

Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas

Von Josef de Vries S. J.

Die christliche Vollkommenheit besteht nach allgemeiner Lehre wesentlich in einem hohen Grad der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe. Auch darüber ist man sich ziemlich einig, daß die Liebe hier nicht so sehr als die in der Tiefe der Seele verborgene übernatürliche Tugendkraft, die sogenannte eingegossene Tugend, aufzufassen ist, sondern mehr als die dauernde Betätigung dieser Kraft oder die durch die Betätigung erworbene Leichtigkeit und Bereitschaft zur Übung der Liebe. Daraus ergibt sich, daß die Frage, worin denn der Akt der übernatürlichen Gottesliebe bestehe, für die Lehre vom geistlichen Leben von grundlegender Bedeutung ist. Nun scheint ja freilich nichts einfacher als lieben, und es könnte einer denken, eine wissenschaftliche Begriffszergliederung könne hier höchstens Klares unklar machen oder habe doch zum wenigsten für das Leben keine Bedeutung. Aber die Frage nach dem Wesen der übernatürlichen Gottesliebe kann wohl doch nicht ohne jede Schwierigkeit sein, so daß hier gar nichts einer Klärung durch die Theologie bedürfte; sonst würde es wohl in der Beantwortung keine Verschiedenheit der Auffassungen geben. Daß tatsächlich solche Verschiedenheiten bestehen, zeigt z. B. schon ein flüchtiger Blick in das Büchlein von Doktor Joseph Klein: „Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus.“ Freilich soll man die Bedeutung dieser Lehrverschiedenheiten nicht überschätzen. Es handelt sich nicht so sehr um schroffe Gegensätze als um ein Mehr-oder-weniger-Betonen verschiedener Seiten derselben Wahrheit. Gewiß wird auch der Geist Gottes jeden, der guten Willens ist, zur wahren Liebe Gottes führen. Aber es wäre doch auch seltsam, wenn die Verschiedenheit in der Auffassung der Liebe sich nicht in der ganzen Richtung des geistlichen Lebens bemerkbar machte, und man wird auch schwerlich leugnen können, daß Einseitigkeit in der Lehre leicht zur Einseitigkeit im Leben führt.

Von aller Einseitigkeit in der Lehre über die Gottesliebe scheint uns aber der Englische Lehrer sich am besten frei zu halten. Seinem tiefen Geist ist es ja eigen, mit weitem Blick die Dinge in ihrer Ganzheit, mit all ihren mannigfaltigen Beziehungen zu erfassen, Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden und alles auf seinen Urgrund zurückzuführen. Diese Meisterschaft des großen Lehrers tritt in seiner Lehre von der Liebe wieder be-

sonders klar zutage, wenn man sich bemüht, in sie einzudringen. Denn daß es einiger Mühe bedarf, läßt schon die nicht unbeträchtliche Zahl von Aufsätzen und Abhandlungen vermuten, die im Laufe der Zeit über diesen Gegenstand erschienen sind. Wenn wir diese Zahl noch um einen Versuch zusammenfassender Darstellung vermehren, hoffen wir aber doch, nicht etwas ganz Zweckloses zu tun.

In der Tat, beim ersten Lesen der Quaestionen des hl. Thomas über die Liebe kann man auf Schwierigkeiten und selbst scheinbare Widersprüche stoßen. Einerseits lehrt er nämlich klar, daß der Akt der Liebe die Akte des Glaubens und der Hoffnung voraussetzt¹, andererseits spricht er in einer Weise von der Liebe als Form aller Tugenden, daß es schwer ersichtlich ist, wie denn überhaupt irgend ein Akt des Glaubens oder der Hoffnung ohne den Befehl der Liebe zustande kommen kann². Ferner: Thomas unterscheidet zwar oft den Akt der dritten göttlichen Tugend als Akt selbstloser Liebe ausdrücklich von der sogenannten Liebe des Begehrens³, ja, er betont die Selbstlosigkeit der Liebe so sehr, daß sogar Gottes Wohltaten gegen uns als Beweggrund ausgeschlossen zu sein scheinen⁴. Trotzdem bezeichnet er als Formalobjekt der Liebe Gott, insofern er Gegenstand unserer Seligkeit ist⁵, und die Vollkommenheit der Liebe dieses Lebens sieht er darin, daß man „verlangt, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein“⁶; wird so nicht doch wieder die selbstlose Liebe mit der begehrliehen Liebe vermenget? Ist da nicht Duns Scotus folgerichtiger, der die Liebe einfach in das reine Wohlwollen ohne jede Rücksicht auf die eigene Seligkeit setzt?

Die scheinbaren Widersprüche in der Lehre des hl. Thomas lassen sich freilich unmöglich lösen, wenn man gleichsam von vornherein festsetzt, daß es nur zwei Arten von Liebe geben kann: die Liebe des Begehrens, die darin besteht, daß wir den geliebten Gegenstand als unser Gut für uns wollen und die Liebe des Wohlwollens, deren Wesen es ist, der geliebten Person Gutes zu wollen. Dieses Schema scheint ja recht bequem zu sein; nur dürfte es schwer fallen, ohne Anwendung von Gewalt die ganze Mannigfaltigkeit der inneren Erfahrungstatsachen hineinzuzwängen; dieser Versuch würde jedenfalls dem weiten Geist des hl. Thomas wenig ent-

¹ 1. 2 q. a. 5. ² Vgl. etwa De caritate, a. 3.

³ So z. B. 2. 2. q. 17 a. 8; q. 26 a. 3 ad 3 etc.

⁴ Vgl. Fr. Hatheyer S. J. in „Zeitschrift für kath. Theologie“ 1920, S. 222 ff.

⁵ 2. 2 q. 23 a. 4. ⁶ q. 24 a. 9.

sprechen. Bevor wir also zu seiner Lehre über die Gottesliebe übergehen, wird es gut sein, zunächst kurz zusammenzustellen, was sich über die verschiedenen Bedeutungen von „Liebe“ im allgemeinen aus der ausdrücklichen Lehre und aus gelegentlichen Bemerkungen des Heiligen entnehmen läßt.

Alle Liebe gründet sich nach dem hl. Thomas auf eine Einheit (unio), besteht wesentlich in einer Einigung (unio) und strebt natürlicherweise nach einem Einswerden (unio)⁷. Die Einheit, auf die sich die Liebe gründet, ist in der Liebe zu andern eine Ähnlichkeit, Gemeinsamkeit, ein Teilhaben (*κοινωνία*) an den Gütern des andern, und zwar entweder eine schon wirkliche oder wenigstens eine mögliche, gehoffte Teilnahme⁸. Wenn Thomas hierbei die wirkliche Teilnahme als Grundlage der Liebe des Wohlwollens, die bloß mögliche aber als Grund der Liebe des Begehrens hinstellt, so soll dadurch gewiß nicht ausgeschlossen werden, daß auch auf Grund der möglichen Teilnahme allein die Liebe des Begehrens zu wahrer Liebe des Wohlwollens weiterführen kann. Die Einigung, in der die Liebe wesentlich besteht, ist die Einigung des Affekts. Die Einheit schließlich, nach der die Liebe strebt, ist die reale Einheit, das Zusammensein und Einssein mit dem Geliebten, soweit es möglich und wünschenswert ist.

Das gilt von aller Liebe; also zunächst auch von der Liebe als sinnlichem Gefühl (passio), von der Thomas in der 1a 2ae, q. 26—28 spricht. Diese Liebe kennzeichnet Thomas so: „Der erste Eindruck, den das Gute auf das Strebevermögen macht, heißt Liebe und ist nichts anderes als ein Wohlgefallen am Guten“⁹. Liebe in diesem Sinn ist also eine Gemütsbewegung, die unter dem Einfluß des erkannten Guten ganz von selbst entsteht, mehr ein Leiden denn ein Tun, die erste „Anpassung“ (coaptatio) des Strebevermögens an das Gute, und zwar „entweder des sinnlichen Strebevermögens oder des Willens“¹⁰. Wenn also der hl. Thomas hier auch zunächst vom sinnlichen Gefühl spricht, so setzt er doch voraus, daß es etwas Ähnliches auch im geistigen Willen gibt¹¹. Dieses unwillkürliche Wohlgefallen des Willens am Guten geht uns hier natürlich mehr an. Wir nennen es mit dem hl. Thomas „Liebe

⁷ 1. 2 q. 28 a. 1 ad 2.

⁸ q. 27 a. 3. Vgl. hierzu J. Keller O. Pr. De virtute caritatis ut amicitia quadam divina: Xenia Thomistica, Bd. II, S. 233—276.

⁹ 1. 2 q. 26 a. 2. ¹⁰ a. 1.

¹¹ Vgl. auch 1. 2 q. 26 a. 3 in corp. u. ad 4.

des Wohlgefallens“ (*amor complacentiae*)¹². Von dieser Liebe gilt es besonders, wenn Thomas sagt, daß aus der Liebe alle andern Akte des Strebevermögens sich ableiten¹³. Denn diese Liebe ist auch letzte Grundlage und Ausgangspunkt aller andern Liebe, sei es nun begehrlische oder wohlwollende Liebe. Sie selbst aber ist weder das eine noch das andere. Das sieht man z. B. klar am rein ästhetischen Wohlgefallen.

Gewiß kann der Mensch dem unwillkürlich entstandenen Wohlgefallen frei zustimmen; aber auch dann hat man doch mehr ein „Sichziehenlassen“ als ein „Sich-zum-Guten-Hinbewegen“.

Von dieser Liebe des Wohlgefallens scheint aber auch nach der Lehre des hl. Thomas der eigentliche Akt der Liebe, die tätige, freie „Liebesbewegung“ (*motus amoris*) zu unterscheiden zu sein. Der hl. Franz von Sales¹⁴ nimmt zwar an, Thomas halte das Wohlgefallen für den eigentlichen Akt der Liebe, lehnt aber trotzdem diese Ansicht in bescheidener Weise, ohne den hl. Thomas zu nennen, ab¹⁵. Aber hier liegt wohl ein Mißverständnis vor. Man darf doch nicht vergessen, daß Thomas in der 1a 2ae zunächst von der Liebe als sinnlichem Gefühl (*passio*) spricht; und wenn er auch bei der Gelegenheit manches sagt, was von jeder Liebe gilt, so darf man doch nicht ohne weiteres alles auch auf die geistige Liebe übertragen, und so namentlich nicht die Gleichsetzung von Liebe und Wohlgefallen. Freilich, in der Sinnlichkeit gibt es nichts anderes, was man Liebe nennen könnte, als eben das Gefühl des Wohlgefallens. Aus diesem Gefühl entsteht in einem rein sinnlichen Wesen sogleich mit Notwendigkeit das triebhafte Verlangen (*desiderium*) nach dem Gegenstand, der das Lustgefühl erregt. Anders verhält es sich aber im geistigen Strebevermögen, dem freien Willen. Den eigentlichen Akt der geistigen Liebe nennt Thomas *dilectio*¹⁶. Dieser Liebesakt ist wesentlich frei¹⁷ und unterscheidet sich schon dadurch von der unwillkürlichen Liebe des Wohlgefallens. Die-

¹² Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß jedes Wohlgefallen, jede Freude am Guten notwendig ein unwillkürlicher Akt ist. Aber die Freude, die aus dem freien Akt der Liebe hervorgeht oder selbst frei hervorgerufen wird, nennt Thomas nicht *amor complacentiae*, sondern *gaudium*. Vgl. 2. 2 q. 28 und unten Anm. 65 und 69.

¹³ 1. q. 60 proem.

¹⁴ *Traité de l'amour de Dieu*, 1. Buch, Kap. 7.

¹⁵ Vgl. Dr. M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal*, S. 54.

¹⁶ 2. 2 q. 27.

¹⁷ „*Dilectio addit supra amorem (in communi) electionem praecedentem*“ 1. 2 q. 26 a. 3.

sen eigentlichen Akt der Liebe meint Thomas gewöhnlich, wenn er in der 2a 2ae, qq. 23—27 auf den Akt der Liebe zu sprechen kommt. Er kennzeichnet ihn als ein „In-Liebe-sich-zum-Guten-Hinbewegen“, „Sein-Herz-dem-Guten-Entgegenbringen“¹⁸, oft auch einfach als ein „tendere in bonum“. Das ist nicht so zu verstehen, als handelte es sich schon um ein eigentliches Erstreben des Guten. Vielmehr handelt es sich zunächst nur um die einfache, schlichte Einigung des Affektes, aber im Gegensatz zum bloßen Wohlgefallen um eine aktive Einigung. Es ist der Akt, den wir meinen, wenn wir sagen: Ich liebe Gott, ein Akt, so einfach, daß man ihn leichter erleben als beschreiben kann. Der hl. Thomas versucht diese „Einigung des Affektes“ so zu beschreiben: „Der Liebende betrachtet das geliebte Gut gleichsam als mit sich vereint oder zu sich gehörend und wird so gegen es hin bewegt“¹⁹. Das Wort „betrachtet“ (aestimat) ist hierbei natürlich nicht als eine rein erkenntnismäßige, sondern vor allem als eine affektive Einstellung zu verstehen. Von dieser Einigung des Affekts gilt es auch noch mehr als von der unvollkommenen durch das bloße Wohlgefallen, wenn der hl. Thomas sagt, durch die Liebe seien Liebender und geliebtes Gut gleichsam in gegenseitigem Innewohnen ineinander, das Geliebte im Liebenden und der Liebende im Geliebten, gleichsam eins mit ihm geworden²⁰. Den Unterschied des eigentlichen Aktes der Liebe von der bloßen Liebe des Wohlgefallens mögen auch die Lehrer des geistlichen Lebens im Auge haben, wenn sie warnen, nicht ein gewisses „süßes Gefühl“ mit wahrer Liebe zu verwechseln. Das Gefühl kann „unfruchtbar“ bleiben, die wahre Liebe drängt zur Tat. Und schließlich noch ein entscheidender Grund für den Unterschied des eigentlichen Aktes der Liebe von der „Liebe des Wohlgefallens“: Das Wohlgefallen steht nicht unmittelbar in der Gewalt des freien Willens, kann also auch nicht unmittelbar unter ein Gebot fallen, die Liebe aber ist an sich und unmittelbar geboten²¹.

¹⁸ 2. 2 q. 24 a. 8. ¹⁹ 2. 2 q. 27 a. 2. ²⁰ 1. 2 q. 28 a. 2.

²¹ Hier könnte die Schwierigkeit entstehen: Wenn der freie Akt der Liebe von einer Voraussetzung abhängig ist, die nicht in unserer Gewalt steht (dem unwillkürlichen Wohlgefallen), wie kann er dann geboten sein? Hierauf kann man u. a. antworten: 1. Auch die Liebe des Wohlgefallens ist in weitgehendem Maß mittelbar vom freien Willen abhängig; wir können sie z. B. durch Betrachtung wecken usw. 2. Insofern sie in keiner Weise vom freien Willen abhängt, ist sie in der bestehenden übernatürlichen Ordnung Gnade, die Gott nach seinem allgemeinen Heilswillen niemand verweigert, der sonst tut, was an ihm liegt.

Diese Liebe aber kann doppelter Art sein: „denn in zweifacher Weise wird etwas geliebt: als für sich bestehendes (subsistierendes) Gut oder als einem andern zukommendes (akzidentelles) Gut²².“ Durch die erste Art der Liebe stellt man sich zu dem Geliebten ein als zu einem in sich und für sich bestehenden Wesen, als zu einem „andern Ich“, und so verhält man sich zu ihm wie zu sich selbst. Durch die andere Art der Liebe erfaßt man den Gegenstand als zu seinem eigenen Wohlsein gehörig und wird zu ihm hingezogen als zu etwas von sich selbst (aliquid sui) und in dem Sinn gleichsam als zu einem unselbständigen, akzidentellen Gut²³. Die erste Art der Liebe wird, nicht zwar nach ihrem eigensten Wesen²⁴, sondern nach ihrer Hauptwirkung, Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae) genannt, die andere Liebe des Begehrens (amor concupiscentiae).

Die Freundschaftsliebe (amor amicitiae) ist nicht einfachhin dasselbe wie die Liebe des Wohlwollens, sondern eine besondere Art oder Gattung der wohlwollenden Liebe. Zunächst fügt sie die Gegenseitigkeit der Liebe hinzu²⁵, dann vor allem eine Innigkeit und Vertrautheit der Liebe, die bei allzu großem Abstand der Personen voneinander unmöglich ist. In diesem Sinne lehrt der hl. Thomas, daß die Freundschaft sich auf eine Gemeinsamkeit gründet²⁶. Die Einheit oder Ähnlichkeit also, die Grundlage jeder Liebe ist, muß in der Freundschaft tiefergehend sein, es muß eine Teilnahme an derselben Natur und an den Gütern sein, die den innersten Reichtum des Freundes ausmachen, und zwar eine Teilnahme in Wirklichkeit (in re) oder doch wenigstens der Hoffnung nach (in spe). „Freundschaftsliebe“ in diesem Sinn umfaßt natürlich nicht nur die Freundschaft im engeren Sinn, sondern auch die Liebe des Kindes zum Vater, der Braut zum Bräutigam usw.

Diese Lehre über die Liebe im allgemeinen ist nun auf die Gottesliebe anzuwenden. Da Liebe letzter Grund alles Strebens nach einem Ziel ist²⁷, Gott aber auch in einer rein natürlichen Ordnung Ziel des Menschen wäre, ist es klar, daß auch eine rein natürliche Liebe zu Gott möglich ist. Diese natürliche Gottesliebe „gründet sich auf die Mitteilung der natürlichen Güter²⁸.“ Sie kann Liebe des Wohlgefallens, Liebe des Begehrens und auch Liebe des Wohlwollens sein, sogar Liebe über alles, wenigstens in der unversehrten Natur (natura integra)²⁹. Aber „der Mensch, insoweit er nur Mensch ist“, kann keine Freundschaftsliebe zu

²² 1 q. 60 a. 3. ²³ 1. 2 q. 28 a. 1. ²⁴ Die Begründung hierfür folgt weiter unten.

²⁵ 2. 2 q. 23 a. 1. ²⁶ Ibid. ²⁷ 1. 2 q. 26 a. 1; q. 28 a. 6. ²⁸ 2. 2 q. 26 a. 3. ²⁹ Ibid.

Gott haben, wegen der gänzlichen Ungleichheit und des allzugroßen Abstandes von Gott³⁰. Denn diese natürliche Liebe, wie vollkommen sie auch sein mag, geht immer, wie Billot³¹ schön sagt, „auf Gott, den Unsichtbaren, der in unnahbarem Lichte wohnt, den kein Mensch je geschaut noch schauen kann, der über allem unaussprechlich und undurchdringlich verborgen bleibt“. So bleibt die Liebe immer Liebe des Knechtes zum Herrn; das Gefühl des Abstandes überwiegt.

„Da aber der Mensch durch die Gnade Gottes zur Teilnahme an der himmlischen Seligkeit, die im Schauen und seligen Lieben Gottes besteht, zugelassen wird, so wird er gleichsam Bürger und Glied jener seligen Gemeinschaft, die man das himmlische Jerusalem nennt, nach dem Wort des Apostels: Ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19). Darum kommen dem Menschen, der so in die himmlische Bürgerliste eingetragen ist, aus Gnade geschenkte Tugenden zu³²“, und so vor allem übernatürliche Liebe zu Gott. Jede übernatürliche Gottesliebe unterscheidet sich aber in der tatsächlich bestehenden Ordnung — eine absolute Notwendigkeit dieser Verbindung soll nicht behauptet werden — in doppelter Weise von der natürlichen Liebe: Zunächst ist die übernatürliche Liebe ihrem innersten Sein nach (*secundum physicam entitatem*) übernatürlich, da sie aus der eingegossenen Tugend oder wenigstens aus übernatürlicher Gnade des Beistandes (*gratia actualis*) hervorgeht³³. Dann unterscheidet sie sich aber auch ihrem Gegenstand nach von der natürlichen Liebe, insofern sie sich auf eine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott gründet. Das tritt schon klar zu Tage, wenn wir auch nur den ersten Anfang einer übernatürlichen Liebe betrachten. Der Glaube ist doch „der Anfang des menschlichen Heils³⁴“; „niemand aber glaubt, es sei denn, er will glauben³⁵“. Glaubenwollen ist aber nach der gewöhnlichen Lehre der Scholastiker unmöglich, wenn nicht eine unwillkürliche Regung (*motus ineliberatus*) des Willens vorhergeht, durch die das Glauben als etwas Gutes erscheint und gefällt. Damit scheint für die übernatürliche Ordnung die Lehre des Arousianum ganz übereinzustimmen, die besagt, daß niemand „der Predigt des Evangeliums zustimmen kann ohne Erleuchtung und Anregung des Hl. Geistes, der allen Wohlgefallen (*suavitatem*) an der Glaubenszustimmung verleiht³⁶“. Der eigentliche Glaube (*fides formalis*)

³⁰ De caritate a. 2 ad 15. ³¹ De virtutibus infusus, p. 377. ³² De caritate a. 2.

³³ 2. 2 q. 24 a. 2; 1. 2 q. 109 a. 6. ³⁴ Trid. Sess. 6 cap. 8. Denz. n. 801.

³⁵ In 4 d. 17 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 1. ³⁶ Canon 7, Denzinger n. 180.

kann aber nicht unser Wohlgefallen erregen, wenn nicht die göttliche Wahrheit selbst, der wir glauben, uns anzieht. Wenigstens von dieser Liebe des Wohlgefallens zu Gott hängt also der Glaubensakt ab³⁷, wird aber nicht im eigentlichen Sinn von ihr „befohlen“. Dieser Liebe stimmt der Mensch im Akt der Glaubensbereitschaft, des Glaubenwollens (pius credulitatis affectus) frei zu. Wohl in diesem Sinn sagt der hl. Thomas: „Der Glaube richtet sich auf Gott, insofern er gut ist“³⁸. Nur für den vollkommenen Glaubensakt fordert er einen eigentlichen „Befehl“ der vollkommenen Liebe (caritas): „Der Glaubensakt ist nicht vollkommen, wenn der Affekt nicht vollkommen ist“³⁹. Für einen weniger vollkommenen Glaubensakt ist also wohl eine weniger vollkommene Liebe notwendig und hinreichend. Das Geringste an Liebe aber ist die einfache Liebe des Wohlgefallens. Sie kann als ein erster Anfang, gleichsam ein erster Ansatz der eigentlichen Liebe (inchoatio caritatis) aufgefaßt werden. Von diesem ersten Anfang der Liebe scheint aber in der Tat Glaube und Hoffnung und damit alle übernatürliche Tugend abhängig zu sein. So kann man also wohl die Stellen des hl. Thomas erklären, in denen er die Liebe als Voraussetzung von Glauben und Hoffnung⁴⁰ und als ersten Anfang alles Strebens zum übernatürlichen Ziel⁴¹ hinzustellen scheint. Aber auch dieser erste Anfang übernatürlicher Liebe unterscheidet sich schon durch sein Sein und seinen Gegenstand von aller rein natürlichen Liebe; auch durch seinen Gegenstand: denn er richtet sich auf den offenbarenden und so sein eigenes Wissen den Menschen mitteilenden Gott; diese Mitteilung aber ist der Anfang der wunderbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott.

Aber auch auf vollkommenere Weise ist wohl, wie auch Chr. Pesch⁴² andeutet, eine anfängliche Liebe möglich: Der Mensch kann sich schon mit einer gewissen Liebe des Wohlwollens Gott zuwenden, ohne

³⁷ In der Tat scheint ein Glaube z. B. aus Furcht allein unmöglich zu sein, denn entweder handelt es sich um die kindliche Furcht, den offenbarenden Gott zu beleidigen — diese setzt aber schon Liebe voraus, oder es handelt sich um Furcht vor Strafe, und dann wieder entweder um die übernatürliche Furcht vor der Hölle — diese setzt aber den Glauben schon voraus —, oder um Furcht vor Strafen natürlicher Ordnung — darin wird aber doch schwerlich die übernatürliche Anregung des Willens bestehen, ohne die ein heilskräftiger Glaubensakt unmöglich ist.

³⁸ De caritate, a. 3. ³⁹ In 4 d. 17 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 1. ⁴⁰ De caritate a. 3.

⁴¹ Folgerung aus 1. 2 q. 28 a. 6 corp. u. ad 1.

⁴² Praelectiones dogmaticae VIII⁴ n. 566.

sich aber noch zu einer Liebe Gottes über alles zu erheben. Dieser Akt ist schon „dilectio“, aber noch nicht der eigentliche Akt der göttlichen Tugend der Liebe (caritas): Denn „die Caritas fügt noch die Vollkommenheit der Liebe hinzu, insofern das geliebte Gut hohen Preises für wert gehalten wird“⁴³; „Caritas besagt überströmende Liebe; darum heißt sie ja Caritas, weil sie den Geliebten als teuerstes Gut (quasi carissimam rem) für unschätzbaren Wertes hält“⁴⁴.

Von diesen Anfängen der Caritas und auch von der Caritas selbst ist die übernatürliche Liebe des Begehrens durch ihr Formalobjekt leicht zu unterscheiden. Durch diese Liebe lieben wir ja Gott nicht so sehr um seiner selbst willen als um unserer Seligkeit in ihm und anderer von ihm zu erlangender Wohltaten willen⁴⁵. Diese begehrliebe Liebe wird zum Akt der Hoffnung vorausgesetzt⁴⁶ und ist in ihm eingeschlossen⁴⁷.

Die Liebe als Caritas aber ist, wie der hl. Thomas von Anfang an⁴⁸ ganz klar lehrt, wesentlich Freundschafts liebe, „die sich auf die Mitteilung der ewigen Seligkeit gründet“. Das beweist er daraus, daß die Caritas die ihrer Art nach vollkommenste Gottesliebe ist; „die Freundschaft aber ist das vollkommenste von allem, was Liebe (amor) heißt.... In diese Gattung ist also die Caritas zu setzen“⁴⁹. In der übernatürlichen Ordnung ist ja auch alles, was Freundschafts liebe mehr besagt als wohlwollende Liebe im allgemeinen, aufs vollkommenste verwirklicht: Gegenseitigkeit der Liebe, insofern Gott uns zuerst geliebt und seine Liebe durch die Offenbarung uns kundgetan hat; und Teilnahme am innersten Reichtum Gottes, insofern „die Gemeinschaft des Menschen mit Gott jetzt durch die Gnade begonnen und einst durch die Himmels Herrlichkeit vollendet wird“⁵⁰. Diese Auffassung der Liebe entspricht auch ganz der Hl. Schrift. Schon im Alten Testament wird Gott keineswegs nur als Schöpfer und Herr, dem der Mensch kaum zu nahen wagt, betrachtet. Immer wieder nennt ihn der Psalmist mit staunenswerter Vertraulichkeit „mein Gott“, und jubelnd ruft er aus: „Mein Anteil ist Gott auf ewig“ (Ps. 72, 26). Und schon Moses bricht staunend in die Worte aus: „Wo wäre denn ein Volk, so groß, das seine Götter so nahe hätte, wie der Herr, unser Gott, uns nahe ist, so oft wir ihn anrufen“ (Dt. 4, 7). Freilich, die Natur dieser

⁴³ 1. 2 q. 26 a. 3.

⁴⁷ 2. 2 q. 17 a. 5 u. a. 8.

⁴⁴ In 3 d. 27 q. 2 a. 1.

⁴⁵ In 3 d. 27 q. 2 a. 1.

⁴⁶ 2. 2 q. 17 a. 8 u. a. 2.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ 1. 2 q. 40 a. 1.

⁵⁰ 1. 2 q. 65 a. 5; vgl. 2. 2 q. 23 a. 1.

Gemeinschaft Gottes mit den Menschen tritt im Alten Testament noch nicht klar zutage; um so klarer aber im Neuen. Die Liebe aber erscheint in der innigsten Beziehung zu dieser übernatürlichen Mitteilung Gottes. „Ich nenne euch Freunde, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh. 15, 15). Und der Liebesjünger schreibt: „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns zuvor geliebt und seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat“ (1. Joh. 4, 10). Dazu bemerkt Bisping: „Die Liebe zwischen uns und Gott fing nicht an von unserm Suchen, unserer Sehnsucht, noch viel weniger von einer Hingabe unser an Gott; vielmehr fing sie an von seiner Liebe, die, ehe wir sie noch erkannten und verstanden, in dem Sühnopfer Jesu Christi unsere Sünden tilgte. Aus dieser Liebe Gottes zu uns, aus dieser Mitteilung seines eigenen Wesens an uns kann erst all unsere Liebe herfließen... Wer diese zentrale Tat der Liebe Gottes zu uns noch nicht erkannt und erfahren hat, der ist noch nicht von der Liebe Gottes entzündet; und wer noch nicht von der Flamme der Liebe Gottes zu uns entzündet ist, der hat an dem Wesen der Liebe überhaupt noch keinen Teil.“ Das heißt mit anderen Worten: Unsere Liebe (*caritas*) ist wesentlich Gegenliebe und gründet sich wesentlich auf die uns durch Christi Sühnetod verdiente Mitteilung der göttlichen Natur, die in Gnade und Glorie besteht; kurz: sie ist wesentlich Freundschafts Liebe.

So wäre also im Sinn des hl. Thomas als Begriffsbestimmung der Gottesliebe als *Caritas* vollkommen genügend: „Freundschafts Liebe zu Gott, gegründet auf die Mitteilung der ewigen Seligkeit.“ (*Amor amicitiae in Deum, fundatus super communicatione aeternae beatitudinis.*) Dabei ist die „ewige Seligkeit“, wenigstens in zweiter Linie, auch aufzufassen als die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade allein, die ja schon ein Anfang des „ewigen Lebens“ ist⁵¹. Die Bestimmungen, daß Gott „um seiner selbst willen“ und „über alles“ zu lieben ist, brauchen nicht einmal mehr hinzugefügt zu werden; denn Liebe um des Geliebten selbst willen ist jede Freundschafts Liebe; die Freundschafts Liebe zu Gott aber ist auch notwendig Liebe über alles; denn da kann keine Rede von wahrer Freundschaft sein, wo der Freund nicht wenigstens einigermaßen seinem Wert entsprechend geschätzt wird.

Aus dieser Wesensbestimmung der Liebe ergibt sich leicht deren not-

⁵¹ Vgl. 1. 2 q. 65 a. 5 und J. Keller O. Pr. a. a. O., S. 255—258.

wendige Abhängigkeit von Glaube und Hoffnung. Die „Mitteilung der ewigen Seligkeit“ darf natürlich nicht bloß als ontologische Grundlage der Liebe aufgefaßt werden. Denn wie könnte sie so die der Freundschaftslove eigene Vertraulichkeit hervorbringen? Vor allem ist also eine Kenntnis jener wunderbaren Gemeinschaft mit Gott erforderlich. Diese gibt uns aber nur der Glaube, der uns lehrt, daß und wie „Gott denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein wird“ (Hebr. 11, 6). So versteht man auch leichter, warum es gerade ohne diesen Glauben „unmöglich ist, Gott zu gefallen“, und warum keine Liebe zu Gott, die nicht aus diesem Glauben hervorgeht, zur Rechtfertigung genügen kann: sie ist eben nicht die Liebe, der die Verheißung gilt: „Wer mich liebt, ... den wird mein Vater lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh. 15, 23). Zum Glauben muß aber die Hoffnung hinzukommen. Denn was nützte es zu wahrer Freundschaftslove gegen Gott, wenn einer wohl im allgemeinen die Möglichkeit jener wunderbaren Teilnahme am göttlichen Leben künnte, sie aber nicht ersehnte und nicht hoffte, daß sie ihm persönlich zuteil werde? So ist es also klar, daß „die Liebe (caritas) ohne Glaube und Hoffnung in keiner Weise bestehen kann“⁵².

Aus dem Gesagten ergibt sich weiter, daß es nicht genügt, daß die Akte des Glaubens und der Hoffnung einmal da gewesen sind; sie müssen auch auf den Akt der Liebe irgendwie einen virtuellen Einfluß⁵³ ausüben; sonst wären sie ja für ihn als bewußten Akt, als ob sie nie da gewesen wären. Die Zergliederung der einzelnen menschlichen Akte, die wissenschaftlich gewiß notwendig ist, bringt es leider mit sich, daß uns dieser Begriff des „virtuellen Einflusses“ vergangener Akte auf die gegenwärtigen nicht so vertraut ist, wie er es zu sein verdiente. Es entsteht leicht der Anschein, als sei der Mensch ein Wesen, das fortwährend „Akte setzt“, einen nach dem andern, reinlich voneinander geschieden, wie sie im Buch stehen. In Wirklichkeit ist aber doch das bewußte Leben ein steter Fluß; die gegenwärtigen Akte werden aufs mannigfaltigste von den vergangenen beeinflusst. So spricht die moderne Psychologie von einer „Bekanntheitsqualität“⁵⁴, die ein Gegenstand durch frühere Akte und Er-

⁵² 1. 2 q. 65. a. 5.

⁵³ Über den „virtuellen Einfluß“ früherer Akte nach dem hl. Thomas vgl. Dr. Artur Landgraf, *Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, S. 179—197. ⁵⁴ Vgl. Fröbes, *Exp. Psychologie II*⁸, S. 157.

lebnisse haben kann, deren Einfluß aber nicht klar bewußt wird noch im einzelnen angegeben werden kann. So hat auch Gott durch die Akte des Glaubens und der Hoffnung für uns gewissermaßen eine „Bekanntheitsqualität“, durch die er als mit uns verbunden, als Vater, Freund, Bräutigam der Seele, als „unser Anteil auf ewig“, als „mein Gott“ erscheint. Das Objekt der Liebe selbst wird also durch Glaube und Hoffnung für uns wesentlich umgestaltet. Darum wird diese besondere Rücksicht, unter der uns Gott im Akt der Liebe vorschwebt, mit Recht Formalobjekt der Liebe genannt. So ist es also zu verstehen, wenn der hl. Thomas sagt, „die göttliche Güte, insofern sie Gegenstand unserer Seligkeit ist“, sei der Gegenstand der Liebe⁵⁵. Das „Insofern“, bemerkt Billot⁵⁶ hierzu, „bestimmt die besondere Rücksicht, unter der die göttliche Güte in der Caritas (als Freundschaftslove) betrachtet wird, setzt aber nicht den Beweggrund der Liebe darin, daß Gott unser Gut ist“. Beweggrund der Liebe ist vielmehr die göttliche Güte (oder „Gutheit“) in sich, wie sie in allen göttlichen Vollkommenheiten erstrahlt. Und so kann auch die Liebe Gottes zu uns, die sich in seinen Wohltaten offenbart, Beweggrund der Liebe sein⁵⁷, dagegen nicht die Wohltaten an sich, die ja geschaffene Güter sind; sie können nur die Seele in die rechte Verfassung bringen, daß sie für die Beweggründe der Liebe zugänglich, empfänglich wird⁵⁸. Freilich kann auch der Beweggrund der Liebe ihr Formalobjekt genannt werden; aber er ist mehr das gemeinsame Formalobjekt für jede Liebe des Wohlwollens, das zum spezifischen Formalobjekt der Freundschaftslove erst durch den Zusatz bestimmt wird: „insofern sie (die göttliche Güte) Gegenstand unserer Seligkeit ist.“ Denn das Bewußtsein, daß Gott sich uns in so unaussprechlicher Weise mitteilt, ist Bedingung und Grund, warum unsere Liebe den Charakter der Freundschaftslove hat. Es bestimmt also die Liebe wesentlich in ihrem Sosein, ist aber nicht notwendig Beweggrund, warum der Akt der Liebe überhaupt gesetzt wird⁵⁹. Beweggrund der Liebe können auch die natürlich erkennbaren Vorzüge

⁵⁵ „bonum divinum, in quantum est beatitudinis objectum“ 2. 2 q. 23 a. 4.

⁵⁶ De virtutibus infusis S. 378. ⁵⁷ 2. 2 q. 106 a. 5. ⁵⁸ 2. 2 q. 27 a. 3.

⁵⁹ Wenn man unter Formalobjekt einer Tugend jede Rücksicht im Gegenstand (Materialobjekt) versteht, deren Bewußtsein die betr. Tugend in ihrem spezifischen Sein bestimmt, so brauchen „Formalobjekt“ und „Beweggrund“ keineswegs immer zusammenzufallen. So gehört z. B. die „ratio ardui“ in diesem Sinn zum Formalobjekt der Hoffnung, ist aber nicht Beweggrund der Hoffnung.

Gottes sein; trotzdem wird die Liebe in einem Christen, der im Glauben und in der Hoffnung lebt, Freundschaftslove sein, aber nur durch den Einfluß von Glauben und Hoffnung, in deren Licht uns Gott ganz anders nahe erscheint, wie oben erklärt wurde. In diesem Sinn also ist Gott als Gegenstand unserer Seligkeit Formalobjekt der Liebe. Ist das ein „übernatürliches Formalobjekt“? Gewiß, in dem Sinne kann es so genannt werden, daß es aus der übernatürlichen Offenbarung stammt und seiner Natur nach zur übernatürlichen Ordnung gehört. Aber das ist nicht der besondere Sinn, in dem die Theologie den Ausdruck gewöhnlich gebraucht. Vielmehr meint man damit ein Formalobjekt, das der Mensch auch unter Voraussetzung der Offenbarung durch rein natürliche Kräfte nicht bloß nicht so, wie es zum Heil notwendig ist, sondern überhaupt nicht auffassen kann⁶⁰. In diesem Sinn scheint uns hier kein „übernatürliches Formalobjekt“ vorzuliegen.

Das möge über den Gegenstand der Liebe genügen. Es bleibt jetzt noch einiges zu sagen über die Einstellung zu diesem Gegenstand, die der Akt der Liebe besagt. Nach der Lehre des hl. Thomas über die Liebe im allgemeinen, wie wir sie dargelegt haben, ist von vornherein anzunehmen, daß die (aktive) Einigung des Affekts, durch die der Mensch „Gott anhängt“ und „ein Geist mit ihm ist“⁶¹, der Grundakt der Liebe ist. Nun scheint aber der hl. Thomas in dem entscheidenden Artikel 2 der Quaestio 27 der 2a 2ae („Ob lieben, insofern es Akt der Caritas ist, dasselbe ist wie Wohlwollen“) — wohl unter dem Einfluß der Fragestellung — als eigentlichen Akt der Liebe nicht die Einigung des Affekts allein, sondern den Komplex von Wohlwollen und Einigung des Affekts anzugeben. Aber aus diesem gleichen Artikel geht auch schon mit aller Deutlichkeit hervor, daß von diesen beiden Elementen die Einigung des Affekts das erste und grundlegende ist. Sie wird „vorausgesetzt“, soll das Wohlwollen Akt der Liebe sein; das Wohlwollen ist mehr „Äußerung“ der Liebe denn ihr Wesen (ad 1). Es fragt sich nun: Ist diese Äußerung so notwendig, daß ein wahrer Akt der Liebe ohne sie gar nicht möglich ist? Das scheint zu verneinen zu sein. Denn der hl. Thomas kennt, wie wir nachher zeigen werden, noch einen anderen Akt der Liebe, der das Wohlwollen nicht in sich enthält (wenigstens nicht „formaliter“), wohl aber die Einigung des Affektes; dieser andere Akt ist das liebende Verlan-

⁶⁰ Vgl. hierüber E. David, *De objecto formali actus salutaris*, Bonn 1913.

⁶¹ *De caritate* a. 1 ad 3.

gen nach der realen Vereinigung mit Gott. Man muß also die Sache im Sinne des hl. Thomas wohl so auffassen, daß die Einigung des Affektes der Grundakt der Liebe ist und die gemeinsame Wurzel sowohl für das liebende Wohlwollen wie für das liebende Verlangen⁶². Der eigentlich wesentlichste Akt der Liebe bleibt also die Einigung des Affektes; so ergibt es sich auch klar aus dem, was Thomas in der 1a 2ae ausdrücklich auch von der Freundschaftslove gesagt hat⁶³. Und ohne Zweifel kann dieser einfache Liebesakt auch für sich allein, ohne Beimischung anderer Affekte, vorkommen.

Dieser Auffassung vom Grundakt der Liebe steht die skotistische entgegen: Nach Skotus ist nämlich das Wohlwollen, in dem wir Gott Gutes wollen, der eigentliche Liebesakt, nach der Begriffsbestimmung des Aristoteles: „Lieben heißt jemandem Gutes wollen.“ Aber diese Begriffsbestimmung des nüchternen Stagiriten gibt unmöglich das ganze Wesen der Liebe wieder, wie auch Thomas bemerkt⁶⁴. „Gott Gutes wollen“ kann ja auch Akt der Tugend der Gottesverehrung (religio) sein, durch die wir Gott Verehrung (cultus) wünschen⁶⁵. Vielleicht wird da einer antworten, das

⁶² Zu ganz demselben Ergebnis kommt Fr. Hatheyer S. J., Zeitschrift f. kath. Theologie 1920, S. 94. ⁶³ 1. 2 q. 28 a. 1 ad 2.

⁶⁴ 2. 2 q. 27 a. 2 ad 1. Diese Stelle ist auch bei 1. 2 q. 26 a. 4 zu beachten.

⁶⁵ Der Unterschied der Liebe von der Gottesverehrung kann nicht darein gesetzt werden, daß wir durch die Liebe Gott nicht ein geschaffenes Gut, sondern seine eigene unendliche Güte wollen. Denn nicht so sehr *was* wir jemand wünschen, als *warum* wir es ihm wünschen, spezifiziert die Tugenden. Vgl. Anm. 67. Ferner: Ohne Zweifel ist die reine, selbstlose Freude daran, daß Gott so groß und gut ist, ein schöner und erhabener Akt der Liebe. Aber es wird doch wohl niemand behaupten wollen, daß dies der einzige wahre Akt der Liebe sei. Dieses stille Ruhen in Gottes Schönheit und Güte genügt dem heiligen Drang der Liebe nicht. Sie möchte Gott wirklich, soweit das möglich ist, etwas wiedergeben für all die Liebe, die er uns erwiesen hat. Darum drängt es sie zur Hingabe ihrer selbst. In diese liebende Hingabe läßt ja auch der hl. Ignatius die Betrachtung über die Liebe ausklingen. Dieses *Suscipe* ist selbstverständlich ein Akt der Liebe. Vgl. die zweite Vorbemerkung der Betrachtung: „*Amor consistit in communicatione.*“ Gewiß soll hierdurch keine wissenschaftliche Definition gegeben werden; aber es würde doch wohl auch dem Sinn des hl. Ignatius nicht entsprechen, wenn man diese liebende Hingabe (*velle seipsum Deo*) nur als „*actus imperatus a caritate*“ gelten lassen wollte.

Der wahre Unterschied zwischen dem Wohlwollen der Liebe und dem der Gottesverehrung dürfte also wohl dieser sein: Der *Beweggrund* des Wohlwollens der Liebe ist Gottes eigene Güte, der Beweggrund der Gottesverehrung das „Geschuldetsein“ und damit die sittliche Güte des Gottesdienstes, also ein geschaffenes Gut.

„Gott Gutes wollen“ müsse natürlich „reduplicative“ aufgefaßt werden als Gott Gutes wollen, allein weil es ein Gut für ihn ist, nicht etwa, weil es ihm geschuldet ist. Gewiß; aber wenn man einen fragt, warum er denn jemand das Gute als solches wünsche, so wird jeder, der nicht schon für eine Theorie voreingenommen ist, unwillkürlich antworten: Weil ich ihn liebe. Die Liebe wird also als Ursache des Wohlwollens aufgefaßt, und diese ganz unwillkürliche psychologische Analyse ist gewiß nicht leichtthin zu vernachlässigen. Weiter: Die Zweiheit des Objektes, die dem Wohlwollen wesentlich ist (jemandem etwas Gutes wollen), scheint dem einfachen Akt der Liebe keineswegs wesentlich zu sein. Sie scheint weder dem Zeugnis des Bewußtseins zu entsprechen, noch wird sie in den Gebetsworten ausgedrückt, durch die man das christliche Volk den Akt der Liebe zu erwecken lehrt. — Aber, wird da vielleicht noch einer einwenden, der Begriff des Wohlwollens ist doch viel klarer als der jener geheimnisvollen Einigung des Affektes. Nun ja, laß ihn klarer sein! Wir halten es aber doch nicht mit dem flachen Pragmatismus, dem die „Denkökonomie“ Maßstab der Wahrheit ist. Klare Begriffe in Ehren, aber sie sollen mir den Dingen keine Gewalt antun. Übrigens kommt die Schwierigkeit wohl daher, daß man nicht recht glauben will, daß Lieben eben Lieben ist, wie Rot Rot ist, und daß man das Einfache immer wieder auf noch einfachere Grundelemente zurückführen will. Der Verteidiger des Wohlwollens als Grundaktes der Liebe käme sofort in ähnliche Verlegenheiten, wenn man ihn einmal aufforderte, zu definieren oder zu beschreiben, was denn „Wollen“ eigentlich sei. Über Vergleiche, Metaphern und — Hinweise auf das Bewußtsein käme er da auch nicht hinaus. Aber wir haben doch mehrere Arten von Liebe unterschieden; also müssen sie sich doch wenigstens durch „genus und differentia specifica“ definieren lassen. Ja, wenn sie im Verhältnis von Gattung und Art zueinander ständen! Aber dieses Verhältnis besteht höchstens zwischen wohlwollender Liebe im allgemeinen und Freundschaftslove, und selbst daran kann man noch zweifeln. Dagegen stehen unwillkürliche Liebe des Wohlgefallens und freie Liebesbewegung (*dilectio*), begehrlische und wohlwollende Liebe⁶⁶ sicher in Verhältnissen der Analogie zueinander, können also recht wohl alle metaphysisch ganz einfache und unzusammengesetzte Wesenheiten sein.

Aber das mag genug der Dialektik sein. Wenn wir also mit dem hl. Tho-

⁶⁶ 1. 2 q. 26 a. 4.

mas leugnen, daß lieben einfachhin dasselbe ist wie jemandem wohlwollen, so bestreiten wir damit natürlich in keiner Weise, daß die wahre Liebe notwendig in Akten liebenden Wohlwollens sich äußern muß. Als solche Akte nennt der hl. Thomas: Wollen, „daß Gottes Ehre befördert werde“⁶⁷, „daß das göttliche Gut erhalten bleibe und sich ausbreite und daß nichts gegen es geschehe“⁶⁸; hierher gehört dann auch die Freude darüber, „daß dem Geliebten seine eigene Güte innewohnt und stets bewahrt bleibt“⁶⁹. Aber hierin sind ja alle einig.

Der hl. Thomas kennt aber außerdem noch einen andern Akt der Liebe, der auch aus der Einigung des Affektes natürlicherweise hervorgeht: Das liebende Verlangen nach der realen Vereinigung mit Gott⁷⁰. Die Freundschaft bewirkt eben, daß man „den Freund, wenn er fern ist, herbeisehnt, und wenn er nahe ist, sich an ihm erfreut“⁷¹. In diesem Sinn führt der hl. Thomas auch das Wort des Aristoteles an, daß der Mensch mit seinem Freund „gern und mit Freuden zusammenlebt“⁷². Ja, gerade dieses Verlangen nach Gott nennt er, wo er von den Stufen der Liebe spricht, mit dem hl. Augustinus als Zeichen der vollkommenen Liebe: „Wenn die Liebe zur Vollendung gelangt ist, spricht sie: Ich verlange aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein“⁷³.

So wird keineswegs die Freundschafts Liebe mit begehrllicher Liebe verwechselt und vermengt. Die begehrlliche Liebe verlangt zwar auch nach Vereinigung, aber so, daß der eigene Nutzen, nämlich „die Freude, die aus der Anschauung und dem Verkosten hervorgeht, zum Ziele gesetzt wird“⁷⁴. Die Freundschafts Liebe aber verlangt nach der Vereinigung mit dem Freund um des Freundes selbst willen, mag ihr nun daraus Freude erwachsen oder nicht; sie will einfach bei ihm sein. So verlangt die Mutter, beim kranken Kind zu sein, auch wenn sie ihm nicht helfen kann, auch wenn ihr Schmerz durch das, was sie sieht, nur vermehrt wird. Dieses ganz schlichte, liebende Verlangen, das nichts sucht als das Zusammensein mit dem Geliebten, haben wir auch in der sog. dritten Art der Demut des hl. Ignatius. Er will Christus, seinem Schöpfer und Herrn, nahe sein, möglichst nahe sein. Darum verlangt er „mit dem armen Christus Armut, mit dem schmach-

⁶⁷ 2. 2 q. 27 a. 8 ad 1. „Gottes Ehre“ ist doch auch ein geschaffenes Gut. Vgl. Anm. 65.

⁶⁸ De caritate a. 2.

⁷² „delectabiliter convivit“: 2. 2 q. 27 a. 2 ad 3.

⁶⁹ 2. 2 q. 28 a. 1.

⁷³ 2. 2 q. 26. a. 8.

⁷⁰ 1. 2 q. 28 a. 1 ad 2.

⁷⁴ In 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 11.

⁷¹ De caritate a. 2 ad 6.

erfüllten Christus Schmach“. Das ist ihm Vereinigung mit Christus, nur darum verlangt er danach⁷⁶. Aber wer wollte dieses Verlangen „begehrliche Liebe“ nennen? — Man braucht dieses liebende Verlangen auch nicht auf dem Umweg über die Selbstliebe (*caritas propria*) zu einem Akt der Liebe zu machen. Denn das Objekt, auf das dieser Akt unmittelbar geht, ist doch nicht das eigene Ich, insofern es teilhat an der göttlichen Natur, sondern Gott selbst.

Daß dieses Verlangen nach Vereinigung mit Gott wirklich ein Akt der Liebe ist, bedarf eigentlich kaum eines Beweises. Hugo von St. Victor sagt von denen, die das leugnen: „Sie kennen die Macht der Liebe nicht“, und mit einigem Unwillen, wie es scheint, gegen Abaelardus, fügt er hinzu: „Hört diese weisen Menschen: Wir lieben Gott, sagen sie, aber wir suchen ihn nicht. Das heißt: Wir lieben ihn, aber wir kümmern uns nicht um ihn“⁷⁶. Das mag nun freilich zu scharf gesprochen sein in der Hitze des Kampfes. Aber für die Ansicht, die Hugo verteidigt, sprach doch auch gar zu klar die ganze Autorität des hl. Augustinus⁷⁷. Einmal geht ja Augustinus sogar so weit, daß er die Liebe geradezu definiert als „die Tugend, mit der wir Gott zu sehen und selig zu lieben verlangen“⁷⁸. Und diese Definition stand im Mittelalter in hohem Ansehen⁷⁹. So ist es nicht zu verwundern, daß auch der hl. Bonaventura das Verlangen nach Gott als Akt der Liebe anerkennt⁸⁰. Von den neueren Theologen vertreten diese Ansicht ausdrücklich z. B. Schiffini⁸¹, Hurter⁸², Chr. Pesch⁸³ und neuestens Jos. de Guibert S. J.⁸⁴.

So ergibt sich also, daß außer dem ganz einfachen Akt der Liebe zwei mehr zusammengesetzte Akte der Liebe zu unterscheiden sind: das Wohlwollen und das liebende Verlan-

⁷⁶ Das geht auch ganz klar aus der bekannten Vision von La Storta hervor.

⁷⁷ Migne PL 176, S. 534.

⁷⁷ Mehrere Stellen zitiert bei Schiffini, *De virtutibus*, n. 288.

⁷⁸ *Soliloquia* I. 1 c. 6.

⁷⁹ Vgl. J. Keller O. Pr. a. a. O. S. 238 f.

⁸⁰ Vgl. Julian Kaup O. F. M. *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Münster 1927, S. 40—50.

⁸¹ *De virtutibus* n. 285—291.

⁸² *Compendium III*¹¹ n. 468.

⁸³ *Praelectiones dogmaticae VIII*⁴ n. 544 und 574.

⁸⁴ „*Charité parfaite et désir de Dieu*“ in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1926, S. 225—250.

gen nach der Vereinigung mit Gott. Beide Strebungen erwachsen naturgemäß aus dem Grundakt der Liebe; die Liebe drängt zu ihnen hin. In ihrer Auswirkung aber können diese beiden Strebungen zuweilen einander entgegenstehen. In einem solchen Fall entspricht es wenigstens mehr der Vollkommenheit der Liebe, dem liebenden Wohlwollen den Vorzug zu geben. So suchte ja der Heiland selbst seine Apostel, die doch sicherlich nicht zuletzt aus Liebe zu Jesus traurig waren über sein Scheiden von ihnen, zu noch reinerer Liebe zu erheben, indem er sprach: „Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich“ (Joh. 14, 28). So zieht es auch der hl. Paulus, obwohl er verlangt, „aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein“, trotzdem vor, „noch im Fleische zu bleiben“, um noch mehr für Christus und seine Kirche zu arbeiten (Phil. 1, 23 f.). Hierher gehört auch, was der hl. Thomas lehrt: „Je mehr die Beschauung die Tätigkeit an Wert übertrifft, desto mehr scheint der für Gott zu tun, der sich der geliebten Beschauung ein wenig entzieht, um sich Gottes wegen dem Heil des Nächsten zu widmen. Sich so aus Liebe zu Gott und dem Nächsten dem Heil der Mitmenschen zu weihen, selbst mit einiger Einbuße an der Beschauung, scheint mehr der Vollkommenheit der Liebe zu entsprechen, als wenn einer sich so sehr der Süßigkeit der Beschauung hingibt, daß er sie gar nicht lassen will⁸⁵.“ In der Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes auf den einzelnen ist natürlich dabei vorauszusetzen, daß einer im apostolischen Leben auch wirklich mehr zu Gottes Ehre tun kann als im rein beschaulichen Leben. Die größere Ehre Gottes bleibt eben stets der letzte Maßstab der größeren Vollkommenheit der Liebe. Selbst das heilige Verlangen nach Verähnlichung mit dem leidenden Erlöser ist ihr untergeordnet: „Die dritte Art von Demut ist die vollkommenste“, sagt der hl. Ignatius, „wenn ich nämlich ... eher mit dem armen Christus Armut will und wähle als Reichtum“ usw.; aber er fügt die Einschränkung hinzu: „wofern nur dabei der Dienst und das Lob seiner göttlichen Majestät gleich oder größer ist“.

⁸⁵ De perfectione vitae spiritualis, cap. 23.