

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Zur theologischen Reuelehre
Autor: Holtum, Gregor von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762054>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 28.07.2025

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

ZUR THEOLOGISCHEN REUELEHRE.

VON P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

I. Der thomistische sakramentliche Rechtfertigungsbegriff.

Vorliegende Arbeit geht von der thomistischen Lehre aus, daß zur Rechtfertigung, auch zu jener, die im Sakramente der Buße und durch dasselbe gewirkt wird, ein Akt vollkommener Liebesreue erforderlich sei, ein Akt, der, wenn die Rechtfertigung schon vor dem Empfange des Sakramentes eintritt, durch die Gnade Gottes immer mit innerer Beziehung auf den Empfang des Bußsakramentes gewirkt wird, der aber beim Empfange des Sakramentes und der Rechtfertigung durch dasselbe durch das Sakrament selbst hervorgebracht wird.

Es ist der Akt der vollkommenen Liebesreue, insofern er vitaliter vom Menschen unter dem allmächtigen Einflusse der Gnade gesetzt wird, die *dispositio ultima* der Rechtfertigung; insofern er aber informiert wird durch die heiligmachende Gnade, ist er die Rechtfertigung selbst.

Daß nur dieser Akt als *dispositio ultima* die Rechtfertigung beim Empfange des Sakramentes vorbereitet, diese also ohne ihn gar nicht zustande kommt, ergibt sich aus der thomistischen Lehre, daß das *Opus operatum* die Forderung einer ethischen übernatürlichen Selbsterneuerung nicht zu kurz kommen lassen könne, diese Selbsterneuerung selbst aber unmöglich Stückwerk sein könne, wie es der Fall sein würde, wenn das spezifisch höhere, wahrhaft übernatürliche Lebensgesetz nicht erfüllt würde, „ein Gesetz, welches da gebietet, Gott, wie er sich in Christus als die unendliche Vaterliebe und als den Spender himmlischer Güter übernatürlich geoffenbart hat, von ganzer Seele und von ganzem Herzen zu lieben“ (Berlage, Die Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen 1864 — S. 530 f.). Gegen dieses Gesetz hat der Sünder gefrevelt; ist es denkbar, daß er ohne eine formelle

Retraktierung dieses Aktes durch Liebesreue in das verlorene Leben der Liebe wieder eingeführt werden könne? Ohne Liebesreue hätten wir keine volle, durchgreifende, das ganze Herz und die ganze Gesinnung ändernde, also ethisch erneuernde Hinwendung des Sünders zu Gott, wie sie doch unstreitig das Tridentinum (sess. 6 cap. 7) in der folgenden klassischen Definition der Rechtfertigung fordert: *Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus.*

Unvermittelt, ohne Einhaltung der gebührenden Harmonie, wirkt der Allmächtige nie; er wirkt am allerwenigsten so in der freien Kreatur, und am allerallerwenigsten handelt er in dieser so, wenn er sich entschlossen hat, diese einzuführen in das Reich seiner Gnade, die doch vor allem Harmonie und Einheit ist.

Aber unvermittelt würde der allmächtige Erfinder und Schöpfer aller Harmonie handeln, wenn er im Rechtfertigungsprozeß dem Sünder, der in der *attritio* bloß eine *versio* zu Gott hin vollzogen hat, das verleihen würde, was *habituell conversio* zu Gott ist, nämlich die *gratia prima*; ferner: das Habituelle ist doch in der Hinordnung auf den Akt in der Seele; könnte da Gott in der zum Empfange des *Habitus* sich vorbereitenden und diesen bewußt begehrenden Seele diese seinerseits so bereiten wollen, daß er den Vorbereitungsakt der Seele nicht in Proportion setzte zum Ziel, zum Abschluß, den fließenden Akt nicht in Proportion zum *Habitus*? Und dies gilt um so mehr, weil der Vorbereitungsakt auf die Rechtfertigung doch auch einmal den Charakter der *dispositio ultima* annehmen muß! Als solche muß er aber doch sicher dem *Habitus* der Gnade koordiniert sein, was nur der Fall ist durch die Liebe, da die Gnade als zum gottwohlgefälligen Handeln disponierender *Habitus* formell nur auf die Liebe, nicht auf Glaube und Hoffnung Bezug nimmt.

Diese eigentlich ganz selbstverständliche Lehre kam nach dem Konzil von Trient mehr und mehr außer dem hellen Bewußtsein der Theologen, seitdem man, wie Schüzler (Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* . . . 1860 — S. 482) bemerkt, die Theologie mehr positiv zu behandeln begann, und vor allem, seitdem die

Scholastik bei den Theologen mehr und mehr in den Hintergrund trat, verlor man den Blick in die mystischen Tiefen des Rechtfertigungsprozesses und fing man an, dem Opus operatum eine Wirkungskraft zuzuweisen, in welche die subjektive Mitwirkung nicht mehr proportioniert eingliedert war, so daß nunmehr die subjektive Disposition als ein abgerissenes, für sich bestehendes Moment erscheint, wie Schüzler a. a. O. S. 411 sehr gut bemerkt.

Aber selbst noch in der neueren deutschen Theologie finden sich zwei Theologen, die den tiefen ethischen Gedanken der thomistischen Doktrin nicht verkannten. Der eine ist Berlage, der a. a. O. S. 539 f. sehr gut also schreibt: „Hat Gott um Christi willen durch den Einfluß seiner zuvorkommenden Gnade in dem Sünder den Geist wahrer Buße geweckt und ist der Sünder in freier persönlicher Mitwirkung wirklich durch einen Akt heiliger, kindlicher Liebe wieder mit Gott in Verbindung getreten, nur dann kann und wird Gott vermöge seiner Liebe und Güte ihm diese Kraft der Liebe nicht wieder entziehen, sondern bleibend Wohnung in ihm nehmend wird er seine aktuelle Liebe notwendig in die habituelle umwandeln . . . Dieser Moment fällt zwar mit dem Momente, wo sich die reine Liebe unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade in dem Sünder aktuell erzeugt, sofort in eins zusammen; aber es sind doch virtuell verschiedene Momente, die nicht an sich, physisch, sondern nur moralisch vermöge göttlicher Bestimmung stets beieinander sind.“

Offenbar ganz und gar die thomistische Lehre! Und Kuhn schrieb 1855 in der Tübinger Quartalschrift: „Es kommt der Glaube (so wie die Hoffnung und Liebe) im Werke der Rechtfertigung in doppelter Beziehung in Betracht: einmal als auf die Rechtfertigung disponierender Akt, als eine Erweckung des Geistes und Gemütes aus dem Zustande der Unwissenheit und Verkehrtheit, und Richtung derselben auf Gott und seinen Sohn, unsern Heiland; sodann als theologische Tugend, als habitus infusus, als eine mehr oder weniger permanente Stimmung des Geistes und Gemütes, als eine lebendige Kraft, in welcher sich der Rechtfertigungszustand als iustitia inhaerens darstellt und durch die er sich betätigt . . . Der disponierende Glaube geht in den Rechtfertigungszustand ein und über und wird darin fixiert.“ Da nun dasselbe, wie Kuhn in der Klammer klar andeutet, auch für

Hoffnung und Liebe gilt, so haben wir wiederum die thomistische Lehre.

Was den zweiten Punkt anbelangt, so ist die direkte Wirkung des Sakramentes die Informierung der *dispositio ultima* mit der *gratia habitualis*, weil, wie Schüzler a. a. O. S. 462 betont, die Innerlichkeit des Rechtfertigungsprozesses, das ethische Temperament derselben, nicht zulasse, daß als direkte Wirkung der äußeren Handlung eine Beeinflussung der subjektiven Seelenarbeit statuiert werde. Folglich ist in dieser Hinsicht der Akt der Liebesreue, konkret genommen, wegen der für ewig gültigen Anordnung Christi, die Rechtfertigung selbst.

Doch wie kann man denn da sagen, wie oben gesagt wurde, daß beim wirklichen Sakramentsempfange die *dispositio ultima* durch das Sakrament hervorgebracht werde? Ist das anders möglich, als wenn das Sakrament die Produktion der *dispositio ultima* als direkte Wirkung habe? Darauf ist zu antworten: Ja, es ist auch anders möglich, nämlich als indirekte Wirkung, falls diese nur innerlich an die Spendung des Sakramentes geknüpft ist. Und das trifft zu. Die indirekte Wirkung des Sakramentes ist die an die Spendung desselben innerlich geknüpfte Beeinflussung des menschlichen Willens von seiten Gottes zum Zwecke der subjektiven Erhöhung der Seelenarbeit. Deshalb also, weil die Spendung des Sakramentes Gott bestimmt, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, seinen Einfluß siegreich in der Seele spielen zu lassen, kann man mit Grund sagen, das Sakrament selbst habe als Wirkung die Hervorbringung der *dispositio ultima*.

Doch auf diesen Punkt soll hier nicht näher eingegangen werden. Zweck dieser Arbeit ist vielmehr, die innere objektive und psychologisch-ethische Verkettung der *attritio* mit der *contritio* darzulegen, eine Darlegung, die aufs neue die Richtigkeit der oben kurz skizzierten thomistischen Lehre dartun wird.

Doch zu dem Zwecke ist es unumgänglich nötig, das Wesen der *attritio*, wie diese nach kirchlicher Lehre zu bestimmen ist, genauer zu erforschen, eine Arbeit, die wahrhaftig nicht unnötig ist, da in diesem Punkte noch immer Aufstellungen kursieren, auch in theologischen Büchern, die nichts weniger als exakt sind. Die so dargelegte Natur der *attritio* wird den Beweis dafür liefern,

daß nicht unmittelbar auf sie als *dispositio ultima* die Eingießung der *gratia habitualis* erfolgen kann, daß vielmehr als *dispositio ultima* allein zu gelten hat ein Akt der Liebesreue.

Und zugleich wird sich psychologisch-ethisch ergeben, wie die *attritio* fortgebildet wird zur *contritio*.

II. Die *attritio* in ihrem Verhältnis zur *contritio*.

Um das Wesen der *attritio* scharf zu fassen, ist es angezeigt, darzulegen, was sie mit der sittlichen Reue in der natürlichen Ordnung gemeinsam hat; so allein wird jeder die *attritio* verfälschenden Auffassung, die ja auch wieder Folgerungen nach sich ziehen muß für die Begriffsbestimmung der *contritio*, Tor und Tür gesperrt.

Die Reue in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung muß eine Verabscheuung der Sünde *qua malum Dei* sein; denn im Affekt der Sünde liegt es, daß sie Gott nicht wohl will, sondern übelwollend ihm gegenübertritt. *Est peccatum aversio a Deo*.

Gleichwohl ist damit nicht gesagt, daß die Reue, welche die Sünde verabscheut *qua malum hominis*, einfachhin oder in gar jeder Beziehung unsittlich sei; denn bei der Betrachtung der Sünde als eines Übels für den Menschen entsteht von selbst, notwendig, eine Verabscheuung der Sünde; es muß mithin eine solche Verabscheuung etwas natürlich Rechtes sein, und sie ist es deshalb, weil der Mensch das, was Übel für ihn ist, notwendig hassen muß, vor allem also das ewig fixierte Übel. Folglich ist auch die in einem freien Akte vollzogene Verabscheuung der Sünde etwas Rechtes, etwas Gutes, aber wohlverstanden nur dann, wenn der Sünder dabei nach der rechten Ordnung verfährt; es ist nämlich die Stimmung der Furcht vor dem persönlichen Übel nicht in letztem Ziele um des Menschen willen da, weil dieser ja selbst nicht in letztem Ziele um seiner selbst willen da ist, und mithin ist auch der freie Akt der Furcht vor dem Übel nicht im letzten Ziele zur Bewahrung des Menschen vor Übel da. Deshalb wird die Verabscheuung der Sünde *qua malum hominis* dann allein sittlich tadellos sein, wenn die Beziehung auf etwas Höheres, auf Gott, wenigstens nicht positiv ausgeschlossen ist; denn alsdann kann jederzeit eine Überleitung zum höheren Pflichtmäßigen erfolgen.

Mithin kann der Sünder sogar lange freiwillig in der Betrachtung der Sünde nach dieser Seite hin verweilen; die Unordnung beginnt erst dann, wenn der Sünder nicht bloß bei sich selber stehen bleibt, sondern stehen bleiben will, wenn er also endgültig die Sünde nur deshalb verabscheuen wollte, weil sie ihn in das ewige Höllenfeuer stürzt oder sie ihm Gott nach jener Beziehung raubt, als er für den Geist des Menschen das höchste Gut ist. Bei einer solchen Willensverfassung würde der Sünder endgültig die Sünde als *malum hominis* betrachten, sie würde ihm also nur als *malum hominis* erscheinen. Folglich kann eine positiv-vollkommene Reue, d. h. eine Reue, die ihren ganzen gebührenden positiven Gehalt hat, nur jene in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung sein, in der die Sünde qua *malum Dei* verabscheut wird; die negativ-vollkommene Reue ist hingegen jene, die, obschon sie den der Sünde entsprechenden Gehalt nicht aufweist, doch auch nichts sittlich Tadelnswertes enthält. Hiermit erledigt sich auch ganz klar und überzeugend die Beantwortung der Frage, ob bei der Reue Egoismus zulässig sei: eine Frage, bei der der Terminus Egoismus nicht etwas Sündhaftes insinuieren soll, sondern nur irgendwie Selbstliebe. Bei der negativ-vollkommenen Reue ist nur Selbstliebe vorhanden, aber nicht abschließend, und deshalb ist sie zulässig: Bei jeder positiv-vollkommenen Reue ist gar keine Selbstliebe mehr vorhanden, weil und insofern die Motivationskraft zur Verabscheuung der Sünde als eines Übels für Gott ganz und gar von Gott hergenommen ist. Gleichwohl aber verträgt sich dieser ganz unegoistische Akt mit einem Begleitakt, der Selbstliebe enthält, und der kein anderer ist als das Verlangen nach Gott als dem Endziel des Menschen und mithin das Bedauern, durch die Sünde als *malum Dei* auch Gott als sein eigenes *bonum* eingebüßt zu haben; nur liegt hierin evidentermaßen keine Motivationskraft, die Sünde qua *malum Dei* zu verabscheuen, eine Wahrheit, welche die Falschheit eines Satzes erscheinen läßt, der in einem neueren angesehenen theologischen Werke zu finden ist: „Wer wegen Belohnung Gott liebt und seine Gebete beobachtet, erachtet die Seligkeit nicht für ein höheres Gut als Gott und die Sittlichkeit, sondern erstere hat nur stärkere Motivationskraft für seinen schwachen Willen als Gott und Sittlichkeit.“

Es ist doch unleugbar, daß, wer in abschließender Weise Gott also liebt, unsittlich handelt, weil er in abschließender Weise von Gott als seinem subjektiven Gut eine höhere Motivationskraft ausgehen läßt als von Gott, dem in sich höchsten Gut; weil er sich zur Betrachtung des letzteren Momentes nicht erschwingen will, handelt er unsittlich. Gewiß ist es wahr, daß, wer Gott als sein höchstes Gut anstrebt, implicite Gott als das in sich höchste Gut anerkennt; aber eben weil diese Anerkennung doch nur eine implicite gegebene ist, ist es möglich, daß der Mensch dieselbe sowohl eine explicite sich äußernde kann werden lassen als auch diese Entwicklung ablehnen kann; in letzterem Falle haben wir die Sünde. Praktisch wird das ja gewiß nie eintreten, aber den Fall müssen wir als Hypothese setzen zur Klärung der Begriffe, die in unserem Thema sowohl logisch wie praktisch von weitgehender Tragweite ist.

Man halte also als Resultat fest, daß bei jeder freien sittlichen Reue, die etwas Abgeschlossenes darstellt, ohne jedoch notwendig schon das Höchste in dem Genus Reue zu besagen, die Motivationskraft eines jeden Reuemotives formell jede Selbstliebe ausschließt,¹ Grund: Die Sünde ist als malum Dei zu verabscheuen.

Daraus ergibt sich dann weiterhin positiv, daß die der sittlichen Reue entsprechende Wertschätzung des in der Sünde verachteten Gottes ebenfalls eine Wertschätzung sein muß, die jede Selbstliebe ausschließt, eine Wertschätzung, in der Gott rein um seiner selbst willen gewertet wird. Die Begründung ist dieselbe. Also jede sittliche Reue muß das haben, sowohl die in der natürlichen Ordnung befindliche wie die der übernatürlichen Ordnung, die attritio wie die contritio.

Eine solche absolute Wertschätzung Gottes allein um seiner selbst willen ist die formelle Voraussetzung oder Wurzel, aus der die sittliche Reue ersprießt. Jedes Motiv also für die bezeichnete Wertschätzung Gottes ist auch Motiv für die Reue. Nur gilt für die übernatürliche Ordnung, daß ein solches Motiv formell aus dem Glauben erkannt sein muß.

Welche Motive gibt es aber in concreto, die eine

¹ Immer wieder sei darauf hingewiesen, daß das nur für den Schluß des sittlichen Prozesses gilt.

solche absolute Wertschätzung Gottes aus innerer Kraft erzeugen? Sicher gibt es eine gemeinsame bestimmte Quelle, aus der die verschiedenen Motive fließen; diese ist die Betrachtung Gottes, wie er sich uns durch Natur und Glauben so zu erkennen gibt, daß wir ihn nach seinem absoluten Werte zu fassen und theoretisch wie praktisch zu würdigen vermögen. Man könnte demgemäß so vorgehen, daß man zunächst die einzelnen Motive aus der Betrachtung des sich uns offenbarenden Gottes zu gewinnen sucht, deren jedes für sich eine absolute Wertschätzung Gottes resultieren ließ; aber man kann auch so — mit Rücksicht auf das Thema von der Reue — die Untersuchung weiterführen, daß man von der Kirche definierte Reuemotive, die sowohl für die natürliche wie übernatürliche Ordnung gelten, mit Bezug auf den gesagten Zweck analysiert und dann weiterhin jene Motive separat betrachtet, die nur in der übernatürlichen Ordnung Gottes auf einer absoluten Wertschätzung Gottes fußen. Letzten Weg soll diese Arbeit beschreiten, die dann nach gewonnenem Resultat zu zeigen unternimmt, worin das Wesen der *contritio* zum Unterschied von der *attritio* liegt.

Das Konzil von Trient gibt uns sess. XIV. die Motive an, aus denen sich eine natürliche wie übernatürliche Verabscheuung der Sünde gewinnen läßt: *turpitudinis peccati consideratio — gehennae et poenarum metus*.

Ich beginne mit dem an zweiter Stelle genannten Motiv, weil es besondere Schwierigkeit zu bereiten scheint, aus dem Motiv der Strafe zu jener absoluten Verabscheuung der Sünde zu gelangen, die der bisher beschriebenen absoluten Wertschätzung Gottes entstammt.

Es wurde bereits gesagt, daß die unfreie Stimmung der Furcht vor den der Sünde angedrohten ewigen Strafen nichts Tadelswertes enthält; ebenfalls, daß das freiwillige Verweilen bei der Betrachtung des Strafübels, insofern es die Sünde rein als Übel des Menschen kund tut, nicht unsittlich ist, solange ein Höheres nicht positiv ausgeschlossen wird. Auch ist es sicher, daß ein solcher Ausschluß noch nicht notwendig schon dann vorliegt, wenn man an eine Vervollkommnung des Reueprozesses zwar denkt, aber diese doch nicht vollzieht; es kann dies ja auch ein bloßer Aufschub sein. Aber irgendwann muß doch diese Vervollkommnung stattfinden. Zu ihr leitet über die Betrachtung der Gerechtigkeit dieser Strafe.

Diese Erwägung erwächst formell — weil Strafe die Übertretung des Gesetzes ahndet — aus der Erkenntnis, daß Gott als der *supremus dominus et legislator* nicht geachtet, sondern verachtet wurde. Weil der Verstand aber erkennt, daß Gottes Recht ein unendlich heiliges Recht, eine unbegrenzte Achtung gebietendes, ein in sich unendlich majestätisches, vernünftiges und Gott selber mit unendlicher Achtung erfüllendes Recht Gottes ist, deshalb ist die entsprechende Wertschätzung desselben von seiten des Menschen eine Wertschätzung, in welcher der Mensch unter dem Gesichtspunkt der Motivationskraft jede Beziehung auf sich formell ausschließt, wenngleich sie vorher als Begleitumstand oder auch nachfolgend vorliegen kann. Demgemäß ist dann auch die entsprechende Reue eine ganz reine, von subjektivem Hinblick auf den Menschen freie, eine unbedingt über alles gehende, alles Geschöpfliche überflügelnde Reue. Und trotzdem ist eine solche Reue weder an und für sich eine übernatürliche Reue, noch auch ist sie — was vor allem zu betonen ist — eine einfachhin absolute Reue. Denn sie fußt nicht auf einer einfachhin absoluten Wertschätzung Gottes; Gott wird als der *supremus dominus et legislator* in einer alle subjektive Beimischung ausschließenden Weise gewertet und geachtet, also nicht einfachhin in gar jeder Beziehung, sie ist in *aliquo genere deitatis*, nicht in *toto eiusdem genere*, oder wenn sie in letzterem ist, so ist sie in ihm nur *reductive* und *interpretative*.

Die beschriebene Wertschätzung und die ihr entquellende Reue über die Sünde als eine Beleidigung Gottes des höchsten Herrn kann nun auch in der übernatürlichen Ordnung bestehen. Denn Gott ist der absolute Herr nicht bloß in der natürlichen, sondern auch in der übernatürlichen Ordnung; nur er konnte die übernatürliche Ordnung begründen, wie er die natürliche durch sein schöpferisches „Werde“ hervorgebracht, und viele Gebote Gottes sind entweder in sich übernatürlich oder fußen doch, wenn natürlich, auf der vom Glauben festgehaltenen übernatürlichen Ordnung. So entsteht eine übernatürliche Reue, aber sie hält sich ebenfalls noch in *aliquo genere divinitatis supernaturaliter cognitae*.

Kann nun der *metus gehennae et poenarum* auch insofern die besagte ganz selbstlose Reue erzeugen, als in der Erwägung des Sünders von der Strafe aus

nicht die Verletzung des höchsten dominium Gottes in Sicht tritt, sondern der Verlust Gottes für die freie Kreatur? Denn wenn auch der Sünder Gott über alles wertschätzt, insofern er des Menschen höchstes Gut ist, und wenn er selbst in dieser Wertschätzung Gottes als des höchsten Gutes des Menschen Gott als das in sich höchste Gut betrachtet und schätzt, so haben wir noch so lange keine selbstlose über alles gehende Wertschätzung des höchsten Gutes, als nur der amor concupiscentiae vorhanden ist. Deshalb steht das eben besprochene Motiv niedriger als jenes Motiv, das aus der Betrachtung der Gerechtigkeit der Strafe zur Anerkennung des supremum dominium Dei führt und aus diesem heraus direkt zur absolut selbstlosen Wertschätzung Gottes nebst gleicher Reue nach verübter Sünde. Die Furcht vor den Höllenstrafen führt also direkt und formell nur zu einer wenn auch nicht positiv ungeordneten, so doch mangelhaften Reue, die nicht einmal in der natürlichen Ordnung das Letzte darstellt, geschweige daß sie in der übernatürlichen Ordnung das Höchste darstellen könnte, wenn auch die Erkenntnis der Höllenstrafen aus dem Glauben irgendwie geschöpft wird. Indirekt kann ja gewiß auch bei diesem Motiv die Betrachtung weiterleiten zu einer ganz selbstlosen Wertschätzung Gottes nebst entsprechender Reue. Weil nämlich bei diesem Motiv die Betrachtung sich doch auf Gott lenkt, wie er in sich und für sich das höchste Gut ist, ist es nicht ausgeschlossen, daß derselbe Geist, der zuerst materialiter dieses Moment mit dem einte, daß Gott des Menschen höchstes Gut ist, das erste Moment, das ja doch auch, wenngleich nur implicite erfaßt, wird, für sich betrachtet und anschlägt, und dann entsteht eben die absolut selbstlose Wertschätzung Gottes nebst gleicher Reue. Aber das ist ein indirektes Gewinnen, indessen ein Gewinnen, dessen Resultat, die absolut selbstlose Wertschätzung Gottes, spezifisch höher steht im Genus der rein selbstlosen Wertschätzung Gottes als jene selbstlose Wertschätzung, die aus der Betrachtung des supremum dominium Dei erwuchs; denn bei dieser ergibt sich eine selbstlose über alles gehende Wertschätzung Gottes, die in aliquo genere divinitatis ist; das fällt weg bei jener Wertschätzung, in der der Mensch sich am höchsten Gut erfreut um dessen inneren Wertes willen, der das unendlich selige Leben der Gottheit

begründet. Ist eine solche Wertschätzung nicht bloß platonischer Art, sondern praktisch-ethischer Natur, wie dies bei der ihr entstammenden Reue über die Todsünde zutrifft, so haben wir in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung das Vollkommenste, was sich denken läßt. In der natürlichen Ordnung, in der eine solche Wertschätzung Gottes möglich ist, weil es die Kraft der natürlichen Vernunft nicht übersteigt, Gott als das in sich höchste Gut zu erkennen, ist diese Wertschätzung Gottes das Höchste, weil sie, ohne formell Freundschaft mit Gott zu sein, dieser doch nahekommt, soweit es dem natürlichen Menschen möglich ist — und in der übernatürlichen Ordnung ist diese Wertschätzung das Höchste, weil in ihr der Mensch Gott sich nähert, von dem er aus dem Glauben weiß, daß auch er zum Menschen sich herablassen will wie zu seinesgleichen; es ist also hier diese Wertschätzung *amicitia cum Deo*.

Aus dem Gesagten wird auf der Stelle ersichtlich, daß die über alles gehende Wertschätzung Gottes a) *Species* hat: die noch nicht selbstlose Wertschätzung Gottes und die ganz selbstlose, b) daß die ganz uninteressierte Wertschätzung eine doppelte ist, 1. in aliquo genere divinitatis; 2. in toto genere divinitatis.

Da es nun feststeht, daß die Sünde ein Insult gegen Gott in toto genere divinae naturae ist, erhellt es auf der Stelle, daß ihr nur eine Reue proportioniert ist, die ebenfalls ex toto genere divinae naturae das Motiv der Verabscheuung der Sünde schöpft; jegliche andere nicht total egoistische Reue ist sittlich gut, aber sie hat innerlich, ihrer ganzen Natur nach, den Zweck, höher zu weisen, weiter zu führen. Es ist innerlich unmöglich, daß Gott durch irgendein Signum die gänzliche Wiederherstellung des früheren sündfreien Zustandes markiere, solange derselbe tatsächlich, durch einen Akt, nicht wiederhergestellt wurde, solange im Menschen nur ein Teil des Früheren erneuert wurde.

An zweiter Stelle nennt das Konzil als genügendes Motiv einer auf den Empfang der Gnade im Sakramente vorbereitenden Reue die *consideratio turpitudinis peccati*, die natürlich jene Betrachtung der *turpitudinis peccati* ausschließt, die aus den schon besprochenen Motiven schöpfte.

So fragt es sich denn, an welche *turpitude peccati* hier zu denken sei.

Zunächst kann hier die Weisheit Gottes für die Betrachtung in Anschlag kommen, welche zu einer ganz selbstlosen und über alles gehenden Wertschätzung Gottes führen soll. Es ist aber an die Weisheit Gottes insofern zu denken, als sie das Sittengesetz begründet hat. Es ist nun nicht zweifelhaft, daß diese Weisheit Gottes der aufmerksamen Betrachtung als eine Weisheit erscheinen kann, die im letzten Grunde im göttlichen Wesen selber wurzelt. Dann aber wird die Achtung vor dem Sittengesetz eine unbedingte und über alles gehende und aller selbstischen Beimischung entbehrende Achtung. Eben deshalb wird dann auch die Reue, die auf einer solchen Wertschätzung fundiert ist, eine unbedingte, über alles gehende und aller selbstischen Beimischung entbehrende Reue. Aber auch diese Wertschätzung und Reue bewegen sich in aliquo genere divinae naturae, in natürlicher wie übernatürlicher Ordnung, weil ja doch das Attribut der so betrachteten göttlichen Weisheit Gott in Beziehung zum Geschöpflichen, das vorhanden ist, ins Auge faßt, also Gottes Natur wie umgrenzt zeigt. Doch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß diese Betrachtung der göttlichen Weisheit leicht (vor allem in der übernatürlichen Ordnung) weiter gebildet werden kann zu einer die ganze göttliche Natur umfassenden, so daß dann auch Wertschätzung und Reue ebenso universal werden (vgl. Scheeben, Dogm. 1. Band S. 655 ff.).

Kann auch die den Geschöpfen Wohltaten spendende göttliche Güte Motiv einer über alles gehenden Wertschätzung Gottes sein? Sicher ist, daß Dankbarkeit formell mit Liebe nichts zu tun hat; ist sie ja nach Thomas (S. II. II. q. 80 art. I.) *pars potentialis iustitiae*, also unberührt von der zarten Tugend der Liebe; sie, die Dankbarkeit, schaut entweder bloß auf das Objekt, die mit irdischem Wert bemeßbare Wohltat, oder wenn sie weiter geht, bringt sie bloß den einzelnen psychologisch-ethischen Akt des Spenders in Anschlag, ohne die ganze ethische Persönlichkeit des Spenders zu werten. Wenn das Zweite zutrifft, kann gewiß eine Wertschätzung der im sittlichen Akt enthaltenen Güte des Spenders vorhanden sein; aber diese Wertschätzung ist doch zu eng, umfaßt des Spenders Persönlichkeit nur so bruchstückweise, daß

man dieselbe nimmermehr schlechthin als Wertschätzung, als Liebe bezeichnen kann, die doch immer die ganze lebendige Persönlichkeit meint, mag dieselbe auch nur unter einem bestimmten Gesichtswinkel aufgefaßt sein.

Aber ganz anders kann sich, m. E., die Sache verhalten, wo es sich um Dankbarkeit gegen Gott handelt. Hier kann doch wohl die Erwägung der faktisch schon vorliegenden Wohltaten Gottes wie derjenigen, die er verheißt, zu einer Wertschätzung der lebendigen göttlichen Persönlichkeit selber werden, aus der sie entquellen; denn es ist die Dankbarkeit ja doch bloß *pars potentialis iustitiae*, sie ist nicht *iustitia*, sie hat, wie jedermann fühlt, auch eine objektive Annäherung an das Gebiet und Reich der Liebe, und wenn sie auch im Geschöpflichen wegen der Unvollkommenheiten des Menschen nie sich mit der Liebe verschmilzt, so kann das doch recht wohl eintreten, wo nicht dem Menschen der Mensch, sondern sein Gott gegenübertritt. Die von der eigenen Person absehende Betrachtung der schon aus Gott erflossenen wie der noch in Aussicht stehenden Wohltaten führt zu der Erkenntnis, daß die göttliche Natur nur auf das Spenden von Gutheit innerlich veranlagt ist, und indem der Mensch so Gott sich gegenüber gestellt sieht, wird er sicher noch leichter zu einer freudigen und über alles gehenden Wertschätzung der so erschlossenen göttlichen Natur kommen. Insofern die freudige Wertschätzung Gottes als des Gütigen absieht von den dem betrachtenden Subjekte zugekommenen und verheißenen Wohltaten ist sie, ohne formell Dankbarkeit zu sein — denn diese insinuiert formell den Empfänger — jedenfalls Liebe; aber sie scheint mir das auch dann zu sein, wenn sie eine Wertschätzung der dem Subjekte sich gütig erweisenden Gottheit ist, weil sie ein freudiges Wohlwollen an der göttlichen Natur darstellt; allerdings unter der Rücksicht ihrer Eignung, den Menschen zu beglücken. Deshalb ist sie zwar eine über alles gehende Wertschätzung der göttlichen Natur, aber doch nicht im Besitz aller Selbstlosigkeit; aber im ersten Falle, wenn nämlich der Mensch von sich selber absieht, kommt ihr auch das zu. Aber ist nun eine solche Wertschätzung der sich gütig erweisenden Gottheit und mithin die Liebe zu Gott dann formell identisch mit der Dankbarkeit? Oder erblüht sie nur aus ihr? Das nämlich steht noch in Frage! Ich bin geneigt, das

Erste anzunehmen. Denn die sich auf Gott beziehende Dankbarkeit ist 1. wertschätzende Anerkennung der Wohltat, als des Objektes, 2. wertschätzende Anerkennung des Aktes, der ein Akt gütiger Gesinnung ist, 3. wertschätzende Anerkennung der ganzen göttlichen Natur als der realen Einheit von Akt und Spender.

Doch dieser Exkurs, so interessant er auch an sich sein mag und so wichtig er auch ist für das praktische Interesse, des spekulativen indessen auch nicht entbehrend, hat hier wenig Bedeutung, wo es sich darum handelt, das eine oder andere Motiv zu gewinnen, das, aus der Betrachtung der turpitude peccati gewonnen, eine absolut selbstlose Verabscheuung der Sünde als eines malum Dei gewinnen läßt.

Die in der Dankbarkeit gegen Gott gelegene Wertschätzung Gottes und die entsprechende Reue natürlicher wie übernatürlicher Art importiert jedenfalls nicht eine absolut selbstlose über alles gehende Verabscheuung der Sünde als eines malum Dei, mag sie nun formell Wertschätzung, d. h. Liebe zu Gott, sein oder nicht. Und überdies ist sie, wenn auch explicite erweckt, nur eine Wertschätzung Gottes in aliquo genere divinae naturae. Aber sie kann unschwer zu einer ganz selbstlosen Verabscheuung der Tod-sünde überleiten, schon in der natürlichen Ordnung, noch viel mehr aber in der übernatürlichen Ordnung, und in letzterer überdies so, daß die Wertschätzung Gottes diesen umfaßt sub omni respectu divinae naturae. Sicher ist hierzu die Betrachtung des Leidens Christi dienlich; denn hier sehen wir, wie der allmächtige Schöpfer und oberste Herr des Menschen, der durch die Sünde gerechterweise aufs höchste erzürnte Gott, den Menschen in seinem am Kreuze für ihn geopfertem Sohn den Friedenskuß gibt und zu seiner Liebe und Freundschaft zurückruft; indem aber der Sünder dieser Einladung entspricht, überwältigt von solcher Liebe und mithin selbstisch gar nicht gestimmt und gesinnt, begehrt er die Freundschaft Gottes um ihrer selbst willen; nun ist aber die freundschaftliche Liebe eine alle Güter des Geliebten umfassende Liebe, wie wir später sehen werden und ja auch allgemein von den Philosophen und Theologen angenommen wird.¹

¹ Wenn so der Besitz Gottes im Himmel angestrebt wird, als die Vollendung der freundschaftlichen Liebe, ist der Akt selbstverständlich

Der Sünder kann drittens die Sünde betrachten, wie sie als absoluter, gewissermaßen unendlicher Gegensatz zur Heiligkeit Gottes dasteht; denn das gehört sicher formell zur turpitude peccati, deren Betrachtung nach dem Tridentinum die Rechtfertigung vorbereiten kann. Es ist aber die Heiligkeit Gottes die unendliche Entfernung Gottes von aller Sünde in seiner Natur und demgemäß abschließend auch in seinem Wollen.

Die Wertschätzung der Heiligkeit Gottes ist nun sicher ganz und gar aller selbstischen Beimischung bar; sie ist ferner auch eine ganz und gar über alles gehende Wertschätzung, wie sie der definierten Heiligkeit entspricht, falls diese nur in der Erwägung des Menschen erfaßt wird. Mithin kann man sich nur fragen, ob diese Wertschätzung in omni genere divinae naturae ist oder Gott bloß sub aliquo respectu faßt. Mir scheint das Erstere bejaht werden zu müssen; in der landläufigen, oberflächlichen Betrachtung des Volkes erscheint gewiß die Heiligkeit wie eine Seite am göttlichen Wesen, aber in der vertieften Auffassung offenbart sie das ganze göttliche Wesen. Deshalb hat auch eine entsprechende Reue, falls sie übernatürlich ist, z. B. den Dreieinigen als den „Sanctus, Sanctus, Sanctus“ auffaßt, unmittelbar eine rechtfertigende Kraft, falls sie eben ein praktisches Verabscheuen der Sünde ist. Aber auch in der natürlichen Ordnung ist offenbar die beschriebene Wertschätzung der Heiligkeit Gottes möglich.

Mit den bisherigen Ausführungen ist ein wichtiges Resultat wohl gesichert. In jener Reue, welche der contritio (sei diese nun in ordine naturae oder in ordine gratiae) vorhergeht, gibt es Wesensgrade, die teils psychologisch, teils nach dem Objekt zu deuten sind. Psychologisch haben wir, als das Erste, die Stimmung und den freien Akt der durch und durch selbstischen, aber sittlich tadellosen Furchtreue; denn eine Weiterentwicklung zu Besserem, Höherem wird nicht positiv ausgeschlossen.

Dem Objekte nach gibt es eine Reue, welche entweder Gott sub aliquo respectu betrachtet oder die ganze göttliche Natur faßt, jedesmal so, daß die zugrunde liegende

ebenfalls ganz selbstlos, und eine Reue, die unter diesem Gesichtspunkte die Sünde verabscheut, ist rechtfertigender Natur.

Wertschätzung Gottes eine über alles gehende ist — und hier greift wieder bei jedem Glied das psychologische Moment differenzierend ein, so daß schließlich als die abschließend vollkommene Reue jene erscheint, die ganz unselbstisch Gott sub omni respectu divinae naturae erfaßt; ist letzteres in der übernatürlichen Ordnung der Fall, so haben wie die *contritio* in strengem Sinne, von der Thomas spricht, wenn er sagt: „*peccatum mortale non potest sine vera poenitentia remitti, ad quam pertinet, deserere peccatum, in quantum est contra Deum . . . quia est contra Deum supra omnia dilectum, quod requiritur ad rationem verae poenitentiae*“ III. p. q. 86. a 3. und an anderen Stellen.

Es ist nun, wie ich glaube, von selbst einleuchtend, daß eine Weiterbildung der Reue bis zu ihrem höchsten Wesensgrade unausbleiblich ist, innerlich notwendig ist, selbst abgesehen von dem Charakter der ethischen Selbsterneuerung, von dem im ersten Artikel die Rede war.

Das in einer unvollkommenen Reue steckende Objekt schreit nach einer Vollendung — der psychologische Charakter der Reue, insofern sie Gotteserkenntnis ist, schreit nach Vollendung.

In jeder noch unvollkommenen Reue ist nur ein Teil des Objektes gegeben, ein Bruchstück, und wie die Hälfte gleichsam nach Vollendung zum Ganzen ruft und ein Bruchstück, hätte es gestaltende Kraft, die Ergänzung sich geben würde, so verlangt auch die nach ihrem Objekt halbierte Reue, wenn ich so sagen darf, zur Weiterbildung und Vollendung. Und erst recht hier; denn hier ist das Objekt mit gestaltender, weiterführender Kraft faktisch ausgestattet, weil es Objekt im Erkennen und Wollen des Menschen ist.

Aber damit leite ich schon zum zweiten Punkte über. Die auf Gott gerichtete Beschauung des Menschen, die sich zum Zwecke der Versöhnung mit Gott entfaltet, sucht naturgemäß nicht bloß ein Moment der Natur Gottes in der Erkenntnis Gottes zu gewinnen und festzuhalten; denn das Erkennen des Menschen und das Suchen des Menschen in seiner Erkenntnis schreitet rastlos weiter, verlangt nach mehr und mehr. Und sind überdies nicht alle Momente der göttlichen Natur, die sich der Erkenntnis des Menschen erschließen können, innerlich

geeint, so daß die Betrachtung vom Objekte aus wie unwillkürlich weitergelockt wird?

So ergibt sich denn abermals als unbeweisbare Konsequenz, daß unmöglich bei verbleibender attritio die Eingießung der gratia I. erfolgen könne. Die attritio muß eine Weiterbildung bis zur contritio durchmachen. Aber wie sollen wir uns diese denken? Diese wichtige Frage soll vorerst beantwortet werden. Es ist nun Schüzler, der a. a. O. S. 424 ff. uns einen wichtigen Fingerzeig hierfür gibt. Er geht von dem tiefen Gedanken aus, daß auch das Wirken Gottes auf die zum Empfange des Bußsakramentes sich rüstende und in ihm der Rechtfertigung entgegenharrende Seele kein plötzliches, unvermitteltes sei, so daß Gott, nachdem die Seele einen Akt der attritio gesetzt, derselben durch die siegreiche Kraft seiner Gnade plötzlich einen Akt der Liebesreue entlocke; das wäre eine sehr kindische Interpretation der thomistischen Rechtfertigungslehre. Nein: attingens a fine usque ad finem fortiter suaviterque disponens omnia (Sap. c. 3, v. 1). Das vorausgeschickt, ist mit Schüzler weiterhin festzuhalten, daß ein sittlicher Akt nach seinem Objekte sehr vollkommen sein kann, ohne daß die subjektive Erfassung des Objektes der Vollkommenheit des Objektes entspreche; es kann sogar dieses Erfassen zunächst nur eine Velleität sein, die den untersten Grad der subjektiven Erhebung darstellt, es ist alsdann Aufgabe des freien Willens, die Stärkung und Steigerung dieser subjektiven Aufgabe anzustreben, eine Aufgabe, die zu erfüllen in der übernatürlichen Ordnung die Gnade dem Menschen behilflich ist, vor allem beim Empfange der Sakramente, die in dieser Hinsicht nach der Bemerkung von Schüzler a. a. O. S. 429 einen eminent pädagogischen Charakter haben. So wird denn auch die attritio als eine subjektiv vollkommene, d. h. die Wertschätzung der Kreatur der Wertschätzung Gottes unterordnende und zur unerläßlichen Erfüllung des Sittengesetzes sich verpflichtende in ihren verschiedenen Arten oder Wesensgraden nicht auf einmal im ersten Augenblick oder plötzlich in der Seele sein; auch sie muß sich von Stimmungen, Wünschen, Velleitäten, mehr oder minder unentschiedenem oder halbem Willen stufenweise herausarbeiten. Und da ist als das erste psychologisch-ethische Resultat mit praktischem Inhalt jenes Willens, jene Verabscheuung der Sünde zu

bezeichnen, die erstens Gott sub aliquo respectu divinae naturae erfaßt, weil jeder Akt noch psychologisch unvollkommen ist und mithin auch eine unvollkommene Erfassung des Objektes insinuiert, und die dann zweitens, als ethisch unvollkommener Akt, die Rücksicht auf das Eigenwohl noch nicht ausschließt. Von hier aus muß der Akt sich hindurcharbeiten zu dem Moment, daß die ganze göttliche Natur erfaßt werde und daß sie ganz selbstlos erfaßt werde, und zwar wiederum durchaus praktisch entschlossen, was eine Verabscheuung der Sünde qua malum Dei besagt.

Wie mag das geschehen? Wie wird zunächst das erste Moment gewonnen werden? Auf verschiedene Weise! Es ist denkbar, daß nach dem Resultat der Gewinnung einer *attritio practice efficax* unter dem Einflusse der Gnade direkt die Sünde als Beleidigung Gottes, wie er Vater, Freund des Menschen — Bräutigam der Seele sein will, erkannt wird. Dann entsteht naturgemäß eine Wertschätzung Gottes unter den gedachten Rücksichten, zunächst als unfreie Stimmung, dann als *actus humanus*, und dann weiterhin eine entsprechende Verabscheuung der Sünde. In diesen Akten der Wertschätzung Gottes und der Verabscheuung der Sünde läßt sich ein doppeltes Moment entdecken: a) daß die ganze göttliche Natur ganz selbstlos erfaßt wird, b) daß in praktisch-wirksamer Weise die Sünde verabscheut wird.

Das erste Moment ist vorhanden, denn die Kindesliebe, die Freundesliebe — umfaßt jedesmal das ganze Gut des Geliebten und umfaßt es ganz selbstlos. — Das zweite Moment ist auch vorhanden, schon allein aus dem Grunde, weil die vorhergehende *attritio*, die virtuell noch bleibt, also geartet ist.

Die Weiterbildung der *attritio* zur *contritio* kann aber auch noch anders erfolgen. In der *attritio* liegen innerlich treibende Kräfte, die eine solche Vervollkommnung herbeiführen können. Man muß beachten, daß die Betrachtung einer einzelnen Seite an einem Objekte, dessen Totalität erkennbar ist, wie von selbst Anreiz ist zur Betrachtung auch der anderen Seiten, zumal wenn der Erkennende sozusagen verwandt ist mit dem Objekt der Erkenntnis und zu dessen quidditativer Erkenntnis sogar befähigt und berufen ist. Und vor allem hat ein lebendiger Glaube Kraft, Gott nicht bloß von einer Seite, sondern

nach seiner ganzen Totalität darzustellen und als liebenswürdig zu offenbaren. So wird zunächst die sehnsüchtige Liebe geweckt entsprechend dem vorhergehenden Grade, so daß zwar Gott als das in sich höchste Gut geschätzt und gewertet wird, aber diese Wertung noch verknüpft ist mit der Rücksicht auf das eigene Wohl, so daß man das in sich höchste Gut doch auf die Befriedigung des Glückseligkeitsverlangens hinordnet. Aber es hat die erkannte absolute Gutheit und Schönheit Gottes doch innere Energie genug, um in Unterstützung durch die Gnade das Herz des Menschen in ganz reiner Liebe für sich einzunehmen, zunächst wieder affektiv, dann aber auch in affektivem Liebes- und Reueakte, da ja schon der vorhergehende Akt der *attritio* praktisch entschlossen die Wertschätzung der Kreatur der Wertschätzung Gottes unterordnete. Es muß aber die ganze göttliche Natur, als Objekt der ganz selbstlosen Liebe des Menschen, in der übernatürlichen Ordnung eine neue *ratio formalis quae cognoscitur* darbieten; denn sonst hätten wir bloß eine vollkommene natürliche Liebe und Reue. Welche ist nun diese? Eben diese, daß die göttliche Natur, die Gottheit, sich in väterlicher, freundschaftlicher, die Seele zur Braut begehrender Liebe zum Menschen hinunterläßt, auf daß der Mensch in proportionierter Weise sich Gott zuwende. Andererseits ist es umgekehrt wieder wahr, daß des Menschen kindliche oder freundschaftliche Liebe zu Gott als solche sich der ganzen göttlichen Natur bemächtigt.

Ein anderer Weg der Weiterentwicklung der *attritio* zur *contritio* ist folgender, auf den Schüzler a. a. O. S. 477 ff. aufmerksam macht.

Alle diejenigen, welche als *attriti* zum Empfang des Bußsakramentes hinzutreten, sehnen sich danach, in die Gnade und Freundschaft Gottes wieder aufgenommen zu werden. Sicher ist das noch nicht die keimende Liebe, d. h. die wenigstens dem Affekt nach vollkommen selbstlose Liebe, die der Vollkommenheit des Objektes entspricht; denn die Einführung der *amicitia cum Deo* in die Seele erscheint als Mittel zum Zweck des persönlichen Gutes des Menschen. Aber es erscheint doch im Gesichtskreis der Seele die Seite der Kindschaft Gottes, der Freundschaft mit Gott. Der *attritus* kann also unschwer mit Hilfe der göttlichen Gnade von dem noch unvollkommenen

Verlangen nach der Kindschaft Gottes und der Freundschaft mit Gott zu einem Akte erhoben werden, in dem er dieses erhabene Gut um seiner selbst willen schätzt und begehrt, zuerst dem Affekte nach, den Schätzer immer keimende Liebe nennt, und dann auch in praktisch wirksamer Weise.

Wiederum ein anderer Weg ist die Betrachtung der schwarzen Undankbarkeit, die in der Sünde liegt, eine Betrachtung, die sich gewöhnlich jener zugesellt, in der die Sünde als ein Frevel gegen den höchsten Gesetzgeber und Herrn veranschlagt wird. Die Seele vergegenwärtigt sich das Maß der ihr zuteil gewordenen göttlichen Güte, und indem sie hier erwägt, daß der allmächtige Gott das armselige Staubgebilde sogar zur Kindschaft Gottes erhoben hat, eröffnet sich wiederum der Übergang zu einer ganz vollkommenen Liebe und Reue. Endlich hebt Schätzer bezüglich der Weiterentwicklung der *attritio* zur *contritio* a. a. O. S. 483 f. noch folgendes hervor: „Der Anfang des Lebens ist der Anlauf zur Erfüllung jenes höchsten Gebotes, von welchem der Herr gesagt hat: *Hoc fac et vives!* Mit Recht hat daher das Konzil den Vorsatz eines neuen Lebens mit dem Anfang desselben zusammengestellt. Denn der Vorsatz, Gott über alles zu lieben, worin der Vorsatz eines neuen Lebens besteht, ist eben schon ein Anfang der Liebe und auch damit eines neuen Lebens.“ Und er zitiert Bossuet, *de dilect. in sacr. poenitentiae*. Nat. Alex. Suppl. 1. pag 185: *S. Synodus in novo vitae proposito nihil minus quam Dei super omnia diligendi propositum potuit intelligere; neque tantum exigit vitae novae propositum, sed etiam inchoationem, ex quo amaturo Deum idque iam firmiter apud se proponenti ac volenti ipsum illud propositum non nisi vitae novae inchoatio quaedam atque initium sit, cum quo, teste synodo, anteactae vitae turpis illius ac vero pioque amore destitutae simul inordinato amore laborantis odium coniungatur.*“

An und für sich enthält ja das *firmum propositum* „*Dei super omnia diligendi*“ nicht notwendig einen Akt der keimenden Liebe; denn dieses *propositum* kann auch aus einem anderen Motiv denn dem der Liebe hervorgehen, z. B. aus dem Motiv, weil die Liebe Gottes nötig ist, um selig zu werden.

Ferner ist der Vorsatz, einen Akt zu setzen, nicht

schon dieser Akt selbst. Man kann sich zu dem besagten Vorsatz auch deshalb entschließen, weil man in der Liebe Gottes das beste Mittel sieht, einer bestimmten Sünde z. B. sich zu enthalten, oder das notwendige Mittel, um selig zu werden.

Aber insofern das *firmum propositum novae vitae* hervorgeht aus dem Wohlgefallen an der *nova vita* um ihrer selbst willen, und wenn man dann noch *explicite* denkt an die *nova vita*, insofern sie ist die *casta dilectio Dei super omnia*: dann allerdings geht das *propositum novae vitae* hervor aus Liebe. So ist „die Sehnsucht nach der Liebe bereits ein Anfang der Liebe“, wie Schüzler hier mit Berufung auf Bossuet bemerkt. Ist es nun aber nicht ganz natürlich, bei der Bekehrung an das neue Leben zu denken, und zwar insofern, als es den Christen wieder in Gott aufnimmt und aus Gott rein für Gott sein und leben läßt? Das ist aber doch wohl ein Wohlgefallen an der *nova vita*, insofern sie ist die *casta dilectio Dei super omnia*! Das sind gewiß für die Praxis sehr tröstliche Reflexionen!

Damit ist das Ende der Ausführungen erreicht, die der gegenwärtige Artikel umspannen sollte.

Es wurde zunächst das Wesen der sittlichen Reue in natürlicher wie übernatürlicher Ordnung dargelegt. Sie ist eine *detestatio peccati qua malum Dei sive in aliquo genere sive in toto genere divinae naturae*. Die Reue der übernatürlichen Ordnung heißt *attritio*, wenn sie ist *detestatio peccati qua malum Dei in aliquo genere divinae naturae*, *contritio*, wenn sie ist *detestatio peccati qua malum Dei in omni genere divinae naturae supernaturaliter*.

Es wurde dann zweitens der Erweis erbracht, wie die *attritio* ihrem Wesen nach die Weiterentwicklung zu einem Akte der *contritio* fordert.

An dritter Stelle wurde endlich klarzulegen versucht, wie sich psychologisch-ethisch diese Weiterentwicklung vollzieht.

