

Unvollkommenheit und läßliche Sünde

Von Victor Cathrein S. J., Valkenburg

(Schluß)

10. Gegen seine Behauptung, es sei böß, das minder Gute zu wählen, wendet sich Passerini selbst ein¹:

Wenn sie richtig wäre, so müßte jeder immer untersuchen, welches das größere Gut für ihn sei und es dann wählen; das sei aber sehr schwierig und finde man kaum bei den sehr Vollkommenen. Er antwortet, er rede nur von dem, was für den Einzelnen in concreto das Bessere sei und außerdem habe er nicht diejenigen im Auge, welche sich kaum um die Gebote kümmern, sondern die anderen, die die Gebote beobachten. Für diese sei es allerdings oft schwer, das Bessere in concreto zu finden, aber das sei notwendig, weil die Schrift sagt: „Mein Sohn, tue nichts ohne Rat“². Jeder sei gehalten, immer das Vollkommenere für den vorliegenden Fall zu suchen, und sei ihm dies schwierig, so solle er tun, was an ihm liege, die Erfahrenern um Rat fragen und Gott um Erleuchtung bitten.

Das ist alles gewiß gut, aber es fragt sich, ob jedermann die Pflicht habe, immer zu erforschen, was für ihn hier und jetzt das Vollkommenere sei, andere um Rat zu fragen und zu Gott zu beten, daß er ihn darin erleuchte. Und das leugnen wir. Es gibt doch unzählige Christen, die ihre Pflichten treu erfüllen, aber sich nicht darum bemühen, zu erfahren, was für sie jetzt das Vollkommenere sei. Sie suchen Belehrung über ihre Christenpflichten und haben kein Bewußtsein davon, daß sie immer nach dem Vollkommeneren forschen sollen. Auch Ordensleute werden wohl im allgemeinen angehalten nach Vollkommenheit zu streben, aber es fällt wohl keinem ein sie zu verpflichten, stets zu untersuchen, was vollkommener sei, und dann das zu tun. Wenn sie nur die Gelübde und die Regel treu beobachten, werden sie von selbst vollkommen.

11. Um zu beweisen, man solle immer das Vollkommenere wählen, beruft man sich auf die Worte des hl. Thomas: Alle, sowohl die Welt- als die Ordensleute, sind gehalten „alles Gute zu tun, was sie können“. Aber hätten diese Worte den Sinn, der ihnen hier unterschoben wird, so würde sich Thomas selbst offen widersprechen. Er würde hier

¹ De hominum stat. et off. n. 48 u. 52.

² Eccli. 32, 24: Fili, sine consilio nihil facias et post factum non poenitebis. Hier ist nicht die Rede vom Aufsuchen des Vollkommenern, es wird nur gemahnt, man solle zusehen, was man tut, damit man es nicht hinterher zu bereuen habe.

Tenentur aliquantulum facere quicquid boni possunt . . . secundum quid requirit condicio sui status; 2, 2. qu. 186 a. 2 ad 2; vgl. Vermeersch, Theol. mor. pr. 419.

leugnen, was er anderwärts über die besondern Räte klar und unzweideutig gelehrt hat⁴. Es gäbe überhaupt keine besonderen Räte mehr. Uebrigens beweisen seine Worte, im Zusammenhang betrachtet, eher das Gegenteil. Thomas sagt:

„Wie alle gehalten sind, Gott aus ganzem Herzen zu lieben, es aber eine Ganzheit (totalitas) der Vollkommenheit gibt, die man ohne Sünde nicht unterlassen kann, und eine andere, die ohne Sünde unterlassen wird, wofern nur keine Verachtung vorhanden ist . . . so sind alle Welt- und Ordensleute verpflichtet, irgendwie (aliqua) zu tun, was sie Gutes tun können. Denn zu allen wird gesagt (Eccli. 9, 10): „Tue eifrig, was immer deine Hand tun kann“. Es gibt jedoch eine Art der Erfüllung dieses Gebotes, durch welche die Sünde vermieden wird, wenn nämlich der Mensch tut, was die Beschaffenheit seines Standes erfordert, wofern nur gegen die Vollbringung besserer Handlungen keine Verachtung vorliegt, durch die der Geist gegen den geistlichen Fortschritt gefestigt wird“. Man beachte die Worte: wenn er nur die besseren Handlungen nicht verachtet. Es gilt von dem Gebote alles Gute zu tun dasselbe, was vom Gebote der Liebe, das in verschiedener Weise erfüllt werden kann.

Thomas lehrt übrigens ausdrücklich, man brauche nicht immer das Vollkommenere zu wählen, also auch nicht alles Gute zu tun⁵. Er macht sich die Einwendung: die Sünde besteht vorzüglich in der Verkehrtheit der Wahl. Die Verkehrtheit der Wahl besteht aber darin, daß man das geringere Gute dem größeren vorzieht: das tut aber jeder, der nicht will, was Gott will; da es doch klar ist, daß das, was Gott will, das beste ist. Also sündigt derjenige, der nicht will, was Gott will. Darauf antwortet er:

„Zur Wahl gehört sowohl das Urteil der Vernunft als das Begehren (appetitus). Wenn also jemand im Urteil das geringere Gute dem größeren Guten vorzieht, ist die Wahl verkehrt; das ist aber nicht der Fall, wenn er dasselbe mit seinem Begehren tut; denn der Mensch ist nicht gehalten, in seinem Handeln immer das Bessere zu erstreben, es sei denn, es handle sich um Dinge, zu denen er durch ein Gebot verpflichtet ist, sonst wäre jeder verpflichtet, die Räte der Vollkommenheit zu befolgen, die unzweifelhaft besser sind“⁶.

Man ist mithin nach dem hl. Thomas nicht verpflichtet, das zu wählen, was man in den vorliegenden Umständen als das Bessere erkennt. Die

⁴ Man vergl. diese Zeitschr. oben S. 116 u. 124.

⁵ De veritat. qu. 25 a. 8 ad 4.

⁶ Schellinckx, Ephemerid. Lovaniens. 1927 S. 195 bringt noch andere Stellen, in denen Thomas leugnet, daß man immer das Vollkommenere zu wählen verpflichtet sei. Vgl. z. B. De verit. qu. 17 a. 3 ad 2, wo der hl. Thomas ausdrücklich leugnet, daß das Gewissen verpflichte, wenn es nur einen Rat auf einen konkreten Fall anwende. Man beachte auch die oben (S. 130) angeführte Stelle aus Quodlib. 3 a. 14.

Wahl hat es ja nur mit Dingen zu tun, die hic et nunc für uns in Betracht kommen. Braucht man nicht das Bessere zu tun, zu dem man nicht verpflichtet ist, so braucht man auch nicht alles Gute zu tun, was man tun kann.

Es gibt also eine Vollkommenheit, die der Mensch ohne Sünde unterlassen kann. Schon Dom. Soto⁷ hatte auf die oben erwähnte Schwierigkeit geantwortet:

„Es ist nicht wahr, daß wir alles, was wir tun können, Gott auf Grund eines Gebotes schuldig sind. Denn der unendlich weise und gegen uns gütige Gott hat, indem er uns durch seine Gesetze verpflichtete, nicht nur auf das geschaut, was wir ihm schuldig wären, sondern auch auf das, was unsere schwache Natur zu leisten vermag. Deshalb sagt Paulus: „Was die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot vom Herrn, einen Rat aber gebe ich“. Christus hat uns außer den Geboten der Sakramente nichts befohlen, als was schon im Naturgesetz enthalten ist; durch dieses Gesetz ist aber niemand verpflichtet, so viel zu tun, als er kann; nur soll man die Räte nicht verachten und nichts in die Seele aufnehmen, was der Liebe Gottes widerspricht, denn das heißt Gott lieben aus ganzem Herzen und ganzer Seele. Und so ist auch das Wort zu verstehen: „Tue eifrig, was immer deine Hand tun kann“. Denn enthalten diese Worte nur einen Rat, so widersprechen sie uns (dem von uns Gesagten) nicht. Faßt man sie aber als ein Gebot auf, so ist der Sinn, jeder solle tun, was er nach seinem Stande tun soll. Auch soll er nicht aus Verachtung oder Geringschätzung der Räte das Streben nach Vollkommenheit unterlassen. Und in diesem Sinne legt der hl. Thomas (2. 2. qu. 186 a. 2) die angeführten Worte aus.“

Noch ein Beispiel möge uns zeigen, daß nicht jeder zu allem Guten verpflichtet ist.

Denken wir uns zwei vermögliche Familienväter in ungefähr denselben Verhältnissen. Beide geben von ihrem Ueberfluß reichlich Almosen, aber der eine geht noch weiter, er schränkt sogar in etwas seine Haushaltung ein, um mehr Almosen geben zu können; der andere bemerkt das und sieht ein, es wäre für mich vollkommener, wenn ich seinem Beispiele folgte, aber ich bin dazu nicht verpflichtet und lebe mit meiner Familie wie bisher. Dürfen wir den letzteren deswegen der läßlichen Sünde beschuldigen? Keineswegs. Denn wie Leo XIII. sagt⁸: „Niemand ist verpflichtet in der Not andern das mitzuteilen, was er selbst für sich und die Seinen notwendig braucht; ja sogar niemand ist gehalten, den anderen das zu geben, was er zum standesmäßigen und geziemenden Unterhalt für sich braucht, denn niemand ist verpflichtet, ungeziemend zu leben“⁹.

Man darf in einem solchen Falle nicht von Unterlassungssünde reden. Denn wie der hl. Thomas sagt¹⁰: „Die Unterlassung bedeutet

⁷ De iustitia et iure I. 2. qu. 9 a. 3. ⁸ Rundschreiben Rerum novarum.

⁹ S. Thom. 2. 2. qu. 32 a. 6.

¹⁰ 2. 2. qu. 79 a. 3 Omissio importat praetermissionem boni, non autem cuius-cumque, sed boni debili. Vgl. 2. 2. qu. 54 a. 2 ad 2.

die Außerachtlassung eines Guten, aber nicht jedes Guten, sondern nur des Guten, das man tun soll“. Wenn man also etwas unterläßt, wozu keine Pflicht besteht, sündigt man nicht.

Von dem Gehorsam der Ordensleute sagt der hl. Thomas¹¹:

„Die Ordensleute bekennen sich zum Gehorsam nach den Vorschriften der Regel, nach der sie den Vorgesetzten unterstehen, und deshalb sind sie nur in dem zum Gehorsam verpflichtet, was zum Wandel nach der Regel gehören kann. Wenn sie auch in anderen Dingen gehorchen wollen, so gehört das zum Vollmaß der Vollkommenheit (*ad cumulum perfectionis*), wofern nur das Befohlene nicht gegen Gott oder die Ordensregel ist, weil ein solcher Gehorsam unerlaubt wäre“.

Thomas hatte offenbar keine Ahnung davon, daß man immer zum *cumulus perfectionis* verpflichtet sei.

Wie wenig Thomas daran dachte, alle Christen seien immer zum Besseren und Vollkommeneren verpflichtet, geht auch aus dem hervor, was er über die Frage sagt, ob ein Sünder die Beicht bis zur Fastenzeit verschieben könne¹². Er bemerkt, es sei löblich, wenn der Sünder möglichst bald zur Beichte gehe, weil das Sakrament der Buße Gnaden verleihe, durch die der Mensch im Widerstande gegen die Sünde gestärkt wird. Einige hätten aber behauptet, er müsse sobald als möglich beichten, so daß er sündige, wenn er die Beicht verschiebe. „Aber das ist gegen den Charakter des affirmativen Gesetzes, das zwar immer verpflichtet, aber nicht für immer, sondern nur an seinem Ort und zu seiner Zeit.“ „Wofern der Sünder nicht zufällig aus anderen Gründen beichten müsse, z. B. wegen der Todesgefahr oder um die Eucharistie oder eine hl. Weihe zu empfangen, dürfe er die Beicht bis zur Fastenzeit verschieben.“ Wohl niemand zweifelt, daß es besser und vollkommener wäre, wenn der Sünder möglichst bald beichtete, aber er ist nach Thomas dazu nicht verpflichtet.

12. Für die Pflicht, immer das Vollkommenere zu wählen, hat man sich auch auf den hl. Ignatius berufen¹³, der im Fundament der Exerzitien sagt, wir sollen uns gegen die Geschöpfe, so viel es auf uns ankommt, indifferent machen und nur das wünschen und wählen, was mehr zu dem Ziele verhilft, für das wir geschaffen sind. Aber der Heilige stellt hier nur einen allgemeinen Grundsatz auf, der vollkommener und unvollkommener beobachtet werden kann, gerade wie das Gebot der Gottesliebe, zu dem die oben genannte Regel

¹¹ 2. 2. qu. 104 a. 5 ad 3. ¹² Quodlib. 1. a. 11. ¹³ Vermeersch, l. c. S. 419.

gehört¹⁴. Denn Sache der Gottesliebe ist es, alles auf Gott als das Endziel hinzuordnen. Daß man nach dem hl. Ignatius auch ohne Sünde zu begehen, nicht nach der höchsten Vollkommenheit zu streben braucht, geht unzweideutig aus seiner Erklärung der drei Grade der Demut hervor. Der erste Grad besteht in einer solchen Stimmung gegen die Geschöpfe, daß man bereit ist, eher alles daran zu geben, als ein Gebot Gottes zu übertreten, das unter schwerer Sünde verpflichtet. Dieser Grad ist zum Heile notwendig. Der zweite Grad besteht darin, daß man lieber alles daran gibt, als eine läßliche Sünde zu begehen. Der dritte Grad endlich setzt die beiden genannten Grade voraus und geht noch weiter. Selbst vorausgesetzt, Armut oder Reichtum, Ehre oder Schmach gereichten gleich zur Ehre Gottes, so wählt man aus freien Stücken lieber Armut, Schmach und Erniedrigung nur aus reiner Liebe zum Erlöser, um ihm ähnlicher zu werden, da er aus Liebe zu uns Armut, Schmach und Leiden auf sich genommen hat.

Der hl. Ignatius setzt also voraus, man könne ohne läßliche Sünde den dritten Grad der Demut unterlassen. Dieser ist für die großmütigen Seelen, die über ihre Pflicht hinaus sich in der Nachfolge Christi auszeichnen und ihrem König und Herrn herrlichere Gaben darbringen wollen. Man kann sich also nicht auf das Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius berufen, um zu beweisen, daß alle immer das Vollkommenere zu wählen verpflichtet seien. Im Gegenteil: In der 18. Vorbemerkung gibt er den Exerzitienmeistern die Anweisung, sie sollten denen, die zu Höherem nicht fähig und geneigt sind und nur zur Ruhe ihrer Seele gelangen wollen, nicht die ganzen Exerzitien geben, sondern sie zur Gewissenserforschung, zum häufigen Empfang der Sakramente, zur Beobachtung der Gebote und zum Gebete, kurz zur Erfüllung der Pflichten eines guten Christen anhalten. „Man gehe aber nicht weiter und trete nicht in das Gebiet der ‚Wahl‘ ein oder in irgendwelche andere Uebungen, die außerhalb der ersten Woche liegen.“ Diese Bemerkung wäre nicht am Platze, wenn Ignatius geglaubt hätte, jeder Christ sei verpflichtet, immer das Vollkommenere zu tun.

Wer annimmt, wir seien zu jeder Vollkommenheit verpflichtet, untergräbt auch das Fundament der Großmut; denn das zu tun, was man ohne Sünde nicht unterlassen kann, ist nicht Gegenstand der Großmut,

¹⁴ Man vgl. W. Sierp: Das Fundament der Ignat. Exerz. II. Jahrg. dieser Zeitschrift S. 94 ff. (Schriftleitung.)

sondern der strengen Pflicht. Ueber diese hinauszugehen ist gerade die Absicht edler Seelen.

13. Einen neuen Beweis für die Pflicht, immer das Vollkommenere zu wählen, hat E. Ranwez aufgestellt¹⁵.

„Der Mensch sündigt,“ sagt er, „so oft er bei voller Sachkenntnis einen unvernünftigen Akt setzt. Nun ist es aber unvernünftig, das zu wählen, was man klar und im ganzen als minder vollkommen für seine Seele erkennt. Also sündigt er. Handelt ein Geschäftsmann nicht unvernünftig, der ohne Entschädigung einen geringen Gewinn einem größeren vorzieht? In gleicher Weise handelt der unvernünftig, welcher etwas unterläßt, was er klar als zuträglich für seine Seele erkennt.“

Die ganze Beweiskraft liegt in diesem Vergleich mit dem Geschäftsmann. Nun geben wir gerne zu, daß der Geschäftsmann, vorausgesetzt, daß er den höchsten Gewinn aus seinem Geschäft ziehen will, geschäftlich unklug handelt, wenn er einen geringeren Gewinn ohne anderweitige Entschädigung einem größeren vorzieht. Er gebraucht ein für seinen Zweck untaugliches Mittel. Ich sage: geschäftlich unklug. Er weiß übrigens sehr wohl, daß er das freiwillig tut und daß er keine Pflicht hat, immer nach dem höchsten Gewinn zu streben. Die sittliche Klugheit wird ihn eher davon abhalten, weil das maßlose Streben nach Gewinn mancherlei sittliche Gefahren mit sich bringt. „Die reich werden wollen,“ sagt der Apostel (1 Tim. 6, 9), „fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels.“ Ein Geschäftsmann handelt deshalb klug, wenn er nur so viel Gewinn aus seinem Geschäft ziehen will, als er zum standesmäßigen Unterhalt für sich und seine Familie und zur Unterstützung der Armen braucht.

Wenden wir nun den Vergleich auf das Geschäft des Seelenheiles an. Wenn jemand den höchstmöglichen Grad der Seligkeit im Himmel erlangen will, muß er folgerichtig auch nach der höchsten Vollkommenheit streben. Sonst gebraucht er ein für seinen Zweck untaugliches Mittel. Aber ist jeder Christ verpflichtet, den höchsten Grad der Seligkeit zu erstreben? Dafür lassen sich keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Vermeersch¹⁶ will diese Pflicht aus der Pflicht der Selbstliebe herleiten:

„Vollkommenheit bedeutet unsere eigene Vollendung in der moralischen Würde und in der Seligkeit. Wie könnte jemand sich selbst recht lieben, wenn er nicht nach der eigenen Vollendung und der größten Seligkeit streben wollte?“

In diesen Worten muß man unter größter Seligkeit die größtmögliche Seligkeit verstehen, sonst hat der Beweis keine Kraft. Und in der Tat,

¹⁵ Ephemerides theol. Lov. 1926 S. 184. ¹⁶ L. c. S. 414.

wenn man zwischen mehreren ungleich vollkommenen Handlungen zu wählen hat, so muß man nach der Ansicht der Gegner die vollkommenste wählen und das soll gerade aus der Pflicht der Selbstvollendung folgen.

Wir können nicht zugeben, daß die Selbstliebe den Menschen verpflichte, nach der höchstmöglichen Glückseligkeit zu streben. Jeder Mensch will notwendig vollkommen glücklich werden und deshalb verpflichtet ihn die Selbstliebe, sein ewiges Heil durch Beobachtung der Gebote Gottes sicherzustellen. Tut er dies, so wird er vollkommen glücklich werden, denn auch der geringste Himmelsbewohner ist vollkommen glücklich, obgleich es andere gibt, die noch glücklicher sind. Ueber die Gebote hinaus nach Heiligkeit und Seligkeit streben, ist gut und lobenswert, aber keine Pflicht. Wenn wir die Gebote beobachten, werden wir in das Leben eingehen, dafür bürgt das Wort der ewigen Wahrheit und die Menschen haben kein Recht, noch weitere Bedingungen an die Erreichung der Seligkeit zu knüpfen.

14. Nun kommen wir zu einem Beweis, auf den die Anhänger Passerinis großes Gewicht legen.

Wenn man vor die Wahl gestellt ist zwischen zwei Gütern, von denen das eine klar als das vollkommene erkannt wird, so kann der Wille nie einen vernünftigen Grund haben, das minder Gute zu wählen. Er handelt also unvernünftig und schlecht. Um den Vordersatz zu begründen fügt man noch hinzu, der bloße Wille seine Freiheit zu betätigen oder zu wahren, sei kein genügender Grund, um das Bessere abzulehnen, noch weniger sei es zulässig, aus bloßer Trägheit das Bessere zu unterlassen¹⁷.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, müssen wir wissen, wie sich der Wille gegen das erkannte Gute verhält. Wenn ihm der Verstand mehrere Güter vorstellt, kann er eines wählen, ohne sich mit seinem Willen gegen die anderen zu betätigen oder sie durch einen positiven Akt abzulehnen. Werden z. B. einem gleichzeitig mehrere Äpfel angeboten, so kann er einen wählen, der ihm paßt, ohne in Bezug auf die anderen einen Willensakt zu setzen. Er braucht sich nicht zu sagen, den will ich nicht, und den will ich nicht, bis nur mehr der letzte übrig bleibt, den er wählt. Nein, er wählt einen, der ihm paßt, und verhält sich den anderen gegenüber passiv, und dazu braucht er keines Beweggrundes, ebensowenig als der Wagen, um in Ruhe zu bleiben, eines Anstoßes bedarf.

Das gilt auch auf sittlichem Gebiet. Erst wenn der Verstand dem Willen ein Gut als notwendig oder geboten vorstellt, muß sich dieser

¹⁷ Vermeersch, l. c. S. 418—419.

entscheiden. Handelt es sich aber um Güter, die der freien Wahl überlassen sind, so kann er eines davon wählen, das ihm paßt, ohne die anderen positiv abzulehnen; er kann sie positiv ablehnen, ist aber nicht dazu genötigt und tut es auch sehr oft nicht. Das gilt auch für den Fall, wo der Verstand klar das eine Gut als das bessere hinstellt. Daß keine physische Notwendigkeit vorliegt, immer das größere Gut zu wählen, kann man nicht leugnen, ohne die ganze Willensfreiheit in Frage zu stellen; und eine moralische Pflicht, immer das sittlich Vollkommenere zu wählen, gibt es nicht. Der Wille kann deshalb ein Gut wählen und das andere, auch wenn es vollkommener ist, liegen lassen, ohne es positiv abzulehnen. Er kann es aber positiv ablehnen und dazu genügt, daß er eine gute Handlung wählt und die andere ablehnt, weil er zu derselben nicht verpflichtet ist.

Ein Beispiel. Jemand ist am Studieren oder Schreiben, nun kommt ihm der Gedanke, es wäre vollkommener, wenn du jetzt einen Besuch beim Allerheiligsten machtest oder einem anderen diesen oder jenen Liebesdienst erwiesest. Aber er sagt sich, das Studium ist für mich eine gute, vernünftige Handlung und zu einem Besuch beim Allerheiligsten bin ich nicht verpflichtet, deshalb will ich jetzt beim Studieren bleiben. Er lehnt die andere Handlung nicht positiv und direkt ab, sondern nur indirekt, insofern er eine andere gute Handlung wählt, die den Besuch des Allerheiligsten für die unmittelbare Gegenwart ausschließt. Aber nehmen wir an, er würde selbst direkt und positiv den Besuch ablehnen, um jetzt im Studieren nicht gestört zu werden, so ist auch das ein vernünftiger Willensakt.

Hierzu kommt noch eine andere Erwägung, welche die Gegner meist übersehen. Das sittlich Gute ist dem Menschen durchschnittlich beschwerlich und kostet Ueberwindung. Schon die Beobachtung aller Gebote oder, was dasselbe ist, die Vermeidung jeder Todsünde und auch jeder wenigstens ganz freiwilligen läßlichen Sünde kostet einen schweren, unaufhörlichen und lebenslänglichen Kampf, der seinen Lohn erst in der Ewigkeit empfängt, während die irdischen Güter unsere Sinne reizen und uns sofortige Erfüllung unserer Begierden versprechen. Die Schwierigkeit des sittlich Guten steigert sich aber in hohem Maße, wenn man nicht bloß die Gebote beobachten, sondern zu höherer Vollkommenheit gelangen will. Die Vollkommenheit verlangt Abstreifung der Selbstsucht und Losschälung des Herzens von den irdischen Gütern. Daher betonen die Lehrer des geistlichen Lebens die Notwendigkeit der beständigen Selbstverleugnung, das *agere contra naturam*. „Du wirst soviele Fortschritte machen, als du dir Gewalt antust“, sagt die Nachfolge Christi (I 25).

Das ist wahrlich keine geringe Last für den Durchschnittsmenschen und deshalb hat Christus die Menschen nicht allgemein zur Vollkommenheit verpflichtet, die über die Beobachtung der Gebote hinausgeht. „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote.“

Und nun verlangen Passerini und seine Anhänger von allen Menschen, daß sie nicht nur nach Vollkommenheit streben, sondern immer und überall das wählen sollen, was sie im Augenblick als das Bessere und Vollkommenere für sich erkennen! Wohl gemerkt, es handelt sich nicht um einen einzelnen Fall, sondern um einen allgemeinen verpflichtenden Grundsatz, der den Menschen durch das ganze Leben in allen Lagen begleitet. Immer und überall ist jeder verpflichtet, das zu tun, was er hic et nunc als das Vollkommenere für sich und seine Seele erkennt.

Man wende nicht ein, solche Fälle, wo man das Vollkommenere zu wählen hat, seien selten, nein, sie können täglich oft, ja stündlich vorkommen. Wenn z. B. jemand klar erkennt, es sei vollkommener, einen angenehmen, aber nicht notwendigen Spaziergang zu unterlassen, um dem Gebet obzuliegen, es sei vollkommener, auf diese angenehme Speise oder auf ein Glas Wein oder überhaupt auf den Weingenuß zu verzichten, den Augen oder Ohren einen erlaubten Genuß zu versagen, oder es sei vollkommener, heute zu fasten und jetzt ein größeres Almosen zu geben oder dem Nächsten einen Liebesdienst zu erweisen, so wäre er stets verpflichtet, das Vollkommenere zu wählen und zu tun. Heißt das nicht, den Heroismus allen Christen zur Pflicht machen? Haben nicht selbst die großen Heiligen in dem beständigen Streben nach dem Vollkommenen eine solche Schwierigkeit gefunden, daß sie sich durch ein eigenes Gelübde dazu gewissermaßen zu zwingen suchten? Wozu übrigens dieses Gelübde, wenn sie schon ohne dasselbe das Vollkommenere nicht ohne läßliche Sünde unterlassen konnten?

Jetzt haben wir auch die Lösung für die vorgebrachte Schwierigkeit. Wenn ich in einem Falle das Vollkommenere wählen müßte, so müßte ich das allgemein und in meinem ganzen Leben. Das ist aber eine Last, die Gott von mir nicht verlangt. Ich nehme die Last nicht auf mich, weil sie meine schwachen Schultern allzusehr drückt, und gebrauche die Freiheit, die mir Gott gelassen hat. Das ist keine Trägheit, sondern Bekenntnis der eigenen Schwäche, mit der Gott in seinen Forderungen rechnet.

Der Grundsatz, daß man immer das Vollkommenere wählen müsse, führt auch zu ganz unhaltbaren Folgerungen. Jeder in seinem Glauben auch nur mittelmäßig unterrichtete Katholik weiß, daß die Akte der Gottesliebe vollkommener und verdienstvoller für den Himmel sind als die Akte aller anderen Tugenden. Er dürfte also nie bewußt aus Hoff-

nung auf den Himmelslohn, aus Furcht vor der Höllenstrafe, aus Dankbarkeit gegen einen Wohltäter, aus Liebe zum Gemeinwohl handeln und dergleichen, denn er würde einen unvollkommenen Akt einem vollkommenen vorziehen, also eine läßliche Sünde begehen. Er dürfte auch nicht mit der bloßen unvollkommenen Reue zur Beichte gehen, denn er weiß, daß die *contritio*, die Reue aus Liebe zu Gott, vollkommener ist, und die Gnade zur *contritio* steht jedem zu Gebote. Wenn er sonst keine notwendige Beschäftigung hat, müßte er Akte der Liebe Gottes erwecken, weil das vollkommener ist und dergleichen. Das würde zu einem übertriebenen Rigorismus und zu der von der Kirche verurteilten Ansicht des Bajus führen¹⁸: Jede Liebe der vernünftigen Geschöpfe sei entweder sündhafte Begierde (*vitiosa cupiditas*) oder löbliche Gottesliebe (*laudabilis caritas*).

15. Aus dem Gesagten mag man nun entnehmen, mit welchem Recht Ranwez (S. 216) die Ansicht derjenigen, welche die Pflicht zum Vollkommenen *hic et nunc* leugnen, eine nicht ungefährliche nennt. Er behauptet, die Ansicht seiner Gegner sei eine relativ neue (*récente*). Er führt aber nichts Beachtenswerthes an als einige mißverständene Stellen des hl. Thomas, die wir schon erklärt haben. Was Dom. Soto und Barth. a Medina und Bellarmin lehren, haben wir schon erwähnt. Die Karmeliter-Theologen von Salamanca schreiben¹⁹:

„Die Unvollkommenheit im eigentlichen Sinne besteht nicht im bloßen Nichtvorhandensein einer möglichen Vollkommenheit, und auch nicht im Mangel an einer richtigen Eigenschaft, die vorhanden sein soll²⁰, sondern nur darin, daß es in etwa an Eifer oder Bereitwilligkeit oder an etwas ähnlichem fehlt, das sich in dergleichen Handlungen zu finden pflegt. In diesem Sinne wird allgemein (*communiter*) der Name Vollkommenheit gebraucht und werden die Unvollkommenheiten von der läßlichen Sünde unterschieden, nicht etwa bloß von den Scholastikern (Theologen), sondern auch von allen denen, die das geistliche Leben pflegen und dasselbe lehren.“

Dieselbe Lehre wiederholen die Salmanticenser in der Abhandlung von den Sünden²¹.

¹⁸ Denzinger, *Enchiridion* (10) n. 1038, vgl. auch ebd. 1394.

¹⁹ Salmanticenses, *Cursus theol. tract. XIII de poenitentia*, *disput. 5 dub. 2 n. 31*.

²⁰ Denn das wäre Sünde.

²¹ *Imperfectio proprie consistit . . . in hoc, quod aliquid fervoris vel promptitudinis vel simile quid reperiri solitum in similibus actibus illis deficiat. In quo sensu imperfectionis nomen usurpatur, et imperfectiones a peccatis venialibus secernun-*

Hier führen sie aus, unter Unvollkommenheiten seien die Handlungen zu verstehen, die zwar sittlich gut sind, aber nicht in dem Grade, den das Streben nach Vollkommenheit zu seinem Fortschritt erfordert... „Wir nennen solche Akte mangelhaft secundum quid, weil sie, obwohl sie die richtige Gutheit (rectitudo), welche die gewöhnliche Klugheit strenge fordert, besitzen, sie dennoch jenen Grad der Vollkommenheit entbehren, durch den sie den Handelnden zur Vollkommenheit und zum geistlichen Fortschritt führen würden und die ihm nach seinem Stande geziemt. ... Und dies ist die Unvollkommenheit, die wohl den Räten, aber nicht den Geboten entgegengesetzt ist... Deshalb muß man sagen, eine solche Unvollkommenheit sei absolut ein guter und kein schlechter oder indifferenter Akt“.

Kardinal de Lugo stellt sich die Frage, ob die Unvollkommenheiten Gegenstand der Beicht seien²². Er leugnet das.

„Wir reden von den Unvollkommenheiten, insofern sie von Schuld und Sünde unterschieden werden, wie wenn z. B. jemand einen vollkommenen Akt unterläßt oder einen Rat, zu dem er nicht gehalten ist. Es ist gewiß, daß diese bloßen Unvollkommenheiten keinen Gegenstand des Bußsakramentes bilden, denn die Form dieses Sakramentes ist nur die Lossprechung von Sünden. Es ist auch gewiß, daß diese Unvollkommenheiten uns Gott nicht positiv abgeneigt machen, denn wo keine Schuld ist, kann auch von einer Abkehr oder einem Unwillen Gottes keine Rede sein.“

Er setzt als selbstverständlich voraus, daß die genannten Unvollkommenheiten keine Sünden sind.

Später²³ kommt Lugo auf den Gegenstand zurück:

„Man kann fragen,“ sagt er, „ob die Unvollkommenheiten, wie z. B. den göttlichen Eingebungen (inspirationibus divinis) nicht zu entsprechen, Gegenstand der Beichte seien. Denn Tolet zähle unter den Unterlassungssünden auch folgende auf, den göttlichen Eingebungen nicht entsprechen, etwas Gutes nicht tun, was man tun könnte, wenn man nicht durch ein Gebot (praeceptum) dazu verpflichtet sei.“

Auf das, was hier von göttlichen Eingebungen gesagt wird, werden wir später zurückkommen. Was aber die Unterlassung der nicht gebotenen guten Werke betrifft, so versteht Tolet, wie Lugo bemerkt, unter praeceptum nur das unter schwerer Sünde verpflichtende Gebot. Das hatte er vorher in demselben Kapitel ausdrücklich gesagt und so erklärt er den Ausdruck: peccatum leve non est contra praeceptum. Lugo erwähnt dann noch den Theologen Johannes Sancius²⁴, der Tolet scharf tadelt, weil man den Beichtenden nicht erlauben dürfe, sich

tur nedum apud Scholasticos, sed etiam apud vitae spiritualis studiosos et magistros.
De peccatis disput. 19 dub. 1. n. 9.

²² De poenitentia disput. 3 n. 9.

²³ disput. 16 n. 102.

²⁴ Joh. Sanchez: Disputationes selectae, disp. 6 n. 4 et disp. 7.

über Dinge anzuklagen, die keine Sünde seien, wie zum Beispiel, daß man den göttlichen Eingebungen nicht gefolgt sei, daß man Gott nicht so sehr geliebt habe, als man ihn lieben konnte, und dergleichen. Sancius erwähnt dann allerdings auch noch andere Beispiele, von denen einige wahrscheinlich läßliche Sünden sind. Lugo nimmt deshalb den Kardinal Tolet in Schutz, man dürfe den Beichtenden nicht hindern, auch solche Dinge zu sagen, weil so manches, was eine Unvollkommenheit zu sein scheint, vielleicht eine läßliche Sünde sei und weil die Kenntnis derselben dem Beichtvater zur Kenntnis und Leitung des Pönitenten diene.

Aber wie dem immer sei, sowohl Lugo als Sancius setzen als selbstverständlich voraus, daß es Unvollkommenheiten in den menschlichen Handlungen gebe, die keine läßlichen Sünden sind.

Schon vor Lugo hatte Suarez geschrieben²⁵:

„Damit das Gewissen verpflichte, ist notwendig, daß es in dem Gegenstand der Handlung eine Verpflichtung vorhalte, so daß es nicht nur urteilt, etwas sei gut, sondern auch es sei notwendig zum sittlich Guten . . . Auch das Urteil, etwas sei ein besseres Gut, legt keine Verpflichtung auf und macht nicht, daß die gegenteilige Unterlassung schlecht ist.“

Diana²⁶ stellt sich die Frage, ob es eine Sünde sei, den göttlichen Eingebungen nicht zu entsprechen, und ob derjenige gut tue, der sich darüber in der Beichte anklage? Das Gegenteil behaupte Tolet, Sancius aber widerlege ihn.

„Deshalb muß als sicher festgehalten werden, sagt Sancius, es sei keine Sünde, den göttlichen Rufen, die zu den Räten einladen, nicht zu entsprechen. Denn da die Räte nicht unter ein Gebot fallen und dem Rat nicht zu folgen keine Sünde ist, wie alle zugeben, ist es auch keine läßliche Sünde, dem Ruf zur Befolgung des Rates nicht zu entsprechen. Und diese Ansicht hält auch Tanner²⁷, der in dem Widerstreben gegen die göttlichen Eingebungen keine Schuld findet.“

Daraus schließt Diana u. a. auch, die Pönitenten brauchten sich nicht anzuklagen, sie hätten Gott nicht mit der ihnen möglichen Intensität geliebt, weil das Gebot auch durch die geringste Intensität erfüllt werde.

Der Franziskaner Reiffenstuel schreibt²⁸:

²⁵ De bonitate et malitia actuum human. disp. 12, sect. 4 n. 2.

²⁶ Opera omnia, Lugduni 1680 tom. 1, tract. 3, resol. 196 et 197.

²⁷ In p. 2 disp. 4, qu. 10, dub. 4, n. 701.

²⁸ Theologia moralis, Antwerpiae 1758 tom. II. tract. 14, disp. 16. qu. 2 n. 15. — Mit Reiffenstuel stimmt ganz überein Crescentius Krisper, Theologia scholae

„Der sichere Gegenstand (der Beicht) ist nicht das bloße Bekenntnis, daß man den göttlichen Eingebungen nicht entsprochen, daß man ein gutes Werk nicht getan, welches man hätte tun können. Der Grund ist, weil solche Dinge an sich keine Sünden, sondern nur Unvollkommenheiten sind, weil sie nur gegen einen Rat, aber nicht gegen ein Gebot verstoßen.“

Von der Beicht sagt der hl. Franz v. Sales²⁹:

„Bringe nicht solche überflüssige Anklagen vor, wie sie bei einigen aus Angewöhnung üblich sind: Ich habe Gott nicht so sehr geliebt als ich sollte; ich habe nicht mit solcher Andacht gebetet, wie ich sollte; ich habe den Nächsten nicht geliebt, wie ich sollte; ich habe die Sakramente nicht mit der Ehrfurcht empfangen, wie ich sollte u. dgl. Denn damit sagst du nichts Besonderes, das dem Beichtvater den Zustand deines Gewissens aufdecken könnte, da alle Heiligen des Paradieses und alle Menschen auf Erden dasselbe sagen könnten, wenn sie beichteten“.

Er hat also diese überflüssigen Anklagen nicht als Sünden angesehen.

H. Busenbaum schreibt in seiner unzählige Male aufgelegten *Medulla theologiae moralis*³⁰:

„Der Beichtende muß einen sicheren Gegenstand der Lossprechung vorlegen. Ein solcher Gegenstand ist aber, wie Diana sagt, nicht, daß man den göttlichen Eingebungen nicht entsprochen, daß man nicht das Gute getan habe, was man hätte tun können, und ähnliche Unvollkommenheiten. Doch sind die Beichtväter nicht gehalten, die Beichtkinder an der Darlegung dieser Unvollkommenheiten zu hindern“.

Der hl. Alphons v. Liguori fügt zu diesem Texte bei³¹: „Der Pönitent könne bedingungsweise losgesprochen werden, wenn er sich nur über Unvollkommenheiten anklage, von denen man zweifle, ob es läßliche Sünden seien, doch will er nicht, daß das häufig geschehe und auch nicht, wenn der Pönitent einen sichern Gegenstand der Lossprechung aus dem früheren Leben vorlegen könne“. Zu der Behauptung Busenbaums, daß die Nichtbefolgung der göttlichen Einsprechungen nur eine Unvollkommenheit sei, macht er keine ablehnende Bemerkung, was man als eine stillschweigende Billigung derselben ansehen muß.

Zu den Worten des Priesters bei der Opferung in der hl. Messe: „pro peccatis et offensionibus et negligentis meis“ bemerkt der große Geistesmann Johannes Roothaan³²:

Unter peccata seien hier alle Sünden zu verstehen, sowohl die schweren, als die läßlichen. Offensiones (Anstöße) bezeichnen hier die unfreiwilligen und uneigentlichen

Scotisticae, tom. IV tract. 12, disp. 1 qu. 2 n. 17, der es zu den imperfectiones non culpabiles rechnet, wenn man den inspirationes ad opus supererogatorium nicht gleich folgt.

²⁹ Introduction à la vie dévote, p. II c. 19. ³⁰ De Sacramento poenitent, c. 1. dub. 1.

³¹ Theologia moralis I. 6, tract. 4 n. 432.

³² Bei der Erklärung des examen particulare: primum tempus Im Exerzitienbuc des hl. Ignatius.

Fehler und Verstöße, welche infolge unserer Schwachheit bei den wechselnden Vor-
kommnissen fast unvermeidlich sind, wie ein Wanderer auf einem holprigen Weg
unfreiwillig anzustoßen pflegt; endlich negligentiae, d. h. Nachlässigkeiten, die zwar
nicht bis zum Charakter einer läßlichen Sünde gelangen, aber sich in unsere Hand-
lungen einschleichen und sie, wenn auch nicht schlecht, so doch unvollkommen
und weniger gottgefällig machen.

Roothaan hatte offenbar noch keine Ahnung davon, daß alle Unvoll-
kommenheiten läßliche Sünden seien.

Nicht umsonst klagte schon der hl. Ambrosius³³: „Es gibt auch unter
uns welche, die die Furcht des Herrn haben, aber nicht nach der Wissen-
schaft (Einsicht), indem sie Gebote aufstellen, welche die menschliche
Schwachheit nicht zu ertragen vermag“.

II. Ist es sündhaft, einer heiligen Eingebung (sanctae inspirationi) zu widerstehen?

Auch wer die allgemeine Pflicht, immer das Vollkommenere zu
wählen, leugnet, kann doch noch fragen, ob man verpflichtet sei, den
heiligen Eingebungen zu folgen, oder ob man sündige, wenn man
einer solchen Eingebung nicht entspricht.

Passerini bejaht die Frage³⁴. Er beruft sich auf die Autorität des
Kardinals Tolet³⁵. Dieser zählt unter den läßlichen Sünden, die den
Gegenstand des Bußsakramentes bilden, auch die Unterlassung auf,
wenn man einigen göttlichen Eingebungen nicht nachkommt. Man be-
achte aber, daß er nicht von allen, sondern nur von einigen göttlichen
Eingebungen (aliquibus divinis inspirationibus) spricht.

Das kann richtig sein, wie wir gleich zeigen werden. Daß aber die
Theologen wie Lugo, Sancius, Diana, Reiffenstuel u. a. gemeiniglich
die Nichtbefolgung einer inspiratio divina nicht als läßliche Sünde,
sondern als bloße Unvollkommenheit ansahen, geht schon aus den
oben angeführten Zeugnissen hervor.

Wie stellen wir uns zu dieser Frage?

Unter der hl. Eingebung (sancta inspiratio), von der Passerini und
seine Anhänger reden, darf man nicht die allgemeinen Erleuchtungen
und Gnadenanregungen des Hl. Geistes verstehen. Denn diese werden
allen Christen, wenigstens allen Gerechten, bei allen guten Werken zu
teil. Bei allen unseren guten Werken begleiten uns die Erleuchtungen,

³³ In Psalm 118, sermo 5 n. 37. ³⁴ l. c. n. 43 ff. ³⁵ De Instructione Sacerdotum l. 3 c. 2 n. 5.

Anregungen und Beihilfe der Gnade. Allen Christen sind auch die Räte vorgelegt, durch die sie wenigstens entfernt zur Vollkommenheit eingeladen werden. Versteht man unter *sancta inspiratio* nur diese allgemeinen Anregungen zur Vollkommenheit, so ist die Antwort auf die oben gestellte Frage Passerinis schon in dem bisher Gesagten enthalten. Wir sind nicht verpflichtet, immer das zu wählen, was wir hier und jetzt als das Vollkommenere für uns erkennen.

Man muß also unter der *sancta inspiratio* eine besondere Eingebung des Hl. Geistes verstehen, durch die er uns zu einer höheren Vollkommenheit anzieht oder, wie Vermeersch sich ausdrückt³⁶, eine *specialis invitatio divina* zu größerer Vollkommenheit.

Nun kann gewiß der Hl. Geist den Einzelnen besondere Anregungen und Einladungen zu höherer Vollkommenheit erteilen. Er weht, wo er will. Aber es fragt sich, welches sind diese besonderen heiligen Inspirationen oder woran erkennt man sie?

Passerini stellt folgende Regeln zur Unterscheidung derselben auf.

Nur die Anregung kommt von Gott, die uns zu dem antreibt, was unter den vorliegenden konkreten Umständen für uns das Bessere ist. Denn Gott kann uns nicht zum Bösen antreiben noch zu dem, was seiner Art nach gut oder besser, aber für uns gerade jetzt entweder böse oder, was dasselbe, minder gut ist.

Aber solche Anregungen sind noch keine besonderen heiligen Inspirationen. Sie werden allen Christen oft zu teil. Oft erkennt man, dieses oder jenes wäre besser oder vollkommener für mich. Ist man nun verpflichtet, immer das Vollkommenere zu wählen? Wir haben darauf schon geantwortet. Sodann ist es wahr, Gott kann uns nur zum Guten und zum Besseren anregen, aber daraus folgt nicht, daß jede solche Anregung von Gott kommt. Passerini selbst gesteht, es sei nicht leicht zu erkennen, ob die inneren Anregungen von Gott kommen oder vom Teufel, der sich oft in einen Engel des Lichtes verwandelt und uns unter dem Schein des Guten betrügt. Nicht umsonst mahnt der Apostel (1 Joh. 4, 1): „Glaubet nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind“. Auch der hl. Ignatius sagt in seinen Ordensregeln, man solle sich sorgfältig vor den Täuschungen des bösen Feindes hüten. Wir fügen noch hinzu, daß die vermeintlichen Anregungen des Hl. Geistes auch von unserer Phantasie unter dem Einfluß von gewissen Lieblingsneigungen entstehen können. Wenn

³⁶ l. c. S. 418.

gewöhnliche Christen oder Ordensleute häufig von besonderen Eingebungen des Hl. Geistes reden, so wird die Sache verdächtig. Manche halten sich für berufen zu irgend etwas, was den Schein des Guten oder Bessern hat, was aber vielleicht nur Einbildung oder Zuflüsterung des bösen Feindes ist. Sie werden dann selbstgefällig, eigensinnig, übereifrig und geraten schließlich auf Abwege.

Doch nehmen wir an, wir hätten die Ueberzeugung gewonnen, eine Anregung komme vom guten Geiste, von einem Engel oder von Gott selbst. Sind wir dann unter Sünde verpflichtet, dieser Anregung zu folgen? Das behauptet Passerini. Er beruft sich zuerst auf einige Schrifttexte. So sagt der hl. Paulus (1 Thess. 5, 19): „Den Geist löscht nicht aus; Weissagungen verachtet nicht; alles aber prüfet; was gut ist behaltet“. Aber den Geist auslöschen, heißt die Wirksamkeit des Geistes durch Sünde, Leichtsinn und eitle Zerstreuung hindern. Davon, daß man immer verpflichtet sei, jeder Anregung des guten Geistes zu folgen, steht nichts in dem Text. Auch die Worte Jobs (24, 13): „Sie lehnten sich auf gegen das Licht“ beweisen die These Passerinis nicht, denn, wie Thomas diese Worte erklärt: Die Bösen lehnen sich gegen das Licht auf, indem sie vorsätzlich gegen das handeln, was das Licht der Vernunft gebietet.

Passerini sucht dann noch durch Vernunftgründe zu beweisen, daß man den heiligen Eingebungen folgen müsse.

Es sei eine gewisse Undankbarkeit, die Wohltat Gottes nicht anzunehmen und die Gnade wegzuwerten; außerdem sei es eine gewisse Unehrebarkeit, das göttliche Lehramt nicht zu verehren und Gott nicht zum Führer, zum Freund und zum höchsten Wohltäter haben zu wollen, sondern das Gegenteil von dem tun, was Gott uns zu tun lehrt. Auch Vermeersch hat sich diese Gründe angeeignet³⁷, die Vernachlässigung einer klaren und besonderen Einladung zu größeren Gnaden, dem Prinzip der ewigen Seligkeit, enthalte einen Mangel an Ehrfurcht, an Vertrauen auf Gott und Dankbarkeit, Mängel, die ohne Zweifel sündhaft seien.

Wie uns scheint, muß man in dieser Frage unterscheiden. Es gibt zwei Arten von besonderen Inspirationen. Ist man moralisch sicher, daß Gott uns eine Inspiration gibt, und erkennen wir zugleich deutlich, daß die Nichtbefolgung derselben Gott positiv mißfällt, so kann man die Inspiration nicht vernachlässigen ohne irgend welche Schuld. Ein solcher Fall begegnet uns im Leben der hl. Margaretha Alacoque.

³⁷ ebenda.

Die Heilige hatte im Noviziat noch eine allzu natürliche Anhänglichkeit, von der sie sich nicht ganz losreißen konnte. Der Heiland tadelte sie deshalb mehrmals, ohne daß sie sich ganz besserte. Da sagte er ihr einmal beim Gebet, er wolle kein geteiltes Herz, wenn sie sich von den Geschöpfen nicht losmachen wolle, ziehe er sich von ihr zurück⁸⁸. In dieser Lage konnte allerdings die Heilige dem Rufe der Gnade nicht widerstehen, ohne Gott irgendwie zu beleidigen. Denn es handelte sich nicht mehr um einen Rat, sondern um ein Gebot.

Aber das sind seltene Fälle, die im Leben der gewöhnlichen Menschen kaum vorkommen.

Auch sind nicht alle Anregungen dieser Art. Gott zieht zuweilen eine Seele durch seinen Gnadenruf näher zu sich heran, ohne irgendwie erkennen zu lassen, daß ihm das Gegenteil jetzt positiv mißfällt. In Anbetracht der menschlichen Schwäche läßt er der Seele Zeit, bis sie mit seiner Gnade höher emporgestiegen und nun auch zu größeren Opfern fähig ist. Nicht gleich vollkommen diesen Anregungen zu folgen, mag ein Mangel an Großmut und Heldenmut sein, ist aber noch keine Sünde. Freilich hat dieser Mangel an Freigebigkeit zur Folge, daß Gott auch weniger freigebig gegen uns ist. Es ist so, wie der hl. Ignatius in seinen Konstitutionen schreibt: „Je enger sich jemand an Gott anschließt, und je freigebiger er sich gegen die göttliche Majestät erweist, um so mehr wird er auch die Freigebigkeit Gottes an sich erfahren, und er wird jeden Tag tauglicher werden, reichlichere Gnaden und geistliche Gaben zu empfangen“. Dieser Gedanke muß jedermann zur Großmut gegen Gott anspornen, ohne daß man deshalb jeden Mangel an Großmut als Sünde bezeichnen kann. Das gilt ganz besonders dann, wenn Gott große und schwere Opfer verlangt.

Zur Illustration diene das Beispiel der hl. Johanna Franziska von Chantal. Ihr Gatte war auf der Jagd durch einen unvorsichtigen Schuß seines Freundes, des Herrn von Anlezy, getöbet worden. Unbeschreiblich war die Trauer der Heiligen über diesen Verlust. Obwohl sie dem Herrn von Anlezy von Herzen verzieh, brachte sie doch der Gedanke an den Mann, der ihre Kinder zu Waisen gemacht hatte, noch nach Jahren in solche Aufregung, daß man in ihrer Gegenwart nicht von ihm sprechen durfte. Erst später versuchte ihr Seelenführer, der hl. Franz von Sales, diesen Gegenstand zu berühren, da er aber sah, daß er zu tauben Ohren redete, brach er in seiner milden und weisen Art, der Gnade nicht vorzugreifen, ab und verschob die Sache auf eine günstigere Gelegenheit.

Eine solche bot sich, als die Heilige ihm von der Art schrieb, wie ihr Gatte fromm gestorben sei mit Worten der Vergebung für alle, die ihn beleidigt hatten. Der Heilige benützte diesen Anlaß, um Frau von Chantal zu einer Annäherung zu bewegen. Aber

⁸⁸ Vie et Oeuvres de la B. Marg. Marie Alacoque 1876 I 62.

umsonst. Sie konnte es nicht über sich gewinnen, das Opfer, das er forderte, zu bringen. Nach einem Jahre stellten die Verwandten der Heiligen und des Herrn von Anlezy einen neuen Versuch an. Unsere Heilige hört davon; ihr Blut gerät in Wallung. Sie wendet sich an den hl. Franz v. Sales und teilt ihm ihr Widerstreben mit. Er redet ihr zu, den Herrn zu sprechen³⁹. „Es ist nicht notwendig, daß Sie den Tag und die Gelegenheit dazu suchen; wenn er aber sich Ihnen vorstellt, so will ich, daß Sie ihn herzlich, sanft und liebevoll aufnehmen. Ich weiß, das Herz wird sich aufbäumen und umkehren, Ihr Blut wird kochen, aber was soll das? So machte es unser lieber Erlöser . . . Ich verlange nicht, daß Sie den armen Mann aufsuchen, wohl aber, daß Sie gütig und herablassend seien gegen die, die eine Begegnung herbeiführen wollen . . . Mut, meine Tochter, gehen wir voran und üben wir diese unscheinbaren und groben, aber gründlichen, aber heiligen, aber ausgezeichneten Tugenden.“

Frau von Chantal gehorchte diesmal und willigte in eine Begegnung mit dem Herrn von Anlezy ein. Dabei benahm sie sich so freundlich, als es ihr Herz gestattete, und um die Natur noch entschiedener zu überwinden, bot sie sich jenem Herrn an, sein neugeborenes Kind aus der Taufe zu heben. Diesen heroischen Entschluß führte sie aber nur mit großer Mühe aus. Es bedurfte einer neuen Dazwischenkunft des hl. Franz von Sales; er mußte dem widerstrebenden Herzen der Heiligen nicht bloß durch Zureden, sondern durch Befehl das neue große Opfer gewissermaßen entreißen⁴⁰.

Werden wir nun die Heilige beschuldigen, sie habe in all den Jahren des Widerstrebens, so oft ihr der Gedanke an das heroische Opfer kam und sie sich nicht dazu erschwingen konnte, jedesmal läßlich gesündigt? Wer annimmt, man sei immer verpflichtet, das Vollkommenere zu tun, muß das behaupten. Aber wir möchten gerne wissen, was diese strengen Sittenrichter gedacht und getan hätten, wenn sie in derselben Lage gewesen wären? Ob sie sich dann gesagt hätten, du bist zum Vollkommenen verpflichtet. Nun ist es zweifellos vollkommener, wenn du den Feind aufsuchst und ihm Beweise zärtlicher Liebe gibst. Also voran. Wahrscheinlich würden sie dann etwas milder geurteilt und Pflicht und Vollkommenheit unterschieden haben. Die Heilige hatte sich in vielen Dingen heroisch überwunden, aber Herrn von Anlezy zu empfangen oder gar zu besuchen, das brachte sie nicht über sich und sie wußte, daß sie dazu nicht verpflichtet sei. Ihre feurige Natur bäumte sich dagegen auf, und Gott ließ diese Schwäche ohne Zweifel auch deshalb zu, um ihr die menschliche Armseligkeit zum Bewußtsein zu bringen und sie dadurch tief in der Demut zu begründen.

Auch der hl. Franz von Sales sagte ihr, wie schon bemerkt, sie brauche nicht selbst den Herrn von Anlezy aufzusuchen, obwohl das

³⁹ Brief vom 2. Juli 1606. ⁴⁰ Bougaud, Die hl. Johanna Franziska von Chantal, Herder 1910 I 220. Man vergleiche dazu Max Huber, Die Nachahmung der Heiligen I 38 ff.

offenbar viel vollkommener gewesen wäre. Aber sie war dazu nicht verpflichtet. Es stimmt das ganz mit der Lehre des hl. Thomas. Auf die Frage, inwiefern es notwendig sei, die Feinde zu lieben, antwortet er⁴¹, man dürfe den Feind nicht ausschließen von der allgemeinen Liebe, die man allen Menschen schuldet, und deshalb auch nicht von den allgemeinen Liebeserweisen, die man allen Menschen erzeigt. Aber daß jemand gegen den Feind eine besondere Liebe hege und ihm Liebesbeweise gebe, die nur unter nahestehenden Personen gebräuchlich sind, das ist nicht notwendig, nur muß er im Herzen bereit sein, ihm im Falle der Not solche Beweise der Liebe zu geben. Mit dem hl. Thomas stimmen alle Theologen in dieser Lehre überein. Also abgesehen vom Falle der Not ist man nicht verpflichtet, dem Feinde durch besondere Zeichen der Liebe entgegenzukommen, das ist Sache der Vollkommenheit und kann ohne Sünde unterlassen werden.

Oder wird man sagen, im allgemeinen und objektiv genommen sei dies keine Pflicht, aber sobald jemand in individuo erkenne, für ihn sei es jetzt das Vollkommenere, so sei er verpflichtet, es zu tun? Es ist aber schwer einzusehen, warum es im allgemeinen keine Pflicht sein sollte, wohl aber in casu individuo. Woher sollte denn dem Menschen in concreto die Pflicht zu diesen Liebeserweisen kommen, wenn sie nicht aus einem objektiven, allgemeingültigen Gesetz hergeleitet wird?

Auf die besondere und schwierige Frage, ob derjenige, der klar erkennt, daß er von Gott zum Ordensstande berufen sei, sündige, wenn er dem Rufe nicht folgt, gehen wir hier nicht näher ein. Hierin sind die Ansichten der Gottesgelehrten geteilt. Aber was man immer davon halten möge, man darf die Berufswahl nicht mit anderen Gelegenheiten gleichstellen, in denen man ein geringeres Gut einem größern vorzieht. Denn bei der Berufswahl handelt es sich um eine besonders wichtige Angelegenheit, die oft über das ganze Leben und die Ewigkeit entscheidet. Mag man also auch glauben, es sei sündhaft, dem klarerkannten Beruf zum Ordensstand nicht zu folgen, so folgt daraus keineswegs, daß man immer und überall unter Sünde verpflichtet sei, das Vollkommenere zu wählen.

Man möge also die Christen und besonders die Ordensleute ermahnen, stets nach dem Vollkommeneren zu streben, aber man darf ihnen nicht eine Pflicht auferlegen, die das Durchschnittsmaß der menschlichen Kräfte übersteigt und nur dazu dient, die gewissenhaften Seelen zu beunruhigen und zu verwirren.

⁴¹ 2, 2, qu. 25, a. 8; ebenso de virtutibus qu. 1, a. 8.