁸ Vgl. Knabenbauer, Comment. in Ev. Mt. c. 22 n. 37. Maldonat in Mt. 22, 37.

³⁹ Summa th. 2. 2. q. 184 a. 3.

hinweist, wie: „du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen“, denn das Ganze und das Vollkommene sind dasselbe, wie der Philosoph sagt . . . der Grund hievon ist, weil die Liebe der Zweck des Gebotes ist, wie der Apostel sagt (1 Tim. 1, 5). In Bezug auf den Zweck setzt man kein bestimmtes Maß fest, sondern nur in Bezug auf die Mittel, wie der Philosoph sagt (1 Pol. 6). So bestimmt der Arzt kein Maß, bis zu dem er die Gesundheit erreichen will, wohl aber gebraucht er ein solches Maß in Bezug auf die Heilmittel. Und somit besteht die Vollkommenheit wesentlich in den Geboten.“

Folgt nun etwa hieraus, daß jeder Akt der Liebe, der nicht die höchste Intensität oder den höchsten Grad des Eifers hat, den wir ihm geben können, sündhaft sei? Das verneint Thomas ausdrücklich. Er hatte sich eingewendet: Zur Beobachtung der Gebote sind alle verpflichtet. Wenn also die christliche Vollkommenheit in den Geboten besteht, so folgt, daß die Vollkommenheit zum Heile notwendig ist und daß alle zu derselben verpflichtet sind, was offenbar falsch ist. Was antwortet er? (a. a. O. ad 2). „Was vom Gesetze vorgeschrieben ist, kann auf verschiedene Weise erfüllt werden. Deshalb ist derjenige noch kein Uebertreter des Gesetzes, der es nicht in der vollkommensten Weise erfüllt; es genügt, daß man es in irgend einer Weise erfüllt. Die Vollkommenheit der göttlichen Liebe wird zwar allgemein geboten, so daß auch die Vollkommenheit im Himmel nicht davon ausgeschlossen ist⁴⁰, wie Augustin sagt, der Uebertretung des Gebotes wird aber der nicht schuldig, der in welcher Weise auch immer die Vollkommenheit der Liebe erreicht. Der unterste Grad der göttlichen Liebe besteht aber darin, daß man nichts mehr liebt als Gott, nichts gegen ihn liebt und nichts ebenso sehr liebt als Gott. Wer von diesem Grade der Vollkommenheit abfällt, erfüllt in keiner Weise das Gebot. Es gibt aber auch einen Grad der Vollkommenheit, der im Leben nicht erfüllt werden kann, wie schon gesagt wurde, und wer unter diesem Grade bleibt, ist offenbar kein Uebertreter des Gebotes. Und ebenso ist der nicht ein Uebertreter des Gebotes, der nicht zu den mittleren Graden der Vollkommenheit gelangt, wenn er nur den untersten Grad erreicht.“

Wer also den untersten Grad der Liebe Gottes besitzt, d. h., wer Gott mehr liebt als alles andere und nichts liebt, was der Liebe Gottes widerspricht, ist kein Uebertreter des Gebotes der Gottesliebe. Man kann höherstreben, aber die Unterlassung dieses Strebens ist keine Uebertretung des Gebotes und keine Sünde.

Aber, wendet man ein (Vermeersch a. a. O. 414), nach Thomas (1. 2. q. 64 a. 4) kann Gott niemals so sehr geliebt werden, als er ge-

⁴⁰ Etwas anders drückt sich Thomas in der *Quaestio disp. de caritate* a. 10 ad 1 aus: „Hoc quod dicitur: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde“ intelligitur esse, praeceptum, secundum quod totaliter excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem, et hoc non est praeceptum, indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus“ [de perfectione iustitiae c. 8].

geliebt werden soll. (Numquam potest homo diligere Deum quantum diligi debet.) Gewiß, aber Thomas selbst erklärt, wie das zu verstehen sei: Die theologischen Tugenden, sagt er, haben einen doppelten Maßstab. Der eine liegt auf Seiten Gottes und ist Gott selbst . . . und dieser Maßstab übersteigt alle menschliche Fähigkeit, weshalb Gott nie in dem Maße geliebt werden kann, wie er geliebt werden sollte (quantum diligi debet) . . . der andere Maßstab liegt auf unserer Seite; denn obwohl wir uns nicht in dem Maße an Gott hingeben können als es sein sollte, sollen wir uns doch an Gott hingeben durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach dem Maße unserer Schwachheit. Deshalb kann man in der theologischen Tugend per accidens mit Rücksicht auf uns von einer Mitte und von Extremen reden.

Es gilt hier dasselbe, was Thomas von der Gottesverehrung sagt. Dem Allerhöchsten gebührt an sich unendliche Verehrung. *Quantum potest, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis.* Alles Lob und alle Ehre, die wir Gott spenden können, bleibt unendlich hinter dem zurück, was Gott gebührt. Aber unser Unvermögen zieht den Ehrenerweisen Schranken. Wir leisten, soviel uns unsere schwachen Kräfte gestatten und damit ist Gott nach seiner Weisheit und Güte zufrieden. So ist es auch mit der Liebe. Wir können Gott nie so lieben, wie wir ihn lieben sollten, er verdient unendliche Liebe, und mit dieser Liebe kann nur Gott sich selbst lieben. Für uns genügt es, wenn wir nach dem Maße unserer Kräfte Gott lieben, wenigstens bis zu dem Grade, daß wir Gott mehr lieben als alles andere und nichts lieben, was der Liebe Gottes widerspricht. Wer eine weitergehende Pflicht behauptet, muß sie beweisen, und zwar aus den Quellen der Offenbarung. Daß man nicht verpflichtet sei, alles zu tun, was man tun könne, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich⁴¹. „Wie Gott von uns nicht so viel verlangt, als er uns gegeben, weil wir das nicht können, so verlangt er auch von uns nicht so viel als wir können, weil das gegen die Art unseres Zustandes (in diesem Leben) ist.“ Sonst wären wir alle zur höchsten Vollkommenheit verpflichtet. Auf die Frage, ob es erlaubt sei, jemand durch einen Eid zu verpflichten nicht in einen Orden zu treten, antwortet Thomas⁴²: „Obwohl es erlaubt ist, sich irgend eines guten Werkes zu enthalten,

⁴¹ In 3 dist. 29 q. 1 a. 8 solut. 2 ad 4. ⁴² Quodlib. 3 a. 14.

so ist es doch unerlaubt, sich oder andern ein Hindernis aufzustellen, so daß man das gute Werk nicht mehr vollbringen kann. So ist es z. B. erlaubt, diesem Armen kein Almosen zu geben, aber unerlaubt, sich oder einen andern durch einen Eid zu verpflichten, einem nie Almosen zu geben. Der Grund hievon ist, weil man einen Tugendakt ohne Sünde unterlassen kann, da die affirmativen Gebote nicht für immer verpflichten, aber ein Hindernis gegen das gute Werk aufstellen, widerspricht direkt der Tugend. Deshalb sind solche Eide unerlaubt.“

In den *Quaestiones quodlibetales* (1 a. 14) untersucht Thomas die Frage, ob einer, dem die Seelsorge obliegt, sündige, wenn er die Zeit auf das Studium verwendet. Die zweite Einwendung die er sich macht, lautet:

„Die Vollkommenen sind zu dem gehalten, was besser ist. Nun aber sind die Ordensleute vollkommen. Also müssen sie am meisten das Studium aufgeben, um dem Heile der Seelen obzuliegen.“ Er antwortet, die Vollkommenheit bestehe wesentlich in der Liebe Gottes und des Nächsten. Deshalb können vollkommen genannt werden sowohl diejenigen, welche die Vollkommenheit der Liebe schon besitzen, als diejenigen, welche im Stande der Vollkommenheit leben, d. h. feierlich zu etwas verpflichtet sind, was mit der Vollkommenheit der Liebe zusammenhängt, wie dies bei den Bischöfen und den Ordensleuten der Fall ist. „Sagt man also, die Vollkommenen sind zu dem gehalten, was besser ist, so ist das wahr, wenn es von denen verstanden wird, welche wegen der Vollkommenheit der Liebe vollkommen genannt werden. Denn diese werden aus dem inneren Gesetz verpflichtet, und deshalb sind sie dazu verpflichtet nach dem Maße ihrer Vollkommenheit, das sie erfüllen. Wird es aber von denen verstanden, die wegen ihres Standes vollkommen genannt werden, wie die Bischöfe und die Ordensleute, so ist es nicht wahr. Denn die Bischöfe sind nur zu dem gehalten, was zur Verwaltung des übernommenen Amtes gehört, und die Ordensleute nur zu dem, wozu sie durch die Gelübde ihrer Profession verpflichtet sind; sonst gäbe es eine Verpflichtung ins Unendliche (*obligatio ad infinitum*), während doch die Natur und die Kunst und jedes Gesetz bestimmte Grenzen hat.“

Was hier von denen gesagt wird, die schon in der Liebe vollkommen sind, darf nicht so verstanden werden, als ob das Gesetz der Liebe sie anders verpflichtete, als die übrigen Menschen; es wird bloß angedeutet, daß sie infolge des inneren Gesetzes oder Dranges der Liebe immer von sich aus alles tun, was Gott wohlgefälliger ist. Thomas erklärt das später selbst (a. a. O. 3 a. 17).

Nach der allgemeinen Lehre der Theologen sollen wir zwar Gott über alles lieben. Dieses „über alles“ kann aber in doppelter Weise

verstanden werden, erstens der Wertschätzung nach (*appretiative*), zweitens der Intensität nach (*intensive*). Der Schätzung nach sollen wir immer Gott über alles lieben, d. h. ihn mehr lieben als alles andere, und diese Liebe ist zum Heile notwendig. Der Intensität nach aber, die in einem gewissen Eifer oder in einer gewissen Heftigkeit der Liebe besteht, brauchen wir nicht notwendig Gott über alles zu lieben, wir lieben zuweilen irdische Dinge feuriger und intensiver als Gott. Ein Vater liebt vielleicht seinen jüngsten Sohn heftiger und zärtlicher als die andern. Daraus folgt nicht, daß er die anderen Söhne der Schätzung nach weniger liebt. Wenn er vor die Wahl gestellt wäre zwischen dem Verlust des Erstgeborenen und des Jüngsten, würde er wahrscheinlich vorziehen, den Erstgeborenen zu behalten. So ist es auch in Bezug auf Gott. Wir müssen bereit sein, lieber alles zu verlieren als Gott durch eine schwere Sünde. Wir sind aber nicht verpflichtet, ihn immer in der intensivsten und feurigsten Weise zu lieben. Das ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, auch die klare Lehre des hl. Thomas. Auch der *actus caritatis remissus* oder *minoris fervoris* ist ein guter und verdienstlicher Akt.

Nun entgegnet man (Vermeersch 418), ein weniger eifriger oder feuriger Akt der Liebe sei zwar in sich gut, aber es werde ihm immer ein schlechter Affekt beigemischt, weil man den weniger feurigen oder lauen Akt der Liebe dem vollkommeneren vorzieht. Aber welchem guten Christen fällt es ein, absichtlich einen lauen Akt der Gottesliebe zu erwecken oder sich vorzunehmen: ich will einen wenig intensiven Akt erwecken? So liegt die Sache nicht. Der gute Christ nimmt sich vor, einen Akt der Gottesliebe zu erwecken, aber aus Schwachheit wird der Akt vielleicht wenig intensiv und feurig, bleibt jedoch ein guter und verdienstlicher Akt.

Andere wenden ein, bei einem bestimmten Grad der Intensität mit Absicht stehen zu bleiben, sei sündhaft. Wenn damit gemeint ist, es sei sündhaft, jeden vollkommeneren Grad der Liebe positiv auszuschließen und zu sich selbst zu sagen: ich will keinen höheren Grad der Liebe, so geben wir das gerne zu. Ein solches Verhalten zeigt eine gewisse Geringschätzung der vollkommenen Liebe und entspricht nicht dem Gebote, Gott aus ganzem Herzen zu lieben. Aber kein guter Christ wird das tun, er wird vielleicht in seinem Herzen eine vollkommene Liebe sich wünschen, aber in seiner Schwachheit wird er oft hinter dem größten Eifer zurückbleiben, ohne deshalb zu sündigen.

8. So viel von der Intensität der Gottesliebe. Nun fragt sich, wie oft sind wir verpflichtet, Akte dieser Liebe zu erwecken? Auf die Einwendung: Nicht immer Gott zu lieben, sei doch keine Sünde, weil das Gebot der Gottesliebe ein affirmatives Gebot ist, das nicht für immer verpflichtet, antwortet Passerini⁴³:

In diesem Leben Gott immer durch einen ausdrücklichen und formellen Akt zu lieben, ist zwar nicht geboten als Mittel, wohl aber ist es irgendwie geboten nach Art des Zieles und daß es in jeder möglichen Weise geschehe. Deshalb bleibt die Pflicht, immer Gott irgendwie zu lieben, sei es nun ausdrücklich und klar oder einschließlic (implicite) und dunkel, weil der Mensch, wofern er nicht daran gehindert ist, immer die Pflicht hat, aus der caritas oder aus irgend einer anderen Liebe Gottes zu handeln⁴⁴; ja er muß sogar, mag er nun arbeiten oder ruhen, alles zur Ehre Gottes tun (1. Kor. 10). Außerdem ist der Mensch gehalten, den Akt der Gottesliebe (caritas) nicht zu hindern; deshalb darf er nicht nach Belieben oder aus was immer für einem Grunde den Akt der caritas aufschieben (suspendere), wie er etwa einen Akt des Rates unterlassen kann nach seinem Willen, und weil er nicht auf ihn hingeneigt wird; sondern der Mensch kann erlaubterweise und ohne Sünde nur einen Akt der Liebe durch einen Akt der Liebe hindern“ (N. 73). Er fügt dann noch hinzu (N. 74), wenn jemand die unmittelbare Gnade zu einem Akt der Liebe habe und durch keine anderen Pflichten daran gehindert sei, so dürfe er den Akt der Liebe nicht unterlassen (suspendere) ohne Sünde.

Wenn diese unklaren Ausführungen einen Sinn haben, so kann es nur der sein, jeder, der nicht durch anderweitige Pflichten daran gehindert ist, müsse Akte der Gottesliebe erwecken und sündige, wenn er es nicht tue. Vielleicht um das Gesagte abzuschwächen, fügt Passerini bei: (n. 77) „Im Gerechten gibt es keinen guten Akt, der nicht aus der caritas oder einem formellen Akt der caritas herrührte, denn etwas anderes ist ein formeller Akt der Caritas und etwas anderes ein klarer und ausdrücklicher Akt der Caritas.“ Er tadelt Suarez, weil dieser fälschlich voraussetze, nicht jede Liebe zu einem sittlich guten Zweck sei in demjenigen, der den Glauben und die Liebe besitzt, ein von der Tugend der Caritas erweckter Akt⁴⁵.

⁴³ A. a. O. n. 71: In hac via semper actu explicito et formali diligere Deum non est quidem praeceptum ut medium, est tamen praeceptum quodammodo per modum finis, et ut habeatur omni modo possibili.

⁴⁴ Da hier von gläubigen und gerechten Christen die Rede ist, sieht man nicht ein, was diese von der Caritas verschiedene Liebe Gottes bedeuten soll. Jedenfalls hat diese andere Liebe nichts mit dem großen Gebote der Gottesliebe zu tun, das sich auf das übernatürliche Endziel bezieht.

⁴⁵ A. a. O. Suarez supponit falsum, scilicet quod amor finis honesti in habentibus fidem et caritatem non sit actus a virtute caritatis elicitus.

Aber damit fällt er aus der Charybdis in die Szylla. Wenn ich etwas Gutes tue aus Liebe zur Gerechtigkeit, aus Liebe zum Vaterland, aus Gehorsam gegen die Vorgesetzten oder aus Hoffnung auf den Himmelslohn oder aus Furcht vor der göttlichen Strafe, so sind das gewiß Tugendakte, aber keine Akte der Gottesliebe. Die gegenteilige Behauptung verstößt so sehr gegen die Lehre des hl. Thomas und aller Theologen, daß man kaum begreift, wie Passerini sie aufstellen konnte.

Was das Gebot angeht: „Möget ihr essen oder trinken oder sonst etwas tun, tuet alles zur Ehre Gottes“, so bemerkt der hl. Thomas ⁴⁶, dieses Gebot sei ein affirmatives und verpflichte nicht für immer, und deshalb handle der nicht gegen dasselbe, der nicht aktuell alles auf die Ehre Gottes hinordne. „Es genügt also, daß jemand habituell sich und all das Seine auf Gott hinordne, um nicht schwer zu sündigen. Die läßliche Sünde aber schließt die habituelle Hinordnung der Handlung auf die Ehre Gottes nicht aus, sondern nur die aktuelle, weil sie die Tugend der Gottesliebe, welche habituell alles auf Gott bezieht, nicht ausschließt.“ Unter der aktuellen Hinordnung muß hier auch die sogenannte virtuelle verstanden werden, denn auch diese wird durch die läßliche Sünde ausgeschlossen.

An einer anderen Stelle ⁴⁷ macht sich Thomas die Einwendung: Gibt es keine indifferente Handlungen, so ist jede Handlung, die man vollbringt ohne an Gott zu denken, sündhaft, das ist aber eine harte Behauptung. Er antwortet:

Es genügt nicht, daß man den habitus der Liebe besitze, denn nicht durch den habitus, sondern nur durch Tätigkeiten erwirbt man Verdienste. „Es ist aber nicht notwendig, daß die aktuelle Absicht, alles auf das letzte Ziel hinzuordnen, mit jeder Handlung verbunden sei, durch die man einen nächsten Zweck erstrebt, sondern es genügt, daß man zuweilen (altquando) durch einen Akt alle nächsten Ziele auf das letzte Ziel hinordne, wie das geschieht, wenn jemand daran denkt, sich ganz auf die Liebe Gottes hinzuordnen, denn dann ist alles, was man auf sich bezieht, auch auf Gott hingeordnet. Und fragt man, wann man durch einen Akt alles auf das letzte Ziel hinordnen solle, so heißt das soviel als fragen, wann man einen Akt der Gottesliebe erwecken solle.

Die Theologen sagen allgemein, man müsse einigemale (aliquoties) im Jahre einen Akt der Liebe setzen. Dem hl. Alphons gefällt die Ansicht, man müsse monatlich einmal einen solchen Akt der Liebe erwecken. Ganz genau läßt sich das natürlich nicht bestimmen. Aber so

⁴⁶ Summa th. 1.2. q. 88 a. 1 ad 2. ⁴⁷ In 2 dist. 40 q. 1 a. 5 ad 6.

viel ist sicher, daß man dem Gebote der Liebe genügt, wenn man zuweilen einen Akt derselben erweckt und keine schwere Sünde begeht.

9. Aber, sagt Passerini: „In diesem Leben, Gott immer durch einen ausdrücklichen formellen Akt zu lieben, ist zwar nicht geboten, als Mittel, wohl aber ist es irgendwie geboten als Ziel“ (per modum finis).

Was soll das heißen? Um in diese Frage Klarheit zu bringen, muß man das Gebot der Gottesliebe von den übrigen Geboten unterscheiden. Für das Gebot der Gottesliebe ist allerdings die Vereinigung mit Gott durch die Liebe das Ziel, aber dieses Ziel ist zugleich sein Gegenstand. Man kann deshalb in diesem Gebote nicht zwischen Ziel und Gegenstand unterscheiden; höchstens könnte man sagen, die vollkommene Liebe im Himmel sei der Zweck, die Liebe in diesem Leben das Mittel, aber auch diese höchste Liebe im Jenseits ist Gegenstand des Gebotes, wie der hl. Thomas ausdrücklich sagt, man verletzt jedoch dieses Gebot nicht, solange man wenigstens den untersten Grad der Liebe hat.

Betrachtet man aber die übrigen Gebote, so ist zwar die Liebe ihr letzter Zweck, der aber nicht unter diese Gebote fällt. Passerini (Nr. 72) führt für seine Ansicht, daß der Zweck der Liebe zu Gott unter die Gebote falle, auch Suarez an. Aber dieser lehrt das gerade Gegenteil. Gregor von Rimini hatte behauptet, nichts Geschaffenes dürfe um seiner selbst willen geliebt werden, nur Gott allein sei um seiner selbst willen der Liebe würdig und deshalb müsse jeder Akt durch die Gottesliebe irgendwie actu vel virtute auf Gott bezogen werden. Ihm antwortet Suarez⁴⁸, der Zweck des Gebotes falle nicht unter das Gebot.

„Obwohl deshalb Gott am meisten beabsichtigt, daß wir aus Gottesliebe (ex caritate) handeln, so verpflichtet er uns dazu weder in allen Werken, noch durch die einzelnen Gebote, sondern nur durch das besondere Gebot der Liebe, das zu seinen Zeiten zu beobachten ist, und deshalb kann außer dieser besonderen Notwendigkeit nicht nur das natürliche, sondern auch das übernatürliche Gesetz ohne diesen modus (der Hinbeziehung des Aktes auf Gott durch die Liebe) beobachtet werden. So erfüllt ein christlicher Sünder durch den Akt des Glaubens das Gebot des Glaubens, obwohl er nicht aus Liebe glaubt, und er erreicht den unmittelbaren von Gott beabsichtigten Zweck des Gebotes, weil dieser im Gebote eingeschlossen ist, obgleich er den äußeren und entfernten Zweck nicht erreicht. Und dasselbe gilt von den anderen Geboten.“

⁴⁸ De Legib. l. 2 c 11 n 14.

Sehr gut erklärt Bartholomaeus a Medina O. P. den Unterschied zwischen dem nächsten und inneren und dem entfernten und äußeren Zweck des Gesetzes⁴⁹:

„Es gibt eine zweifache Absicht des Gesetzgebers; die eine ist im Herzen des Gesetzgebers eingeschlossen und besteht darin, daß die Untergebenen tugendhaft seien, und diese Absicht bezieht sich auf den Zweck des Gesetzes und dieser Zweck fällt nicht unter das Gesetz; die andere Absicht ist im Gesetz eingeschlossen und bildet gewissermaßen die Substanz und die Seele des Gesetzes, und diese Absicht verletzen, heißt gegen das Gesetz handeln.“ Er wendet sich ein: Die Liebe ist der Zweck der Gebote, wie Paulus sagt, und ist geboten. Er antwortet: die Caritas könne in ihrer Beziehung zu den anderen Geboten und in ihrer Beziehung zu Gott betrachtet werden. Betrachtet man sie in ihrer Beziehung zu den anderen Geboten, so ist sie der Zweck aller Gebote, und so fällt sie nicht unter das Gebot, weshalb derjenige, der die anderen Gebote ohne die Liebe beobachtet, denselben wahrhaft genügt. Betrachtet man aber die Liebe in ihrer Beziehung zu Gott, so ist sie das Mittel zum Besitze Gottes, und so fällt sie unter das Gebot, d. h. sie bildet den Gegenstand eines besonderen Gebotes, das zu seinen Zeiten, aber nicht für immer verpflichtet.

In gleicher Weise drückt sich Dom. Soto O. P. aus⁵⁰.

Er sagt: die Liebe ist der Zweck des Gebotes; „der Zweck aber fällt, wie schon erklärt wurde, nicht unter das Gesetz, sondern nur die Handlungen, durch die man zu diesem Ziele strebt“. Schon vorher (a. 9) hatte er gesagt: „wir leugnen, daß das unter das Gesetz falle, worauf die Absicht des Gesetzgebers vorzüglich gerichtet ist“.

Das ist auch die klare Lehre des hl. Thomas⁵¹, nach dem der *modus caritatis*, d. h. die Pflicht, alles auf Grund der Caritas zu tun, nicht im göttlichen Gesetze geboten ist:

„In diesem Gebot: ‚Ehre den Vater‘ ist nicht enthalten, daß der Vater ex caritate geehrt werde, sondern nur, daß der Vater geehrt werde. Wer deshalb den Vater ehrt, obwohl er die Tugend der Liebe nicht besitzt, übertritt dieses Gebot nicht, wohl aber übertritt er das Gebot, das den Akt der Liebe befiehlt.“ Diese beiden Gebote (das Gebot der Gottesliebe und das Gebot: Ehre den Vater) sind aber affirmative Gebote, die nicht für immer, sondern nur für verschiedene Zeiten verpflichten und so kann es geschehen, daß jemand das Gebot, den Vater zu ehren, erfüllt, ohne daß er dann das Gebot der Liebe durch Unterlassung des *modus caritatis* verleiße.

Der Gerechte genügt mithin dem Gebote der Gottesliebe, wenn er wenigstens den untersten Grad dieser Liebe besitzt, d. h. Gott mehr liebt als andere und bereit ist, eher alles Irdische zu opfern als Gott schwer zu beleidigen. In diesem Grade ist auch der Wille eingeschlossen,

⁴⁹ Expositio in 1. am 2. ae q. 92 a. 1. ⁵⁰ De iustitia et iure l. 2. l. 2. 9. 3 a. 10.

⁵¹ Summa th. 1. 2. 9. 100 a. 10.

die Gebote Gottes zu beobachten, denn „wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Joh. 14, 21).

Man kann also aus dem Gebote der Gottesliebe nicht die Pflicht herleiten, immer das Vollkommenere zu wählen. Mit Recht sagt der selige Kardinal Bellarmin:⁵²

„Wenn ich nach der Ansicht des hl. Thomas nicht sündige, falls ich Gott nur in einem Grade liebe, so bin ich nicht streng verpflichtet, ihn in höherem Grade zu lieben, denn es enthält einen Widerspruch, daß ich nicht sündige, wenn ich nicht tue, was ich zu tun gehalten bin. Wenn ich also einen zweiten Grad der Liebe hinzufüge, so liebe ich mehr, als ich gehalten bin, und auf diese Weise setze ich einen Akt der Uebergebür und des Rates.“

Ob man übrigens die höheren Grade der Gottesliebe, Räte oder Erfüllung des Gebotes nennen wolle, ist ein leerer Streit um das Wort. Wenn man nur zugibt, daß man nicht sündigt, falls man sie nicht erreicht.

Es bleiben uns aber noch andere Gründe zu prüfen, mit denen Passerini und seine Anhänger zu beweisen suchen, daß man immer das Vollkommenere zu wählen verpflichtet sei. (Schluß folgt.)

Zum Kartäuserideal¹

Nach den Aufzeichnungen eines Kartäuser-Novizen,
dargeboten von Friedr. Kronseder S. J.

Alles Leben ist geheimnisvoll in seinem Prinzip und in seiner Tätigkeit. Das kontemplative Leben, das tiefste, das wahre Leben, ist das geheimnisvollste und unerklärlichste, ist so einfach und unendlich, daß es alle Worte und Ausdrucksmöglichkeiten sprengt. Diejenigen, welche davon gesprochen haben, mußten, um überhaupt von der Welt verstanden zu werden, einige mehr äußerliche Seiten zeigen, aber „alle Schönheit der Königstochter ist innen“. Das beschauliche Leben ist eine einfache Tätigkeit, kann aber nach verschiedenen Seiten hin betrachtet werden, nach den Wirkungen und Erscheinungsformen

⁵² De Monachis c. 15.

¹ Schon hier sei aufmerksam gemacht auf die wenig bekannte Apostolische Konstitution Pius XI. zu Gunsten des Kartäuserordens, die wir aus Anlaß der vorliegenden „Aufzeichnungen eines Kartäusernovizen“ nach dem Text der Acta Apostolicae Sedis vom 15. Oktober 1924 für die „Umschau“ dieses Heftes übersetzt haben. (Schriftleitung.)