**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 20 (1942)

**Artikel:** Sünde und Unsündlichkeit [Fortsetzung]
**Autor:** Horváth, Alexander M.
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762227

**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:** 14.07.2025

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

# Sünde und Unsündlichkeit.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

*(Fortsetzung.)*

---

## Die Sünde.

### 5. Die objektiven Merkmale der Sünde.

#### b) Die besonderen, aus der Gottentfremdung erfolgenden Merkmale der Sünde.

In unseren bisherigen Untersuchungen haben wir die Gottentfremdung (aversio a Deo) in ihrer ganz allgemeinen, synthetischen Fassung betrachtet. Die Achtung vor der Seinsmajestät Gottes ist Gegenstand der Gottverbundenheit ; die Verachtung derselben, die im Fehlen der Gottesbeziehungen sich kundtut, trägt die gegenständlichen Züge der Gottentfremdung in die menschliche Tätigkeit hinein. Auch die conversio ad creaturam haben wir in einem ähnlichen, allgemeinen, synthetischen Sinne als Grundlage der aversio, der Abkehr von Gott, erwogen. So gelangten wir zur Schlußfolgerung, daß die allgemeinste, jede Art der Todsünde umfassende Charakteristik, der Grundzug der sittlichen Fehlbildungen die Gottentfremdung ist, die Beleidigung der höchsten Seinsmajestät (aversio), oder die Übertragung jener Beziehungen auf das Geschöpf (conversio), die allein das Erstsein Gottes begründen kann. Das Wesen der Sünde kann durch beide gegenständlichen Züge ausgedrückt werden [1].

Die allgemeine synthetische Erfassung bietet indes dem Verstand keinen entsprechenden Stützpunkt, um ein Ding in sich klar zu erkennen. Nur jene synthetischen Begriffe vermitteln eine solche Erkenntnis, deren einzelne Züge entweder in sich (explicite, ausdrücklich) dem Verstande aufleuchten, oder aus ihrem Seins- und Wahrheitsgehalt

[1] Dies ist der Grund, warum alle Todsünden, mögen sie nach ihrer näheren Artbestimmung noch so verschieden sein, unter dem einzigen Gesichtspunkte der aversio (Abkehr) oder conversio (Hinkehr) zusammengefaßt und zum Gegenstand der Reue und des Abscheues gemacht werden können.

(implicitum) erschlossen werden können. Solange der Begriff diesem analytischen Vorgang nicht unterworfen wird und seinen Wahrheitsgehalt nicht offenbart, ist er verschwommen und vermag den Verstand nicht zu ergreifen, sein Dunkel nicht aufzuhellen. Aus diesem Grunde müssen wir auch die Seinsmajestät Gottes nach einzelnen Teilsichten betrachten, um die Häßlichkeit der Sünde, das Unrecht und die Ungerechtigkeit, die sie begleiten, vollständiger und lebhafter begreifen zu können.

Das Erstsein, die Seinsmajestät Gottes, sofern dieselbe Gegenstand der menschlichen Tätigkeit ist, kann unter folgenden Teilsichten aufgefaßt und näher bestimmt werden: Gott ist *a*) das höchste Gut, *b*) die oberste Majestät, und *c*) der Herr der Schöpfung. Unter all diesen Gesichtspunkten muß er als Gegenstand, Norm und Wertmesser der sittlichen Handlung in Betracht gezogen werden. Je nach den ausdrücklichen oder inbegriffenen Beziehungen der sittlichen Tätigkeit zu diesen Eigenschaften Gottes erhalten wir neue Teilsichten, unter welchen die Merkmale des moralischen Seins aufleuchten und so dessen volle Erkenntnis vermitteln.

*Gott ist das höchste Gut.* Bei der Gestaltung des moralischen Seins spielt die Beziehung zum Guten eine ganz besondere Rolle. Dies in doppelter Fassung: transzendental und prädikamental. Das bonum transzendentale ist die Grundform der sittlichen Tätigkeit in sich, weil sie viel mehr als andere Gegebenheiten nach dem Urbild des Guten gestaltet wird. Das Gute ist Gegenstand des Strebevermögens, in dessen Erreichung es seinen Ruhepunkt findet. Die affektive Vereinigung (coaptatio, similitudo) ist das Prinzip der tatsächlichen Bewegung [1]

[1] I 27, 4 ad 2. Das bonum transcendentale ist ein nach Einzelmerkmalen nicht bestimmtes Gut. Nach dieser Sicht ist es eine Eigenschaft des allgemeinen Seins und drückt dessen objektive Anziehungskraft aus. Die Aussagen honestum, utile, delectabile, die Thomas I 5, 6 erwähnt, sind nur transzendentale Teilsichten des Guten, um seine Bewegkraft in verschiedenen Wendungen auszudrücken. Der Idee des bonum transcendentale entspricht jede Tätigkeit, der die Seinsbeziehungen, mit denen ja dieses Gute identisch ist, nicht abgehen, und die infolgedessen als ein Abbild der allgemeinen Idee des Guten gelten kann: ens et bonum convertuntur. Wenn aber Gott als bonum transcendentale die sittliche Tätigkeit regelt, so ist sein formender Einfluß nicht ein allgemeiner, sondern beinhaltet die Gestaltung des moralischen Seins nach solchen Beziehungen, die Gott allein, als dem Quell jedes geschaffenen Seins, zu eigen sind. Eine sittliche Handlung ist also dann transzendental gut, wenn in ihr die Beziehungen zu Gottes höchster Normheiligkeit aufleuchten und eine Verähnlichung mit Gottes Gutsein und Reinheit erscheint.

Das bonum praedicamentale bezeichnet das bonum in genere delectabilis,

und der wirklichen Erreichung des angestrebten Guten; das reale Einswerden mit ihm, die Heranziehung desselben an das eigene Suppositum, die Ausdehnung der Subsistenz auf den Gegenstand, in dem das bewegende Gute vorhanden ist, bezeichnen den Endpunkt des Begehrungsvorganges. Der ganze Seinswert einer sittlichen Gestaltung (bloß unter dem Gesichtspunkte des esse secundum rationem) hängt demnach von dem Gegenstande, von der gestaltenden Kraft desselben ab, was alles im Wesenszug des Guten zu suchen ist [1]. Die Anziehungskraft zur Hervorbringung eines esse secundum rationem auf dem sittlichen Gebiete ist im Guten, die Gravitation nach demselben hin aber in der Verähnlichung (similitudo, coaptatio), gleichsam im Schwangerwerden (graviditas, pondus) des Strebevermögens zu finden. Das Strebevermögen des Menschen, der Wille, trägt nach seiner Naturbeschaffenheit keine Verähnlichung mit einem bestimmten Guten in sich. Das Gute im allgemeinen (bonum in communi) ist seine Anziehungskraft. Die Einstellung (coaptatio) zu einem bestimmten Gegenstand muß in ihm in jedem einzelnen Falle neu entstehen, entweder durch Selbstbestimmung oder durch den Einfluß einer Macht, die die Willensneigung zu beherrschen imstande ist, erworben werden [2]. Hierdurch ist das Gute als Gegenstand des Strebevermögens in seinen prädikamentalen Bestimmungen gegeben, die als bonum honestum, utile und delectabile in allgemeiner Fassung, dann aber auch in besonderen Merkmalen von gut und böse (bonum — malum), recht und unrecht (aequum, rectum — iniquum), gerecht und ungerecht (iustum — iniustum) auftreten. Diese sind die Wesenszüge des moralischen Seins nicht nach der allgemeinen Gestaltung des esse secundum

utilis et honesti, also das nach näheren Einzelsichten bestimmte Gute, z. B. nach dem Gutsein, der Gerechtigkeit, der Mäßigung usw. Gott ist auch in dieser Hinsicht Norm und bewegende Kraft der sittlichen Gestaltung, da seine Güte und Reinheit die Quelle sind, aus welcher diese Teilsichten ihren objektiven Gehalt und ihre Bewegkraft durch Teilnahme schöpfen und das moralische Sein nach seinen inneren Bestandteilen ordnen, ihm die innere Reinheit (puritas formalis) verleihen. Durch Gottes transzendentale Güte wird in erster Linie die objektive Heiligkeit des moralischen Seins sichergestellt, durch seine einzelbestimmte Normheiligkeit aber dessen formelle Heiligkeit. Eine strenge Scheidung in dieser Beziehung ist nicht möglich. Darum müssen wir prinzipiell sagen: die innere Wohlordnung und Gestaltung des moralischen Seins nach der formalen Reinheit und Heiligkeit ist auf die Güte Gottes als Grundidee und formendes Prinzip zurückzuführen.

[1] I 16, 1.

[2] Vgl. bes. I-II 9, wo die bewegenden Kräfte des Willens im einzelnen beschrieben werden.

rationem, sondern nach der des esse secundum rationem rectam, des nach den bindenden Normen tätigen Menschengeistes. *Wert oder Unwert der sittlichen Gestaltungen hängt demnach von den nach prädikamentalen Wesenszügen bestimmten Merkmalen ihres Gegenstandes ab.*

Sowohl die transzendentale als auch die prädikamentale Gestaltungskraft der sittlichen Tätigkeit finden wir in Gott, als im höchsten Gute. Auf ihn weist die Willensneigung hin, welche in keinem Einzelgut Ruhe und Befriedigung findet. Nur der Inbegriff alles Guten und Begehrenswerten (bonum universale) vermag die Willensunruhe zum Stillstand zu bringen und in den Besitz jenes Gegenstandes zu versetzen, der ein weiteres Begehren einfachhin ausschließt. Die potenzielle Verähnlichung mit dem höchsten Gute ist als naturhafte Neigung im Willen gegeben, und das Streben nach demselben begleitet jede Willensäußerung unbewußt auch dann, wenn das bewußte Streben dies auszuschließen scheint. Gott als höchstes Gut ist die Norm jeder geschöpflichen Tätigkeit, da das Einzelgut sich nicht selbst begründet, den Willen in eigener Kraft nicht zu bewegen vermag, so daß das Geschöpf nur durch die Teilnahme am Gutsein Gottes gut genannt werden kann, und dadurch, daß es das eigene Wohlsein begehrt, eigentlich nur die Teilhabe am Gutsein Gottes und an seiner seinsspendenden Kraft anstrebt[1]. *Die Anerkennung dieser höchsten Normgüte ist ein Naturgesetz, das keine Ausnahme zuläßt.* Gott ist der Inbegriff des Guten, alles andere ist nur in ihm gut und begehrenswert. Deshalb muß jede Tätigkeitsäußerung des Geschöpfes von der Rücksicht auf die höchste Normgüte Gottes getragen sein, die Beziehung zu ihr in sich aufweisen. *Nur dann ist ein Wert in den sittlichen Gestaltungen enthalten, wenn diesem Naturgesetz zu seinem Recht verholfen wird und die Beziehungen zu dieser höchsten Normgüte Gottes in objektiven Merkmalen aufleuchten.*

Zum Begriffe des Guten gehört, daß es Gegenstand der Zuneigung, der Liebe ist. Das Gute als solches kann nicht abstoßen, sondern nur anziehen. Deshalb ist jede unverdorbene naturhafte Neigung Prinzip der Liebe und an sich gut, weil sie die Verähnlichung mit einem Gegenstande, den die Natur hochachtet, in sich trägt. Die größte Achtung der Natur gebührt aber dem höchsten Gute, zu dem, als Prinzip jeglichen Einzelgutes, alles in liebevoller Neigung sich hinkehrt. Im höchsten Gute ist nichts, was widrig oder abstoßend sein könnte. Ihm gebührt nur die Zuneigung und eine aus den innersten Kräften

[1] I 6, 4; I 105, 4.

hervorsprießende Liebe. Diese Liebenswürdigkeit des höchsten Gutes wird demnach nicht von außen her begründet; sie kommt ihm nicht durch Teilhabe (per participationem), sondern kraft des eigenen Seinsgehaltes (per essentiam) zu. *Das höchste Gut begründet sich selbst, es ist liebenswürdig um seiner selbst willen, ohne jede weitere Rücksicht.* Deus est summum bonum propter semetipsum diligendum. Dies ist die weitere Einzelsicht des Naturgesetzes, das die Naturgüte Gottes vorschreibt, und dies ist das ewige, unveränderliche Naturrecht Gottes, das mit seinem Wesen selbst gegeben ist. Gott ist ein Gegenstand, der nur das Sein, das Wahre und Gute ist, in dem keine Potenzialität sein kann. *Deshalb erheischt er wesentlich, kraft seiner eigenen objektiven Selbstbegründung, eine solche Geltung, daß er auf allen Gebieten das Erstsein besitze.* Ist Gott nach dem hl. Thomas [1] der unbedingt erstgeliebte Gegenstand der ganzen Natur, so muß er auch für das sich selbst bestimmende sittliche Streben als ein solcher gelten. Ein moralischer Wert ist infolgedessen nur dort vorhanden, wo die menschliche Tätigkeit diese Beziehung zum höchsten, wegen seiner selbst zu liebendem Gute aufweist.

Diese Beziehung kann in sich existieren und Gott als unmittelbaren Grenzpunkt berühren. Das trifft zu, wenn Gott das artbestimmende Prinzip der Handlung ist, wenn es sich also um die Liebe zu Gott selbst handelt. In diesem Falle gehört Gott eine Liebe, die nur durch die Merkmale seines Wesens bestimmt und gestaltet ist [2]. Die

[1] I 60, 5.

[2] Daß die Naturkräfte hierzu nicht einfachhin ausreichen, sondern daß eine Kräftigung durch die Gnade notwendig ist, behauptet Thomas I-II 109, 3, wo er die Leistungsfähigkeit der Natur nach ihren verschiedenen Ständen bespricht. Zu der einfachhin theozentrischen Liebe Gottes ist in allen Fällen die Gnade erfordert. Zur bewußten natürlichen Liebe Gottes reicht die unverdorbene Natur aus, während die verdorbene Natur auch hierin des Heilmittels der Gnade bedarf. Nur nebenbei möchten wir bemerken, daß die im Text beschriebene Liebe Gottes, in die objektiv nur Gottesbeziehungen aufgenommen werden können, die subjektive Selbstlosigkeit durchaus nicht einschließt. Objektiv darf die Gottesliebe nur durch Merkmale bestimmt sein, die den Wesenszügen Gottes entnommen sind. Die Beimischung eines jeden anderen Zuges würde die Liebe Gottes in sich und für sich unmöglich machen. Subjektiv sind aber von der Liebe andere Züge, die nicht dem Gegenstand allein entnommen sind, einfachhin untrennbar. Voluntas est facultas suppositi, und eben deshalb sind die Ichbeziehungen von seiner Tätigkeit untrennbar. Jedes geliebte Gut ist ein Gut des Suppositum, das entweder zu seinem Wohl gehört oder dessen Wohlsein begründet. Diese Ichbeziehung ist ganz unabhängig von der objektiven Bestimmung des geliebten Gegenstandes und braucht gar nicht ausgelöscht zu werden, um die objektive Uneigennützigkeit und die Liebe des Gegenstandes um seiner

sittliche Tätigkeit bewegt sich indessen nicht in allen Fällen um Gott selbst. Man kann sogar sagen, daß der größere Teil der menschlichen Sorgen auf die Ordnung der partikulären Lebensbedürfnisse verwendet werden muß. Was ist in diesem Fall das Naturgesetz? Wie soll das Naturrecht Gottes gesatzt werden, und in welcher Form soll es zur Geltung gelangen? Zum Begriff des höchsten Gutes gehört, daß alles andere Gute von ihm abhängt, nur durch die Teilhabe an ihm als gut gilt und das Strebevermögen an sich zieht. Der tiefste Grund jeglicher Begehrungs- und Liebenswürdigkeit ist demnach im höchsten Gute zu finden, von dem sie auf die Einzelgüter überströmt. Deus ut summum bonum est ratio omnis appetibilitatis et diligibilitatis — so kann man das Naturgesetz des geschöpflichen Strebevermögens in seiner Hinordnung zu den Teilgütern formulieren. Folglich ist es ein notwendiges, durch die Natur Gottes auferlegtes Gesetz und Recht, kraft dessen er von jeder geschöpflichen Kraftäußerung fordert, daß sie nach diesem Gesetze verläuft. Auch die sittliche Gestaltung ist diesem Gesetze unterworfen. Deshalb fordert Gott, daß jedes Teilgut in ihm geliebt und angestrebt werde, und so die Gottesbeziehungen in die Handlungen entweder ausdrücklich hineingetragen werden, oder wenigstens darin inbegriffen enthalten seien. Dies ist der Fall, wenn das Teilgut nicht für sich, um seiner selbst willen angestrebt wird, sondern seine Unterordnung unter ein höheres Gut anerkannt wird. *Alles in Gott und für Gott zu lieben und anzustreben, ist das allumfassende Naturgesetz der sittlichen Gestaltung, falls in ihr ein wirklicher Seinswert erscheinen soll.* Um diesem wesentlichen Naturrecht Gottes zu entsprechen, ist es unerläßlich, daß das Geschaffene, das Teilgut nicht seiner selbst wegen, als ein sich selbst begründender Gegenstand, sondern als ein Gott untergeordnetes Gut geliebt und angestrebt werde.

Aus der Synthese dieser beiden Naturgesetze der sittlichen Seinsbildung entsteht ein drittes: Gott ist über alles zu lieben. Nicht nur ist er um seiner selbst willen liebenswürdig, nicht nur ist alles in ihm anzustreben, sondern die Liebe zu ihm darf nichts hintangesetzt werden. Gott muß zuerst und vor allen anderen Dingen geliebt werden, sodaß die Liebe zu ihm als Maßstab für jede sittliche Gestaltung zu dienen

selbst willen retten zu können. Dies ist sogar aus dem angegebenen Grunde ganz unmöglich, und ein Versuch in dieser Richtung wäre unnatürlich. Solange die Ichbeziehung nicht in den objektiven Bestand übertragen wird, ist die Uneigennützigkeit und Reinheit der Liebe Gottes um seiner selbst willen nicht gefährdet.

hat und niemals einer anderen Überlegung weichen darf. Hierdurch wird nicht etwa eine Nebenordnung Gottes mit den Geschöpfen ausgesprochen, oder der Grad der Liebe, mit der beide verfolgt werden, nach Reihenfolge oder nach meßbaren Verhältnissen bestimmt. Das «über alles» bestimmt die Transzendenz der Liebe Gottes. Nicht so wie die Geschöpfe soll er geliebt werden, sondern so wie es dem höchsten Gute gebührt: unbeschränkt und so, daß Gott immer als ratio diligibilitatis omnium diligibilium erscheint. Bei jedem Geschöpfe bestimmt dessen eigener Seinsgehalt den objektiven Grad seiner Liebenswürdigkeit nach meßbaren Proportionen. Wenn wir sie miteinander vergleichen, so können wir diese Grade in endlichen Proportionen ausdrücken. Kein einziges Gut finden wir aber, das der allgemeine Grund des Gutseins und der Liebenswürdigkeit alles übrigen wäre. Die Güte wird von ihnen eindeutig (univoce) ausgesagt und die Anziehungskraft selbst geht von ihnen in gleichen oder vergleichbaren endlichen Proportionen aus. Der Grad der Güte, die in Gott ist, kann zwar mit der geschöpflichen verglichen, aber nie in meßbaren Proportionen ausgedrückt werden. Gott ist das unendliche Gut. Das Unendliche aber ist nicht meßbar. Man kann keinen Ausdruck finden, der es veranschaulichen würde, um wieviel Gott vollkommener ist als die Schöpfung. Deshalb ist sowohl der objektive Seinsgehalt seiner Güte, als auch die anziehende, bewegende Kraft derselben von einer wesentlich anderen Ordnung als jene der Geschöpfe. Nur im analogen Sinne können wir von Gott aussagen, was wir an Güte und Anziehungskraft in den Geschöpfen finden. Deshalb kann man auch die Liebe, die Gott gehört, nicht mit jener gleichsetzen, die den Geschöpfen gezollt wird: «*über alles*» — *dies drückt die Transzendenz der Güte Gottes aus, dies ist die Charakteristik, die das Streben nach ihr kennzeichnet.* Ursache und Wirkung, Grund und Folge sind Begriffe, die sich nach unvertauschbaren Beziehungen unterscheiden und gegenüberstehen. Sie können in dieser Hinsicht einander nicht weichen oder auch nur miteinander verwechselt werden. Weil die Güte Gottes der Grund jedes geschöpflichen Guten ist, ja weil letzteres nicht nach univoken Proportionen aus der ersteren folgt, so sind die Beziehungen zwischen der geschöpflichen und göttlichen Güte im eminenten Sinne unvertauschbar: *das Geschöpf kann die Stelle Gottes weder als Gegenstand noch als bewegende Kraft einnehmen. Das «über alles» legt demnach nahe, daß Gott nicht bloß nicht so wie das Geschöpf geliebt werden soll und darf, sondern auch, daß die Beziehungen nie verwechselt oder vertauscht werden können. Die*

*Beachtung der unvertauschbaren Beziehungen ist Gegenstand des weiteren Naturgesetzes; und die notwendige Forderung von seiten Gottes, daß eine solche Verwechslung nie geschehe, ist sein ewiges, unabänderliches Naturrecht.*

Das Naturgesetz, welches die Normgüte Gottes bestimmt, und das Naturrecht Gottes, alles an sich heranzuziehen und als oberste Norm das geschöpfliche Streben zu regeln, wird durch das Wesen Gottes unter der Sicht der Natur begründet und betätigt. Die reine Naturbeschaffenheit Gottes enthält alle jene Merkmale, welchen sowohl die transzendenten als auch die prädikamentalen Züge zur Bildung eines vollwertigen moralischen Seins zu entnehmen sind. Das Gute ist eine Bestimmung des Seins unter der Sicht der Wesenheit. Denn die Vollkommenheit des Seinsgehaltes bildet die eigentliche Anziehungskraft für das Streben, etwas sich anzueignen. Alles übrige, besonders das Sein unter der Sicht des Daseins, ist eine Vorbedingung der Gestaltung nach der Idee und den Zügen des Guten [1], nicht aber die Form (causa exemplaris) derselben.

In Gott dürfen wir aber nicht bloß die Natur betrachten, sondern müssen auch die Ansprüche der Personwürde bestimmen, um den-

[1] Sowohl das transzendental als auch das prädikamental gefaßte Gute sind Wertbegriffe. Der Thomismus behauptet dies, ohne der Einseitigkeit des objektiven Idealismus anheimzufallen. Beide erhalten ihren charakteristischen Zug aus einem Vergleich: sie sind Beziehungsbegriffe. Die Grundlage der Beziehung bildet der Seinsbestand der Wesenheit. Dieser ist an sich etwas rein Absolutes; sofern er aber Anziehungskraft auf das Strebevermögen ausübt oder ausüben kann, kommt er als ein Wert in Betracht; weil er wertvoll ist und zur Vervollkommnung des Subjektes beiträgt, oder dessen Vollkommensein bezeichnet, hat das Strebevermögen ein Interesse daran. Je mehr Seinsgehalt in der Wesenheit enthalten ist, umso größer ist die Anziehungskraft und die Hinneigung des Strebevermögens zu ihm. Diese relative Stellung einerseits zum Strebevermögen, andererseits zu anderen Prinzipien, welche die Bewegung desselben regeln und demnach auch das objektiv Gute bestimmen, gestaltet den Wesensbestand zu einem Wert. Wir brauchen demnach das Gute nicht als etwas Ansichseiendes uns vorzustellen oder als einen sich selbst begründenden Wesenzug in die Philosophie hineinzutragen: das Gute ist eine passio entis, eine Eigenschaft des Seienden, die das Sein als solches notwendig voraussetzt und aus dessen Gehalt den eigenen Wesenszug schöpft. Die Begründung der Seinseigenschaften kann in zweifacher Form geschehen: entweder durch Verneinung des Geteiltseins, oder durch Beziehung zu etwas anderem, für das es einen Seinswert bedeutet (bonum) oder welches es zu einem Seinswert gestaltet (verum). Indem also das vorhandene Sein die Festigkeit und die Kraft in sich besitzt, das Ungeteiltsein (unitas) zu bewahren oder als anziehender (bonitas) oder gestaltender (veritas) Seinswert aufzutreten, erhält es neue Teilsichten, in welchen der Urseinsgehalt in neuen Formen auftritt, sich kundgibt und sich Geltung verschafft.

selben die weiteren Gesetze des moralischen Seins und das ewige Normrecht Gottes als der *höchsten Majestät* zu entnehmen. Der Unterschied zwischen Natur und Subsistenz, sofern sie als Prinzipien der Normheiligkeit Gottes in Frage kommen, haben wir in unserer Abhandlung « Formale und objektive Heiligkeit »[1] ausgeführt. Gott als Natur stellt die Reinheit, die Erhabenheit über Potenz und Akt dar. In dieser Eigenschaft ist Gott Vorbild und Prinzip der formalen Heiligkeit des moralischen Seins. Gott als Subsistenz ist das absolute Erstsein, das eine ganz eigene, sich selbst begründende Achtung gebietet. Gott als Person, als Besitzer und Inhaber der unendlichen Vollkommenheit, erheischt eine Huldigung um seiner selbst willen; er ist einfachhin causa sui (daher die höchste persönliche Majestät); alles andere kann nur in ihm, in seiner Beziehung zu ihm eine Würde erhalten, Achtung erheischen und gebieten. Alle diese Momente stellen die Strahlen der Personwürde Gottes dar und zeigen ihn selbst im Glorienschein der transzendenten, alles überragenden Majestät[2].

Die Personwürde Gottes stellt ähnliche Forderungen wie seine Güte. Sie gebietet Achtung kraft innerer Selbstbegründung und tritt als oberste Norm, als maiestas ordinatrix aller Bestimmungen auf, die unter dem Namen der objektiven Heiligkeit zusammengefaßt werden. *In der Personwürde gestaltet sich die Normgüte Gottes zur Zweckmajestät, zur obersten Norm und zum letzten Grenzpunkt jedes geschöpflichen Strebens.*

Der Zweck (finis) stellt den gleichen Seinsgehalt dar, der die Grundlage des Guten bildet, fügt aber einen Wesenszug hinzu, der im Guten nicht enthalten ist. Man kann sagen, daß die Seinsvollkommenheit als ein synthetischer Inbegriff der gesamten objektiven Bewegungs- und Anziehungskraft in mehreren Teilsichten gefaßt werden kann, wie sie ja auch in mehreren Formen sich dynamisch betätigt[3]. Die Begehrungswürdigkeit (appetibilitas) drückt die Anziehungskraft allein aus. Die Güte (bonitas) bezeichnet das vollkommene Sein in seiner Funktion als Gegenstand des Strebevermögens: Prinzip der Verähnlichung im Vermögen, Grund der coaptatio und endlich Endpunkt der Strebetätigkeit. Wird zu diesen Merkmalen noch der Wesenszug hinzugefügt, daß das Vollkommene seine Anziehungskraft als (absoluter oder rela-

[1] Divus Thomas, Jahrg. 1939/40.

[2] Hier handelt es sich um die Majestät Gottes, die eine Eigenschaft im engeren Sinne darstellt. Wir haben dieselbe in « Der thomistische Gottesbegriff », Tabelle IV, maiestas ordinatrix genannt.

[3] I 5, 4.

tiver) Erstbeweger ausübt, so daß es nicht einfachhin als Gegenstand, sondern als Grund der Begehrungswürdigkeit und Güte anderer Bestände (ratio appetibilitatis et bonitatis) auftritt, so haben wir den Zweckbegriff (finalitas) gebildet und den letzten Zug der dynamischen Betätigung des Seins erfaßt. Der gleiche Seinsgehalt unter verschiedenen Teilsichten leuchtet als appetibile, bonum et finis auf. Drei verschiedene funktionale Erscheinungsweisen (partes potestativae) des gleichen Seinsgehaltes.

Gottes transzendentes Sein als alles an sich ziehende Kraft stellt seine höchste Begehrungswürdigkeit dar. Sofern dieses Sein in sich besteht, Gegenstand jeden Strebevermögens ist, nennen wir es Güte; unter dem Gesichtspunkte aber, daß es der letzte Grund jeder objektiven Bestimmung des aus sich heraustretenden (diffusivum sui), dynamisch faßbaren und sich betätigenden Seins ist, nennen wir Gott den letzten Zweck (ratio volendi se et aliorum a se) [1].

Mit der Seinswürde Gottes ist also notwendig verbunden, daß er als Subsistenz die letzte Grenze für die gesamte geschöpfliche Dynamik sei, die zu übertreten weder statthaft noch möglich ist. *Daher ist es ein notwendiges Naturgesetz der geschaffenen Tätigkeit, daß sie in Unterordnung unter die Majestät Gottes begonnen und ausgeführt werde, daß in ihr die Beziehung zu Gott als dem letzten Zweck immer — ausdrücklich oder mitinbegriffen — aufleuchte.* Dies ist die von der Zweckmajestät Gottes vorgeschriebene oberste Norm der geschöpflichen Dynamik. Dementsprechend ist auch die Forderung ein unabänderliches Naturrecht Gottes, daß im Weltgeschehen seinem ordnenden Einflusse nichts entgehe oder entzogen werde. Deshalb heißt Gott nach dieser Eigenschaft maiestas ordinatrix, da, je nach der Beziehung zu ihm, die Stellung eines jeden Dinges im Universum nach Wichtigkeit und Würde bestimmt wird. Aus dieser Eigenschaft Gottes strömt auf die Geschöpfe die objektive Heiligkeit über [2]. Von diesem Naturgesetze ist auch die sittliche Handlung nicht ausgenommen; nur muß sie nach demselben durch Selbstbestimmung, bewußt oder unterbewußt, gestaltet werden. Hängt von der Normgüte Gottes die Güte (bonitas) der sittlichen Handlung ab, so bestimmt die Personwürde Gottes, als maiestas ordinatrix, deren Rechtheit (rectitudo, aequitas).

[1] Inwiefern der Zweckbegriff auf Gott anwendbar ist, haben wir S. 170 « Der thomistische Gottesbegriff » ausgeführt.

[2] Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 39 ff.

Hier steht das Geschöpf Gott als Person gegenüber. Daß aber die Person kraft ihres Seinsgehaltes und nach ihrer Seinsbestimmung (als causa sui, sui iuris) Beachtung fordert, wurde schon öfters betont: sie ist das Maß, nach welchem eine Tätigkeit nicht nach ihren inneren Bestandteilen, sondern in bezug auf die Begrenzung bemessen wird. Die Ansprüche der Personen schreiben die relativen Bestimmungen der Handlungen vor. Sie müssen so hervorgebracht werden, daß sie fremde Interessen und Forderungen nicht verletzen. Daher ist eine relative Begrenzung nötig. Die Eigenschaft, welche die sittlichen Handlungen in der Richtung bestimmt, daß sie den Ansprüchen fremder Personen angemessen seien, nennen wir Rechtheit im Sinne einer Wohlordnung in bezug auf äußere Subjekte. Dasselbe wird durch die aequitas ausgedrückt, wodurch die ebene und billige Beschaffenheit der sittlichen Tätigkeit nahegelegt wird: sie erscheint so in der Realität, daß sie durch holperiges Wesen keinen Anstoß (offensa, Beleidigung) verursacht, und so der Verkehr unter Personen reibungslos vor sich gehen kann. Aequitas heißt sie, weil die Gleichheit, der Ausgleich unter den Personen und ihren Forderungen durch sie bewerkstelligt wird und in der Tätigkeit gegenständlich aufleuchtet [1]. *Die Person-Normwürde Gottes schreibt daher gebieterisch vor, daß die sittliche Tätigkeit recht, d. h. der maiestas ordinatrix Gottes angepaßt sei.* Diese Anpassung aber schließt solche Gottesbeziehungen in sich, welche die völlige Unterwerfung des Geschöpfes unter Gott bekunden: die Anerkennung seiner Hoheit und die Huldigung vor seiner Majestät, die das Geschöpf antreibt, daß es sein ganzes Sein und alle Äußerungen desselben Gott zu Füßen lege. Der Ausschluß jeglichen Anstoßes an die Forderungen Gottes, die Entfernung jedes beleidigenden Momentes, sind die negativen Merkmale einer rechten, ebenmäßigen, sittlichen Handlung. Die Unterwerfung unter den ordnenden Einfluß der Zweckmajestät Gottes kennzeichnet dieselbe in positiver Hinsicht.

*Normgüte und Zweckmajestät sind Eigenschaften, deren Vollbegriff nur dem Sein Gottes entnommen wird.* Selbst der menschliche Verstand,

[1] Die Güte ist eine absolute Eigenschaft der menschlichen Handlung, die ihrer innern Beschaffenheit nach so verwirklicht wird, daß in ihr alles in den richtigen Proportionen erscheint. Fehlerlos ist die Abbildung der Grundidee und der übrigen formenden Prinzipien, fehlerlos ist das Verhältnis der einzelnen Teile untereinander. Bonum ex integra causa. Die Rechtheit bezieht sich auf die äußeren Verhältnisse, gleichsam auf das relative Temperament der sittlichen Tätigkeit, auf ihr Ebenmaß in bezug auf die Umgebung.

der Gottes Natur bloß nach solchen Teilsichten zu erfassen imstande ist, bedarf keiner Hilfs- oder Ergänzungsbegriffe, um den Wesenszug beider Eigenschaften erfassen zu können[1]. Es besteht jedoch noch eine Möglichkeit, daß Gott als Norm der sittlichen Norm auftrete. Diese ist in den *Herrscherrechten Gottes* begründet. « Herr » ist kein ewiger Name Gottes, da zu seiner Bewahrheitung die Merkmale des göttlichen Seins allein nicht ausreichen. In Gottes Sein leuchtet die Herrschermacht (potestas coercitiva) allerdings nicht bloß vollkommen, sondern auch in ihrer transzendenten Wirklichkeit auf. In dieser Hinsicht ist « Herr » ein mit den übrigen Normmerkmalen gleichwertiger Name Gottes. Zum Begriffe des Herrn gehört indes etwas mehr, als die Gewalt allein. Er muß gebieten, Anordnungen treffen und diesen Geltung verschaffen können. Einen Herrn ohne Untergebene kann es nicht geben, oder wenigstens ist ein solcher Name ganz illusorisch — eine relatio rationis. Aber selbst in diesem Falle sprießt der relative Terminus nicht aus dem Begriffsbestande der Macht hervor, sondern muß von außenher dazugefügt werden, weil zur Betätigung der Gewalt entsprechende Subjekte nötig sind. In diesem Sinn sind Herr und Diener, Gebieter und Untergebener relative Namen, die nur in wechselseitiger Beziehung einen Sinn haben : einer ohne den andern ist sinnlos. In dieser Fassung ist die Herrschaft (dominatio) bloß ein zeitlicher Name Gottes, der als eine Realität durch die göttliche Natur bedingt wird, aber als ein Verhältnisbegriff (relatio praedicamentalis) nur durch die Beziehung des wirklich existierenden Terminus erfaßt werden kann.

Herr ist, wer Selbstbestimmung besitzt. Die Fähigkeit und Möglichkeit, sich einen eigenen Zweck zu setzen, sich selbst und andere auf denselben hinzuordnen, ihn mit entsprechenden Mitteln zu bewerkstelligen, gehören zum Vollbegriff des Herrseins. Das Verfügungsrecht über Personen und Sachen ist die Folge jener Verbindung, die zwischen dem Herrn und seinem Eigentum obwaltet, und je nach dem Grade der Besitznahme ist darum die Ausdehnung des Verfügungsrechtes zu werten und zu bestimmen. *Gott allein ist der unumschränkte Herr über die Welt. Personen und Sachen sind seinem absoluten Verfügungsrechte*

[1] Deshalb sagt Thomas I 13, daß solche Beziehungsnamen ewige Aussagen über Gott bezeichnen. Sie sind Ausstrahlungen des Wesens Gott. Zu ihrer vollen Bewahrheitung ist der terminus nicht anders nötig, als ein zum Wesensinhalt des Begriffes gehöriger, in ihm enthaltener Zug. Nähere Ausführung S. 150 ff. « Der thomistische Gottesbegriff ».

*unterworfen, weil letzteres durch seine Majestätserhabenheit begründet wird.* Majestät ist eine Eigenschaft Gottes, die ihm deshalb zukommt, weil das Geschöpf dem ganzen Sein nach von ihm abhängt, auf ihn (mit einer transzendentalen Beziehung) hingeordnet ist. Dies ist eine wesentliche, das ganze Sein des Geschöpfes durchdringende Abhängigkeit von Gott, aus der die absolute Unterordnung unter das Verfügungsrecht Gottes naturgemäß folgt. Auch diese Unterordnung ist eine notwendige Beziehung ; zufällig ist nur die tatsächliche Verfügung und die relative Stellung der Dinge zu Gott und zueinander, welche sie infolge der Verfügung Gottes im Weltall einnehmen. *Das notwendige, ewige Naturrecht Gottes in dieser Beziehung kann folgendermaßen ausgedrückt werden: alles in der Welt ist dem absoluten Verfügungsrechte Gottes unterworfen; nichts darf ihm entzogen werden.*

Dem Geschöpfe kommt demgegenüber nur eine beschränkte Herrschaft über die äußeren Dinge zu. Dieselben sind von ihm nicht wesentlich abhängig. Deshalb kann auch deren Besitznahme und das damit verbundene Verfügungsrecht nur eine äußere und sowohl durch die Natur der einzelnen Dinge als auch durch soziale Rücksichten eingeschränkte sein. Gott gegenüber muß jede Besitznahme und Verfügung eine untergeordnete und durch die Rechte Gottes geregelte sein. Gott kann dem Geschöpfe hierin nur ein Gebrauchsrecht zugestehen, sodaß jeder Versuch, ein Ding der Herrschaft Gottes zu entziehen, ein Anschlag auf sein unveräußerliches Recht ist, demzufolge alles Geschöpfliche nur nach seinen Anweisungen und Beschlüssen zu gebrauchen ist. Diese Gottesbeziehungen müssen in jede sittliche Handlung hineingetragen werden und in ihrer objektiven Gestaltung aufleuchten. *Das Naturgesetz der sittlichen Gestaltung erheischt gebieterisch, daß der Mensch bloß als Benützer der äußeren Dinge auftrete, über dieselben nicht als unumschränkter Herr, sondern bloß im Auftrag und nach den Anweisungen Gottes verfüge, sodaß durch deren Benützung Gott nichts entzogen werde und seine Herrscherrechte immer anerkannt bleiben.* Wird dies alles in objektiven Zügen zum Ausdruck gebracht, so entsteht ein moralisches Sein, das in Gott gestaltet ist, in Gott besteht, ein Abbild der ewigen, von der Natur Gottes auferlegten Gesetzlichkeit ist.

Die Herrscherrechte Gottes sind in ganz eigenartigen Beziehungen begründet. Das Geschöpf kann nie von Gott unabhängig sein. Es bleibt immer aliquid Dei, und zwar dem ganzen Sein nach. Aus diesem Grunde kann es nicht als ein vollkommenes Rechtssubjekt Gott gegen-

überstehen. Darum können die Beziehungen Gottes zum Geschöpfe nicht nach den Proportionen der Tauschgerechtigkeit bestimmt werden. Umgekehrt ist dies auch der Fall [1]. Das Geschöpf vermag Gott nichts zu entziehen, oder ihn zu berauben, da eine reale Entziehung der Macht oder der Verfügung Gottes völlig unmöglich ist. Betrachten wir aber die Schöpfung als ein Eigentum Gottes und das vernunftbegabte Geschöpf als einen Benützer desselben, zu dessen Wohl es hingeordnet ist [2], so ist eine Gegenüberstellung von Mensch und Gott als Person möglich. Zwischen beiden stehen die äußeren Güter, die im strengen Sinne des Wortes Eigentum Gottes sind, deren Benützung aber dem Menschen überlassen wurde. Die Schranken, die Art und Weise, wie auch die Ausdehnung der Benützung sind durch ein scharf abgegrenztes Naturrecht bestimmt, wie wir dies oben betont haben [3]. *Diese Normen binden den Menschen nach Art der iustitia commutativa. Daher begründet die Verwirklichung dieser Gottesbeziehungen in der sittlichen Tätigkeit die Gerechtigkeit (iustitia) derselben.* Gerecht ist jenes moralische Sein, in dem die Bedingungen der Benützung jeder geschöpflichen Gegebenheit in gegenständlichen Zügen aufleuchten, welche die völlige Anerkennung der Herrscherrechte Gottes zur Schau tragen. Güte, Rechtheit und Gerechtigkeit sind demnach jene Eigenschaften des moralischen Seins, welche es infolge der Gestaltung nach der Grundidee in ihren Teilsichten notwendig begleiten und durch welche die Gottesbeziehungen in ihm wirklich werden. Das Fehlen derselben begründet die Gottentfremdung der handelnden Person, und in ihr erscheint die gegenständliche Verunstaltung, Häßlichkeit, Gottwidrigkeit und -feindlichkeit des sittlichen Seins. Schlecht und böse (malum), unrecht (iniquum) und ungerecht (iniustum) sind infolgedessen jene Beziehungen und Eigenschaften, welche die verunstaltete sittliche Tätigkeit als objektive Merkmale begleiten und als Beraubung der Gottesbeziehungen kennzeichnen.

Nach diesen Ausführungen können wir den gestaltenden Einfluß Gottes auf das moralische Sein in folgendem Schema darstellen :

[1] I 21, 1. [2] II-II 66, 1.

[3] Weitere Ausführungen sind in unserem Buch « Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin » zu finden.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Deus ut norma esse moralis | sec. rationem naturae: ut Summum Bonum; ratio bonitatis intrinsecae (sec. munditiam – sanctitatem formalem) esse moralis | | propter se diligendus. |
| | | | ut ratio diligibilitatis aliorum a se. |
| | sec. rationem personae: ut est Maiestas; ratio bonitatis ordinatae | ut est suprema maiestas: ratio rectitudinis vel aequitatis | ut ultimus finis sui et aliorum a se. |
| | | | ut est ratio ordinationis aliorum ad finem. |
| | (sec. firmitatem — sanctitatem objectivam) esse moralis | ut est supremus Dominus: ratio iustitiae | cui subiiciuntur omnia. |
| | | | ut concedens usum creaturae et statuens normas huius usus. |

Noch eine weitere Eigenschaft oder Folgeerscheinung der sittlichen Gestaltung kennt der hl. Thomas. Sie wird daraus entnommen, daß das moralische Sein durch Selbstbestimmung entsteht. Die handelnde Person ist für ihr Tun und Lassen verantwortlich. Von ihr hängt es ab, ob sie die genannten Gottesbeziehungen in ihrer Tätigkeit verwirklicht, oder sie derselben beraubt. *Diese Eigenschaft nennen wir objektive Zurechnungseignung (imputabilitas)* [1]. Das Selbstbestimmungsrecht ist eine Gabe Gottes, welche die vernunftbegabte Natur begleitet, für deren Gebrauch der Mensch folglich auf Grund seiner Unterordnung unter Gott verantwortlich ist. Je nachdem in diesem Gebrauche die Rechte Gottes aufleuchten, verdunkelt oder gar völlig ausgelöscht werden, ist er der Anerkennung, Ehre und Belohnung, oder des Tadels, der Verachtung und Strafe würdig. In jeder sittlichen Handlung bekundet der Mensch entweder seine Kraft und Tüchtigkeit, oder seine Schwäche und Nichtswürdigkeit. Das sittliche Sein ist in seiner Gestaltung dem Kunstsinn des Menschen unterstellt; er bekundet sich hierin entweder als ein Künstler im eigentlichen Sinne, oder als ein unbegabter Handwerker und schließlich als ein völlig unfähiger Pfuscher. Nach diesen Gesichtspunkten verdient er Anerkennung oder Verachtung. Auch das Merkmal der Gerechtigkeit muß beachtet werden. Im Gebrauch seiner sittlichen Kräfte zeigt sich der Mensch als ein gerechter oder ungerechter Verwalter der Güter seines Herrn. Er ist durch seine Selbstbestimmung Herr seiner selbst, hält sich und das eigene Schicksal in der Hand; durch sie wird er Herr über die Schöpfung oder der Sklave derselben. Für die Handhabung

[1] I-II 21, 2. Vgl. auch Divus Thomas, Jahrg. 1941, S. 260.

seiner Kräfte ist er daher demjenigen zur Rechenschaft verpflichtet, von dem er sie erhalten hat, um durch sie die Gottesbeziehungen zu verwirklichen. Der hl. Thomas setzt daher mit Recht hinzu, daß die Beachtungswürdigkeit, die Anrechnung zum Verdienst oder deren Gegenteil nach den Gesichtspunkten der Gerechtigkeit geschieht [1].

Hieraus ersehen wir, daß das moralische Sein nicht etwa bloß durch eine äußerliche Verordnung und Hinordnung, sondern auf Grund seiner inneren Gestaltung, dem eigenen Gewichte nach, wertlos oder wertvoll ist. Das diesbezügliche Urteil braucht nicht eigens ausgesprochen zu werden. Jede sittliche Tat spricht über sich selbst das Urteil, ob sie lobens- oder tadelnswert ist ; sie ist rata und trägt den reatus kraft der eigenen Gestaltung in sich [2]. Gottgeurteilt zur Ehre

[1] I-II 21, 3.

[2] Ratum, als rechtskräftig, spricht die objektive Heiligkeit eines Werkes oder einer Gegebenheit aus. Das griechische κῦρος (κυρόω) hebt die Rechtskräftigkeit in ähnlicher Weise hervor, indem etwas durch das κυροῦν (Entscheidung fällen) die Gestaltung nach Festigkeit und Unanfechtbarkeit erhält. Die formale Heiligkeit, die Reinheit und Annehmbarkeit eines Werkes wird durch acceptum ausgedrückt. Auch reatus (von reus) hat verschiedene juridische Bedeutungen, die bei den Prozessen den Anklagezustand bezeichnen ; Schuldigkeit, Verbundenheit und Gebundensein aber drücken den festen Grund der Anklage aus. Aus diesem Grunde ist jede menschliche Handlung gottverfallen (Deo sacrum), nur die Art und Weise ist verschieden je nach dem Wert des moralischen Seins.

Wenn wir diese Begriffe nach ihrer allgemeinen Bedeutung ordnen wollen, so bezeichnet reatus nur den noch nicht abgeurteilten Anklagezustand, der erst durch einen Rechtsspruch die Festigkeit (in der Richtung von Lossprechung oder Verdammung) erhält. Hierdurch wird das Werk zu einem opus ratum. Die erste Bedeutung von ratum ist demnach « opinatum », « arbitratum », wodurch die noch nicht endgiltige Rechtskraft des Urteils ausgedrückt wird. Nach einem letzten Urteilsspruch aber geht das ratum in das « certum », « fixum », « statutum » (res iudicata) über, so daß dadurch die objektive Heiligkeit, die Verankerung in letztheiligen Normen betont wird. Sein Gegenteil ist das « vanum » und « irritum ». Acceptum, approbatum drückt die innere, den Gesetzesnormen entsprechende Ordnung des Rechtsfalles aus, welche dessen günstige Aufnahme und wohlwollende Annahme durch die entsprechende Autorität sicherstellt. Das Gegenteil ist das reiectum, reprobatum, wodurch die Verwerflichkeit, die innere Schlechtigkeit und Rechtswidrigkeit ausgedrückt wird. (Passend werden diese Begriffe im Meßkanon « Quam oblationem » ... verwendet.)

Während das ratum die rechtskräftige Festigung von Gut und Böse bedeuten kann, wird reatus nur im üblen Sinne verwendet. Thomas sagt II dist. 42 q. 1 a. 1 : « proprie reatus nihil aliud est quam obligatio ad poenam ». Der Begriff der Schuldigkeit ist von ihm untrennbar. Da diese Schuld durch eine fehlerhafte Handlung zugezogen wird und so die Hinordnung zur Strafe in sich schließt, ist die Schuld (reatus) ein Mittelbegriff zwischen Sünde und Strafe, sodaß man mit Recht von einem reatus culpae und reatus poenae reden darf. Aus diesem Grunde wird reatus (ohne Zusatz) bald für die Sünden, bald für die Strafschuld gebraucht.

oder zur Schande und Verachtung, zur Belohnung oder zur Verdammung ist das moralische Sein in sich selbst, je nachdem die Gottesbeziehungen in ihm aufleuchten oder infolge konträrer Bestimmungen und Merkmale ausgelöscht erscheinen.

Auch die Ausdehnung der Anrechnung beschreibt Thomas [1]. Der Mensch ist vor Gott und vor der menschlichen Gesellschaft verantwortlich. Nicht zwar in ganz gleicher Weise, da ja der Mensch dem ganzen Sein nach Gott zugehört, die Gesellschaft aber nur teilweise auf ihn Anspruch erheben kann [2]. Dementsprechend ist auch die Verantwortung vor Gott eine vorbehalts- und ausnahmslose, vor den Menschen aber eine beschränkte. Das Geschöpf hat das Sein als ein reines Geschenk Gottes erhalten. Es ist in sich ein Wert ; aber andererseits ist es nur die Grundlage für die Weiterbildung von Seinswerten, die durch die entsprechende Tätigkeit bewerkstelligt wird. Ist das Sein des Geschöpfes von den Gottesbeziehungen durchtränkt, so muß auch seine Tätigkeit Trägerin der gleichen Gottesbeziehungen sein. Gottes Güte, Majestät und oberste Herrschaft sind in der geschöpflichen Wirksamkeit abzubilden und müssen als artbestimmende Grenzpunkte der Gottesbeziehungen auftreten. Hierdurch werden sie zu Seinswerten der gottgewollten Dynamie und tragen das Gepräge der Rechtschaffenheit und Rechtskräftigkeit vor Gott in sich.

Im folgenden wollen wir nun die *Merkmale* bestimmen, welche der Sünde infolge des Mangels dieser Gottesbeziehungen zukommen und sie als eine wertlose, gottfremde und gottverfallene menschliche Handlung bezeichnen. Da die Forderungen, die Gott an die geschöpfliche Dynamie stellt, in der innersten Natur des Geschöpfes wurzeln und deshalb in den Bereich des Naturrechtes gehören, alle Fehlbildungen auf dem sittlichen Gebiete spezifisch bestimmen, gelten die aufzuzählenden Merkmale für jede Sünde. Da wir aber den Menschen insbesondere in seiner begnadeten Stellung betrachten, wollen wir die objektiven Merkmale der Sünde hauptsächlich in dieser Hinsicht bestimmen [3].

Die Naturneigung des Menschen, Gott als höchstes Gut und über alles zu lieben [4], wird durch die caritas ergänzt ; durch dieselbe wird

[1] I-II 21, 3 et 4. [2] Ibid. 4 ad 3.

[3] Wenn wir im folgenden von der Verletzung des Naturgesetzes und von den hierdurch verursachten objektiven Merkmalen der Sünde reden, so verstehen wir darunter sowohl das Gesetz der eigentlichen Naturzuneigung, als auch jenes der Gnade, da beide auf den gleichen Gegenstand hingeordnet sind.

[4] I 60, 5.

der Mensch tatsächlich fähig, Gott in dieser Weise zu lieben [1]. Durch die Erhebung in den übernatürlichen Stand werden alle menschlichen Handlungen von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt, da ohne die eigene Schuld die Gnadengabe niemand fehlen kann. Das tormentum infiniti, der Heilsdrang, das Verlangen nach der Verbundenheit mit dem höchsten Gute, ist durch die Erhebung in die übernatürliche Ordnung gegenständlich bestimmter geworden, als es im bloßen Streben nach dem allgemeinen Guten (bonum in communi) gegeben war. Der Gegenstand des übernatürlichen Strebens ist Gott in sich, als erreichbar in der visio beata. Hierdurch sind auch die Beziehungen der menschlichen Handlung genau bestimmt : *sie sind restlos einzelne Bestimmungsweisen des Nach-Gott-Strebens, des motus creaturae rationalis ad Deum.* Fehlt daher in ihnen diese Beziehung, erscheint eine Handlung nicht mit diesem Siegel bezeichnet, redet sie nicht die Sprache der Gottverbundenheit, so ist sie sündhaft, weil sie nicht das Merkmal ihres natürlichen Gegenstandes an sich trägt ; *sie ist abwegig, weil sie nicht das Streben zu Gott hin, sondern dessen Gegenteil bekundet.* Aus diesem Grunde ist das erste objektive Merkmal jeder Sünde die Abwegigkeit (deviatio) oder der Abfall, die Abkehr (apostasia) von Gott als dem höchsten Gute. *Die Anziehungskraft der Güte Gottes ist nicht bloß die höchste in sich genommen, sondern auch die allumfassendste.* Daher bedeutet das Wollen eines geschaffenen Guten ohne Beziehung auf Gott die Mißachtung der höchsten Güte, einen Abfall von ihr ; und auf Grund des Mangels der genannten Beziehung erscheint das Wollen selbst als schlecht : zunächst als *ein malum agentis,* dem eine naturgemäß erforderte Vollkommenheit abgeht, dann aber auch als *ein malum Dei,* weil die von Gottes Wesensgüte geforderte Herrlichkeit vereitelt wird und in Wirklichkeit eine ihm feindliche, ihm verhaßte Seinsweise erscheint. *Sündigen heißt, in dieser Hinsicht, ein geschaffenes Gut um seiner selbst willen, nach seinem eigenen Gehalt, ohne Beziehung auf Gott lieben.* Deshalb ist jede Sünde eine Vereitelung des gottgesetzten Zweckes, des motus creaturae rationalis ad Deum.

Da die Gnade die Naturgesetze nicht aufhebt, sondern sie durch Bestimmung höherer Gegenstände ergänzt und die Naturneigung vervollkommnet, können wir nach unserer obigen Ausführung die Frage beleuchten, warum die Sünde « unnatürlich » (contra naturam) ist. Das oberste Naturgesetz der Willenstätigkeit erheischt, daß Gott

[1] I-II 109, 4.

früher und mehr geliebt werde, als das geschaffene Gut. Daß dies unbewußt, naturnotwendig vollzogen wird, haben wir oben betont. Diese Beziehung und diese Naturordnung fehlt in der bewußten sündhaften Handlung. Gott wird nicht nur außer acht gelassen, sondern vernachlässigt und verachtet. *Hierdurch wird der erste große objektive Mangel in die sündhafte Handlung hineingetragen: es fehlt in ihr die von Natur geforderte Beziehung zum höchsten Gut.* Die Willenseinstellung (coaptatio) weist keinen Zug auf, in dem das bewußte Streben nach Gott ausdrücklich oder mitinbegriffen enthalten wäre. Die Analyse des Seelenvorganges der Willensneigung (coaptatio) weist dem höchsten Gute gegenüber nur konträre Züge auf: eine Verähnlichung mit ihm, oder eine Hinwendung zu ihm fehlen gänzlich. *Die Sünde erweist sich demnach als eine Vergewaltigung der Naturneigung, deren erster Gegenstand das höchste Gut ist.* Weil aber die Naturneigung durch die Gnade eine besondere Schwerkraft erhält, ist die Sünde nicht bloß eine Verkehrung der Naturordnung, sondern auch jener der besonderen Vorsehung Gottes, mithin eine Verachtung Gottes in sich selbst, ein Abweisen jener höchsten Anziehungskraft, die dem höchsten Gut allein eigen ist. Durch die Unterwerfung unter diese Anziehungskraft fügt sich das Geschöpf in die Seins- und Weltordnung hinein, durch das Abweisen derselben entfernt es sich aber davon und gerät auf Abwege. Aus diesen Bemerkungen sehen wir auch, warum die Sünde eine Schwäche- und Krankheitserscheinung (infirmitas) und eine Minderwertigkeit darstellt: *es fehlt ihrem Prinzip die Kraft, sich zu Gott zu erheben, nach Gott zu streben und der Naturneigung zu ihrem Rechte zu verhelfen.*

Die Liebe ist die erste Bewegung des Willens. Sie fehlt in keinem, noch so komplizierten Willensakt. Die Liebesneigung aber wird durch die Wert- und Hochschätzung des Gegenstandes wachgerufen und durchdringt die gesamte Willenstätigkeit, ist deren Lebenselement. Nach dem Naturgesetze sollte das höchste Gut den Willen zu jeder Tätigkeit bewegen, und der Mensch müßte bei der Gestaltung des moralischen Seins aus der Wert- und Hochschätzung desselben vorgehen: die inbegriffene Rücksichtnahme auf Gott dürfte in keiner menschlichen Handlung fehlen. Dies ist das weitere Naturgesetz der Willenstätigkeit. Diese Ordnung wird vom Sünder umgeworfen. Die dem höchsten Gute eigene und gebührende Hochschätzung fehlt als treibende Kraft der Willenstätigkeit, und andere Güter, die nur in ihm geliebt werden sollten und dürften, nehmen dessen Platz ein und

treiben zur Handlung. *Die Artbestimmung nach der Liebe Gottes « über alles » fehlt demnach der Sünde gänzlich.* Gott lebt im Innern des Sünders nicht als eine belebende, treibende Kraft, er ist in dieser Beziehung für ihn tot. Da auf diese Weise Gottes Stelle andere Güter einnehmen, wird ihm der höchste Schimpf angetan ; er wird vom Sünder verschmäht, zurückgesetzt und durch die Bevorzugung irdischer Güter anstatt Gottes verachtet und verspottet. Weil aber hierdurch Naturgesetz und Naturordnung verletzt werden, erweist sich die Sünde als ein naturwidriges Mißgebilde.

Die Sünde ist demnach deshalb unnatürlich und trägt die objektiven Merkmale des esse contra rationem an sich, weil durch die fehlerhafte menschliche Handlung folgende Naturgesetze, sei es der eigentlichen Natur, sei es der Gnade, verletzt werden :

1. Gott ist der Wertmesser jeder sittlichen Gestaltung. Der Sünder schließt Gott als solchen aus und benützt entweder das eigene Wohl und seine Liebhaberei oder ein anderes vergängliches Gut als Norm seiner Tätigkeit.

2. Die geschaffenen Güter sind nur durch Teilhabe an Gottes Güte gut. Der Sünder schließt diese Beziehung zum höchsten Gute aus und benützt das Vergängliche so, wie wenn es an sich gut und begehrenswert wäre.

3. Gottes Anziehungskraft ist die höchste und allumfassendste ; die Liebe zu ihm ist die allererste Bewegung des Willens — nicht bewußt und in ordine generationis, sondern unbewußt und in ordine causalitatis et perfectionis. Dies müßte das Urbild der bewußten Tätigkeit sein. Den Sünder stoßt Gott ab, anstatt ihn anzuziehen. Deshalb ist das Prinzip der Sünde die Abneigung gegen Gott oder der Haß gegen ihn ; das Fehlen der Beziehung zu Gott als zum anziehenden Prinzip gestaltet aber die Sünde nach dem objektiven Merkmal der Gottwidrigkeit, der Mangel der Liebe drückt endlich das Siegel des Hasses darauf.

4. Gott muß in jeder statischen und dynamischen Seinsbeziehung zur Geltung gelangen, nicht bloß seinsmäßig und unbewußt, sondern auch in der Anerkennung und in der bewußten Gesinnung des Geschöpfes. Dies wird vom Sünder versagt, indem seine Willensneigung nicht auf Gott, sondern auf die Geschöpfe hingeordnet ist und die « über alles » geltende Liebe Gott in zweifacher Form verweigert : *a*) indem er ihn entweder ausdrücklich verachtet, *b*) oder die geschaffenen Güter nicht in ihm und für ihn, sondern um ihretwillen liebt.

*Das Verbundensein in einem gemeinsamen Guten begründet die Freundschaft.* Gegenseitiges Wohlwollen, Hochschätzung, einigt die Freunde und gestaltet sie dem Affekte, der gemütshaften Wertung nach, gleichsam zu einem Wesen. Die richtige Freundschaft will nicht etwa eine vollständige Gleichheit erreichen. Diese ist nur in bezug auf die Gemütseinstellung in dem Sinne notwendig, daß beide Teile ein restloses Wohlwollen und die Geltendmachung der gegenseitigen Werte anstreben. Mögen letztere noch so ungleich sein: die Freunde wünschen und streben mit allen Kräften darnach, daß der Glanz ihrer Werte in proportionierter Form aufleuchte und zur Geltung gelange. Hierin besteht das Wohl der Freundschaft (bonum amicitiae), und durch eine solche Verbindung wird das Wohlsein der Freunde begründet, aus dem mit unzählbaren anderen Gütern die Glückseligkeit entspringt.

*Zwischen Gott und dem begnadeten Geschöpfe ist auch eine Freundschaft festzustellen.* Alle Forderungen derselben treffen zu [1]. Die Ungleichheit der Werte, der unendliche Abstand des Geschöpfes von Gott hindern die Entstehung derselben keineswegs. Im gemeinsam gewollten Guten wird alles ausgeglichen, da Gott sich als Besitz dem Geschöpfe schenkt, sodaß das Einvernehmen der Freunde durch nichts gestört wird, einer dem andern nicht nachsteht und durch nichts beeinträchtigt wird. Gottes Wohlwollen dem Geschöpfe gegenüber ist unbeschränkt, da er dessen volle, weit über die Grenzen der Naturforderungen und -kräfte hinausreichende Geltung wünscht und ermöglicht. Angesichts einer solchen Güte und eines solchen Wohlwollens muß auch im Geschöpfe die ganze innere Kraft seiner Natur rege werden und sich in einem Wohlwollen kundtun, das Gott schrankenlos umfaßt und für seine Dynamie andere bewegende Kräfte, die nicht aus Gott stammen, in keiner Weise zuläßt. Auch das gegenseitige Wohlsein der Freunde fehlt nicht. Das Geschöpf ist glücklich im Besitze des höchsten Gutes und Gott betrachtet mit Vergnügen die Herrlichkeit seines Werkes, die Auswirkung und Verwirklichung seiner Glückseligkeit in einem armen, hilflosen Geschöpfe.

*In dieser Hinsicht ist die Sünde ein malum amicitiae, ein Mangel und Fehl der Freundschaft zwischen Gott und dem Geschöpfe.* Nicht bloß ursächlich, sondern auch seinsmäßig ist sie ein Riß [2], da sie den Mangel eines Seins aufweist, welches das Geschöpf unendlich reich, schön aus-

[1] II-II 23, 1.

[2] Rima, fissura, foramen animi ist die Sünde, als eine Verwundung der Seele, eine Seinstrennung von Gott.

gestattet und im Besitze einer Herrlichkeit erscheinen läßt, die von der ersten Seinsquelle nur auf die auserlesenen Geschöpfe überfließt. Ohne die Freundschaft Gottes, die seine besondere Liebe bekundet, ist das Geschöpf unendlich arm, hilflos, niedrig und häßlich. Es zeigt sich in ihm ein Seinsriß, durch welchen es von Gott vollständig getrennt erscheint. Die Abtrünnigkeit (apostasia) wird durch diesen Seinsriß objektiv begründet. In dieser Beziehung verstehen wir auch, warum die Sünde « Wunde der Seele » genannt wird. Es fehlt ihr die Kontinuierlichkeit, der lebendige Zusammenhang mit ihrem Prinzip, jene abgeschlossene Seinsvollkommenheit und Gesundheit, die aus dem Kontakt mit ihm entsteht.

*Die Sünde zerreißt das Freundschaftsband mit Gott, löst den Freundschaftsbund mit Gott auf und stiftet Unfrieden zwischen dem Geschöpfe und Gott.* Wie dies ursächlich geschieht, haben wir oben beschrieben. Gegenständlich nennen wir die Handlung, welche die Freundschaft zerstört, eine List, eine Intrigue (insidiae, dolus). Somit gelangen wir zu dem objektiven Merkmal der Sünde unter dem Begriff des Zwiespalts, der discordia und insidiae. Durch die List des Teufels wurde die Freundschaft zwischen dem Geschöpfe und Gott zerstört. Dieses Urwerk, der Inbegriff aller Sünden, wird durch jede persönliche Sünde fortgesetzt. Daher nennen wir sie mit Recht List, insidiae, die das größte Werk Gottes, seine herablassende Freundschaft zum Geschöpfe zerstört [1].

*Die Freundschaft ist Wohlwollen. Ihre Zerstörung ist ein Übelwollen (malitia).* Daher kann auch dieser Zug, als objektives Merkmal, von der Sünde ausgesagt werden. Die Entziehung des Wohlwollens ist entweder durch einen zugefügten Schaden begründet, oder sie entsteht aus Neid (invidia). Gott fügt dem Geschöpfe keinen Schaden zu. Es erfährt im Gegenteil von ihm bloß Wohlwollen und ununterbrochene Wohltaten. Die Entziehung des freundschaftlichen Wohlwollens von seiten des Geschöpfes kann darum nur durch den Neid begründet sein. Gott erscheint ihm als ein Hindernis seiner vollstän-

[1] Durch den Seinsriß der Sünde wird das Geschöpf seinsmäßig gespaltet, indem es dem vollen physischen Seine nach Gott gehört, während seine moralische Gestaltung mit Gott nichts gemein hat. Auch seine Persönlichkeit wird gespaltet, da es unbewußt Gott über alles und mehr als sich selbst liebt (I 60, 5), bewußt aber ihn haßt und verachtet. Die Höllenqual beginnt schon hier, wenn es sich dieses elenden Zustandes mehr oder weniger bewußt wird ; sie wird vollendet, wenn die Erkenntnis zu klarer Einsicht gelangt ist, die keine Veränderung, keine Korrektur mehr zuläßt.

digen Geltung. Die eigene Kraft und Tüchtigkeit möchte es entwickeln und mit dieser Ausrüstung wünschte es sein eigener Herr zu sein. Daher der Neid gegen die Ober- und Übermacht Gottes, der es antreibt, die Freundschaft zu kündigen. Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum [1]. So spricht die Heilige Schrift. *Durch die Sünde wird also nur das Werk des Urneiders fortgesetzt. Aus diesem Grunde kann man das objektive Merkmal des Neides der Sünde nicht absprechen.*

Die Freundschaft erkennt die gegenseitigen Werte und Vorzüge an, und in deren Hochschätzung werden die Freunde verbunden. Den Mangel der Anerkennung kann nur die Erkenntnis der Wertlosigkeit oder der Neid begründen. Das erste kann das Geschöpf in Gott keineswegs feststellen. Es bleibt also wiederum nur die Mißgunst des Neides übrig, die es zur Kündigung der Freundschaft antreibt. *Sofern also das Geschöpf die Werte und Vorzüge Gottes nicht richtig einschätzt, in ihm nicht das höchste Gut verehrt und sich nicht nach dessen Anziehungskraft richtet, begeht es ein Vergehen, das Verachtung (contemptus) heißt.* Darum ist jede Sünde ein Vergehen, d. h. eine Abwegigkeit, ein Verlassen jenes Lebensraumes, in dem die Anziehungskraft des höchsten Gutes alles bewegt und belebt; sie ist eine Verachtung dessen, der nicht auf Grund einer Überhebung, sondern kraft seines unendlichen Seinsgehaltes und seiner inneren Herrlichkeit die größte Hochschätzung erheischt und verdient. *Sündigen heißt also, sich der Anziehungskraft des höchsten Gutes entziehen und die ihm gebührende Herrlichkeit auf ein Geschöpf übertragen. Deviatio und contemptus bezeichnen daher jene objektiven Züge, welche die Sünde als Zerstörerin der Freundschaft Gottes unter dieser Teilsicht kennzeichnen.*

In der Freundschaft finden endlich die Freunde ihr angemessenes Wohlsein, Zufriedenheit und jenen ausgeglichenen Zustand, in dem sie ohne Unruhe im gegenseitigen Besitze glücklich leben, sich genießen und hierin ihr Genügen (beatitudo, delectatio) finden. Diese sind die hauptsächlichsten Begleiterscheinungen der Freundschaft, deren Auflösung damit beginnt, daß sich diese einzelnen Züge nicht melden. Die Einmütigkeit, das schönste Merkmal der Freundschaft, macht der Uneinigkeit, der discordia (Zwietracht) Platz. Der Genuß wird in Überdruß verwandelt, die Ruhe in Unruhe, das sichere Gefühl des Besitzes und Geborgenseins in peinliche Unsicherheit. Das Band der Freund-

[1] Sap. 2, 24 und Eccli. 6, 1 wird direkt gesagt: omnis peccator invidus et bilinguis.

schaft ist zerrissen und damit ist auch der beseligende Zustand dahin. Was früher leicht getragen wurde, ja wünschenswert erschien, nämlich die Gegenwart des Freundes, ist nunmehr zu einer Last und zum Gegenstande des Überdrusses geworden. Die Gründe der Auflösung sind mannigfacher Art. Eifersucht, Furcht vor Beeinträchtigung, Langeweile an dem immer gleichen Umgang usw. mögen das Ihrige dazu beitragen, daß die Freundschaft zerfällt. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn sie auf einem vergänglichen oder leicht veränderlichen Gute aufgebaut ist. Jede Veränderung an demselben kann den Untergang der Freundschaft mit sich bringen.

Daß aus dem Besitze des höchsten Gutes ein beseligender Zustand entsteht, ist ohne weiteres klar. Schon die begründete Hoffnung seines Besitzes — in spe — bringt nach dem Zeugnis des Herrn [1] eine Beseligung mit sich. Noch mehr trifft dies zu, wenn das höchste Gut sich dem begnadeten Geschöpfe zum Besitze und zum Genusse schenkt [2]. Mag auch in diesem Leben die Vollendung der Glückseligkeit nicht zu erwarten sein, so erfolgt aus diesem zweifachen Besitze Gottes die den Proportionen und Forderungen des menschlichen Geistes entsprechende höchste Form der Befriedigung. Von den aufgezählten Momenten finden wir kein einziges, das dieses Freundschaftsband zu lösen imstande wäre, oder ein Mißtrauen von seiten des Geschöpfes Gott gegenüber rechtfertigen könnte. Gott gibt sich seinen Freunden vorbehaltslos hin; sein unendlich reiches Sein bietet dem geschöpflichen Wissensdrang immer neue Nahrung und seiner Schaffungskraft ein neues Betätigungsfeld. *Von seiten Gottes ist also weder zum Mißtrauen noch zur Langeweile ein Grund zu finden* [3]. Wohl aber trifft dies von seiten des Geschöpfes zu, das an leichter zugänglichen Freundschaften und an mehr greifbaren Ergötzungen eher Freude und Vergnügen findet, als an den höchst geistigen. Dies ist der Grund, warum es Gottes Freundschaft kündigt und neue Verbindungen mit den Geschöpfen sucht. So wird die vergängliche Freundschaft der ewigen vorgezogen. Die Langeweile ist der Grund der Kündigung, die sündhafte Anhänglichkeit an ein geschaffenes Gut aber deren Verwirklichung [4]. Deshalb

[1] Vgl. die Bergpredigt. [2] I 38, 1.

[3] « Non habet amaritudinem conversatio eius ». Sap. 8, 16.

[4] Die verschiedenen Formen der Langeweile tragen das Ihrige zu dieser Auflösung und zur besudelnden Besiegelung der Sünde bei. Überdruß (taedium) am Gegenstand, die Unerträglichkeit desselben (molestia), die Erlahmung (languor) der Seelenkräfte durch den eintönigen Verkehr, sind die Teilsichten der Langeweile.

läßt sich dieselbe gegenständlich durch das Merkmal der Langeweile und der Erbitterung (amaritudo) adäquat ausdrücken. Da der Sünder die bleibenden, unvergänglichen Güter und den mit ihnen zusammenhängenden seligen Zustand mit vergänglichen Freuden und Ergötzungen vertauscht hat, die ihn bald nicht mehr befriedigen, so wird ihm die Sünde zur Last und zu einer wirklichen Quelle der Verbitterung. Deshalb kann man die Sünde als Ursache der Auflösung der Gottesfreundschaft nach ihren beseligenden Folgen als *amaritudo animi*, nach den lästigen Konsequenzen aber, welche sie in den neuen geschöpflichen Freundschaftsbeziehungen mit sich führt, als eine Last, *onus animi*, bezeichnen. So verwandelt sich das Wohlsein, das aus dem Besitze Gottes stammt, in ein Übel, und die Sünde selbst ist ein malum peccatoris.

Wir können also die Merkmale der Sünde, die aus dem Mangel der Beziehungen zu Gott, als dem höchsten Gute, entstanden sind, unter den synthetischen Namen der Abwegigkeit und Uneinigkeit (Seins- und Gemütszwiespalt) zusammenfassen. Sie ist der Versuch und der affektiv verwirklichte Anschlag, ein Geschöpf der Anziehungskraft des höchsten Gutes zu entziehen. Hierdurch gerät das Geschöpf auf Abwege, die nicht zu Gott führen, auf welchen seine Anziehungskraft sich nicht betätigt und wo fremde, nach der Gesinnung des Geschöpfes verselbständigte, von Gott unabhängige Kräfte wirken. Insofern die Sünde Auflösung der Freundschaft mit Gott ist, kennzeichnet sie sich als Uneinigkeit (discordia). Solange die Sünde nicht auftritt, herrscht Einmütigkeit. Die Gesinnung Gottes und die des Geschöpfes sind auf den gleichen Gegenstand gerichtet, auf das bonum divinum, auf das, was vom Standpunkte Gottes aus gut ist. *Die Sünde bildet den Riß, die Scheidewand zwischen Gott und Geschöpf; sie ist die große praevaricatio, die Abtrünnigkeit vom Wege des Guten zum Wege des Bösen.*

Die Sünde ist demnach in sich eine Ungeheuerlichkeit, da ihr das Merkmal des Guten, des von Gott geregelten Guten abgeht. Wenn ein Geschöpf das Sein ohne die Beziehung zu Gott, ohne die Teilnahme an Gottes Sein nicht besitzen kann, so vermag es auch das Merkmal des Gutseins ohne die Beziehung zu Gott nicht aufzuweisen. *Gottwidrig in sich: das ist das charakteristischeste Merkmal der Sünde nach ihrer objektiven Artbestimmung.* Gott stellt aber Forderungen an das vernunftbegabte Geschöpf nicht bloß als höchstes Gut, sondern auch als letzter Zweck. In der ersten Eigenschaft kommt die führende Rolle Gott, der Natur Gottes zu. Dieselbe ist ganz rein, mag sie statisch oder in ihrer Dynamik betrachtet werden. Die geschöpfliche Tätigkeit

sollte diese Vollkommenheit und Reinheit Gottes abbilden und nur die Züge des Guten aufweisen. Statt dessen ist die Sünde ein vollends besudeltes Sein, das keine Ähnlichkeit mit Gott aufweist. *Sie ist (secundum contrarietatem ad Deum) gottlos, unheilig: es geht ihr die formale Heiligkeit ab.* Die Personwürde Gottes (maiestas) erheischt überdies eine Verankerung in ihr nach den Merkmalen der objektiven Heiligkeit. Gott ist der letzte Zweck der Schöpfung; alles muß sich naturgemäß und mit Naturnotwendigkeit ihm unterwerfen, ihm dienen und seine Ehre verkünden. Durch die Sünde aber werden alle diese Beziehungen vereitelt und so entstehen menschliche Handlungen, die nicht die Hinkehr zu Gott, sondern die Abkehr, den Abfall von ihm bekunden.

*In der sündhaften Handlung fehlt vor allem der Hinweis auf Gott, als den letzten Zweck in sich betrachtet, dann aber bei der Benützung und dem Gebrauche der Dinge, die ihm unterstellt sind und die nur in Unterordnung unter Gott als oberstes Ziel angerührt werden dürfen.* In der ersten Sicht stellt die Sünde eine Erhebung des Geistes (superbia, elatio mentis), ja einen direkten Aufruhr gegen Gott dar, in der zweiten aber einen Mißbrauch (abusio) nicht bloß der geschöpflichen Freiheit, sondern auch des eigenen und des geschöpflichen Seins.

Jedes Geschöpf besitzt einen eigenen, absoluten Wert, der ihm von Gott verliehen wurde. Es gebührt ihm auch eine entsprechende relative Stellung, nach welcher es den anderen Geschöpfen gegenüber, je nach seinem absoluten Wert, einen Vorrang aufzuweisen vermag. Nach dieser relativen Stellung mag es sich rühmen, oder seinen Mitgeschöpfen sich unterwerfen. Die Tugend, welche das Verhalten des vernunftbegabten Geschöpfes regelt, heißt Bescheidenheit (modestia), die ihm die Erkenntnis und das entsprechende Verhalten in bezug auf Vorrang und Unterwerfung vermittelt. In dieser Beziehung ist es keine Überhebung, wenn es sich innerhalb der Grenzen seines persönlichen Seins als Zweck betrachtet, auch von andern eine entsprechende Anerkennung erheischt und die niedrigeren Weltbestände als Mittel zu seinen Zwecken benützt. *Nur Gott gegenüber besitzt das Geschöpf keinen Vorrang; im Vergleich zu ihm kann es nie zum Zweck gewählt werden.* Die Anerkennung dieser Stellung Gott gegenüber und das entsprechende Verhalten wird durch die Tugend der Demut (humilitas) vermittelt, die nach Thomas[1] im Gegensatz zur Geistesüberhebung

[1] II-II 162.

(superbia) ordinatus appetitus propriae excellentiae, ein wohlgeordnetes Verlangen nach Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit und Werte ist. Diese Werte auch vor Gott zu kennen und in denselben seine Gaben anzuerkennen, ist nicht bloß keine Überhebung, sondern eine Forderung der Wahrheit und der Dankbarkeit. Dieselben als Eigenwerte zu betrachten und auf dieser Grundlage ein von Gott unabhängiges selbständiges Zwecksein zu beanspruchen, ist jene Überhebung, welche die Grundlage jeglicher Sünde und Abkehr von Gott bildet. *Deshalb ist das objektive, artbestimmende Merkmal der Sünde die Geistesüberhebung (superbia, elatio mentis) und die Geisteserhebung, der Aufruhr gegen die Majestät Gottes.*

In der Geistesüberhebung eignet sich der Sünder einen Vorrang an, der ihm in keiner Weise zukommt. Ein Geschöpf kann sich nicht als letzten Zweck, als Maßstab der übrigen Güter betrachten. Diese Würde kommt Gott allein zu. Setzt es infolgedessen eine Handlung, die nicht auf Gott als letzten Zweck hingeordnet ist, die nicht in ihm verankert ist und so geheiligt (sancta obiective) wird — insbesondere, wenn der Sünder sich selbst zum letzten Zwecke wählt —, so begeht er ein Unrecht (iniquitas). Recht ist das, was seinem naturgemäßen Maßstab entspricht. Gottes persönliches Sein, seine Majestät ist aber der Maßstab jeglichen geschöpflichen Geschehens. Was also ihm entzogen wird und nach einem andern Maßstab bemessen wird, kann nur unrecht sein. *Deshalb ist jede Sünde eine iniquitas, und da dieser Zug in die menschliche Handlung durch die Geistesüberhebung hineingetragen wird, eine superbia, eine durch die elatio mentis gebrandmarkte Fehlbildung.* Ihre Form ist nicht das esse secundum rationem rectam, sondern der Gegensatz, die Kontrarietät zu demselben : ein esse secundum rationem iniquam, elatam, superbam. Es ist dies nicht etwa eine äußere Benennung, sondern eine in der innersten Mißgestaltung der Tätigkeit sich widerspiegelnde Bestimmung, das Fehlen der Hinordnung zum entsprechenden Zweck, dessen formender Einfluß sich auf die kleinsten Einzelheiten erstreckt. Forma rerum artefactarum est ordo. Fehlt das oberste ordnende Prinzip, so ist in den Teilen nur die Unordnung herrschend und maßgebend. *Die Sünde ist eine menschliche Handlung, die in kein naturgemäß ordnendes Prinzip verankert ist, die daher nicht bloß eine iniquitas, sondern auch eine infirmitas (den verankerten objektiv heiligen Seinsweisen gegenüber) darstellt.* Nichts Geschöpfliches vermag also ein Sein in der Eigenschaft eines Seienden kräftig, seinsfähig zu gestalten. Deshalb ist der Zug der Geistesüberhebung von der Sünde untrennbar.

Dieser Zug erscheint auch in einer anderen Form: in der Überhebung der eigenen Leistungsfähigkeit. Gott allein vermag in eigener Kraft das Sein hervorzubringen und die geschöpflichen Gestaltungen nach demselben zu formen [1]. Beim moralischen Sein aber entspringt die Seinsvollendung durch die Gestaltung nach dem entsprechenden Zweck. Diese Formung erhält daher das moralische Sein in letzter Linie durch seine Beziehung auf Gott, als letzten Zweck und als Quelle jeglichen geschöpflichen Seins. *Darum ist es eine Überschätzung der persönlichen Würde und Leistungsfähigkeit, wenn das Geschöpf durch die ausschließliche Beziehung auf seinen eigenen persönlichen Wert seine Tätigkeit formen und seinsmäßig gestalten will.* Auf diese Weise kann kein in Seinsbeziehung fester Bestand und Wert entstehen. Daher tritt die Sünde immer als ein seinskonträrer Bestand, eine privatio, ein malum und, infolge des Fehlens des festen Maßstabes, als ein iniquum auf.

Fehlt dem Geschöpfe die persönliche Energie (principium quod) zur Kräftigung und zur objektmäßigen Heiligung in der Seinsordnung, so fehlt ihm auch noch mehr die Kraft nach Art eines principium quo. Deshalb ist es eine ganz unerträgliche Überhebung, wenn es seine Wege in eigener Kraft wandeln, ohne Gott auskommen, seine Vollendung meistern und erstreben will. Dies ist der höchste Grad der Geistesüberhebung [2]. Und weil dies auf falschen Schein und Trug und Selbstbetrug beruht, so ist jede Sünde ein Trug, eine Lüge (mendacium), und der Sünder selbst ein Betrüger, ein Lügner (mendax). *Der Sünder spiegelt sich vor, kraftvoll zu sein. Tatsächlich aber ist er schwach und krank, und seine Handlung geht aus entkräfteten Prinzipien hervor.* Die Sünde erscheint nach außen als eine kraft- und seinsvolle Handlung, in welcher die volle Tüchtigkeit ihres Urhebers ganz außerordentlich zur Geltung zu kommen scheint. *In Wirklichkeit aber ist sie ein Bestand ohne Halt, ein Seinsschein, ein Seinsmangel, eine privatio.* Nur ein Vortäuschen, ein Lug und Betrug ohne Wahrheitsgehalt ist in ihr. Deshalb sagt die Heilige Schrift von Gott, dem einzigen wahren Kenner aller Seinsgehalte, Seinswerte und Seinsbeziehungen: deridebit eos [3]. Die Leere und Haltlosigkeit jeder Welt- und Lebensanschauung, die

[1] Unzähligemal wiederholt dies Thomas: « esse et proprius effectus Dei ». So I 8; III Pot. 7.

[2] Daß die Sünde aus dieser Quelle hervorgeht, lehrt Thomas I 63, 3; II-II 162, 7; 163, 1.

[3] Ps. 58, 9.

auf Geistesüberhebung beruht, ist vor Gott derartig bekannt, daß sein Verhalten solchen Fehlgestaltungen gegenüber nicht kräftiger und anschaulicher ausgedrückt werden kann, als durch die angeführten Worte des Psalmisten. Superbia eorum, qui te oderunt ascendit semper, sagt er anderswo [1]. Der Spott Gottes steigt aber in der Form einer Vernichtung und Auflösung solcher Bestrebungen herab. Die Selbstüberhebung des Geschöpfes ist ein Leid Gottes (malum Dei). Sie steigt zwar wie ein Rauch empor, der aber bald verschwindet und nicht zum Angesicht Gottes gelangt, wie die anderen bleibenden Seinsformen. Sie ist aber auch ein Leid der Gerechten, die infolge der Hoffart menschlicher Bestrebungen mannigfachen Bedrängnissen ausgesetzt sind. Der Spott Gottes, sein Hauch, der die Gebilde menschlicher Hoffart vernichtet, ist ihr Trost. Die Rettung ist umso näher, je größer die hochtrabenden, eitlen Bestrebungen sind.

Inwiefern die Selbstüberhebung des Geschöpfes ein Aufruhr (seditio) gegen Gott ist, wie die Sünde durch ihn als Ungehorsam (inobedientia) gebrandmarkt und durch die Verachtung der Majestät Gottes eigens besudelt wird, haben wir oben hinlänglich dargetan. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß diese aus der Gottentfremdung stammenden Merkmale der Sünde arteigen sind und von ihr nicht etwa bloß äußerlich oder ursächlich, sondern wirklich, auf Grund ihrer Konstitution und Mißgestaltung ausgesagt werden müssen. Die Seinsmajestät und die Auktorität Gottes erheischen gleicherweise eine Beachtung und Hochschätzung. Durch sie wird das moralische Sein zu einem wirklichen Wert, da das Antlitz Gottes sich in ihm durch sie widerspiegelt und das Siegel secundum rationem rectam in ihrer Kraft auf die menschliche Handlung aufgedrückt wird. Ihr Fehlen verdunkelt daher das moralische Sein und läßt es nach diesen dunkeln, leider allzudunkeln Fehlbildungen charakterisieren.

Die Majestät Gottes wird nicht bloß dadurch verachtet, daß sie in bezug auf die Finalität mit nichtswürdigen Geschöpfen vertauscht wird [2], sondern auch dadurch, daß die von ihm wesentlich abhängigen Geschöpfe zu gottfremden und gottfeindlichen Zwecken benützt und mißbraucht werden. Hierin zeigt sich die Sünde als Mißbrauch, nicht bloß der menschlichen Freiheit, sondern auch der übrigen Geschöpfe. Es kommt ihr der Wesenszug des abusus (abusio, κατάχρησις) zweifelsohne zu. Wie die Zweckbestimmung der Geschöpfe sich zu Gott und

[1] Ps. 72, 23.

[2] Rom. 1, 23.

zum vernunftbegabten Geschöpfe verhält, haben wir anderswo dargetan [1]. Die niedrigen Weltbestände werden dem Menschen zum Gebrauch zugewiesen. Dieselben als ein von Gott unabhängiges Eigentum zu benützen und zu solchen Zielen zu verwenden, welche die wesentliche Beziehung zu Gott nicht aufweisen, ist nicht bloß eine Überhebung, sondern eine Frechheit (insolentia, protervitas, libido), eine Gott zugefügte Schmach (contumelia) und Schmähung. *Der Sünder meint, Gott sei so schwach, daß er seine Rechte nicht zu behaupten vermöge, daher könne man ihn ins Gesicht schlagen* [2] *und ihn als ein ohnmächtiges Wesen beschimpfen.*

Wenn der Psalmist den Sünder beschreibt, sagt er von den listigen Zungen: Loquuntur adversus iustum iniquitatem in superbia et in abusione [3]. Dies trifft noch in größerem Maße auch in bezug auf Gott zu. Die Sünde, als Entziehung eines moralischen Seins in sich und in seinen Gegenständen der höchsten Seins- und Normmajestät Gottes, ist wahrlich eine iniquitas. Jedes Seiende hat eine Sprache. Es verkündet entweder die Ehre Gottes oder eine ihm angetane Schmach. Der Sünder stellt Werke her, die die Schmach Gottes verkünden wollen. Da sie aber Werke der Überhebung und des Mißbrauches sind, so kann man im eigentlichen Sinne sagen: *Labia dolosa, quae loquuntur adversus Deum iniquitatem in superbia et in abusione.* Die Mißachtung der Majestät Gottes ist Unrecht (iniquitas), die nur Fehlbildungen zustande zu bringen vermag, die gar keine Angemessenheit zu den übrigen Weltbeständen, die das Siegel der Gottesbeziehungen an sich tragen, aufzuweisen vermag. Ihre Wurzel und objektive Eigenart aber werden in der superbia et abusio abgegeben, wie wir ausgeführt haben [4].

*Neben den Rechten der Majestät Gottes müssen wir auch die seiner Oberherrschaft betrachten.* Sie besteht in der ganz unabhängigen und unbeschränkten Verfügung über jedes geschöpfliche Wesen. Sich derselben entziehen, heißt Schädigung, defraudatio (Betrug, Übervorteilung durch Betrug) begehen. Jede Sünde ist demnach mit diesem dunklen Zug und rechtswidrigen Merkmal behaftet: sie ist eine Ungerechtigkeit (iniustitia). Eine solche defraudatio begeht der Sünder, wenn er sich dem Ver-

[1] Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. S. 56 ff. und 94.

[2] Die bei der Sühnung der Sünde dem Erlöser in sein Angesicht versetzten Schläge erinnern an dieses Kennzeichen der Sünde: Ein Schlag ins Angesicht Gottes (alapa).

[3] Ps. 30, 19.

[4] Auch villicus iniquitatis kann der Sünder auf Grund der abusio genannt werden.

fügungsrechte Gottes entzieht. Hierin zeigt sich besonders das Merkmal des Ungehorsams, der Fahnenflucht und Unehrlichkeit. Das richtige Verhältnis zwischen Herr und Knecht wird durch die willige Unterwerfung unter die Herrscherrechte und Herrenrechte gekennzeichnet. Dazu gehört ferner das Tragen der Farben des Herrn, d. h. das Bekenntnis zu seinen Zwecken, zu seinem Herrsein und der treue, opferbereite Entschluß, demselben zu seinen Rechten zu verhelfen [1]. Dies alles wird durch die Sünde verneint. Der Sünder versagt den Gehorsam, schämt sich, die Farben Gottes zu tragen und wirft die aufopfernde Gesinnung für die Zwecke Gottes von sich weg. *Damit ist seine Abtrünnigkeit zum Abschluß gebracht. Seine Handlungsweise aber wird ganz treffend und angemessen als Raub (rapina) bezeichnet:* er raubt Gott sich selbst und die ihm anvertrauten Güter, die er nunmehr als sein Eigentum betrachtet, indem er über sich selbst und das ihm Anvertraute mit Ausschluß des obersten Herrn verfügt.

Da aber diese Fahnenflucht das Bekenntnis zu fremden Farben, also eine neue Unterwerfung und Knechtschaft bedeutet, kann der hieraus entstehende Zug der Sünde als *servitus* bezeichnet werden. Die Knechtschaft des Teufels und der Sünde kommen hierin zum Vorschein, über die wir in einem anderen Zusammenhange gesprochen haben. *Keine Knechtschaft ist so schwer und so bitter als der Eigendienst.* Bald kommt die Ohnmacht der eigenen Persönlichkeit zum Vorschein. Der Sünder muß bald einsehen, daß er in sich keinen festen Anhaltspunkt besitzt und daß er bloß der Spielball des Schicksals ist. Es fehlen ihm eben die Prinzipien, die ihn über das fatum erheben. Daraus folgt sein Herumwogen im Meere des menschlichen Geschehens und das Innewerden jenes Unglücks, das er sich durch das Verlassen des Gottdienens zugezogen hat.

Wie wir erwähnt haben, führt die menschliche Handlung gewisse Bürden mit sich, die als Ansprüche dem Auftraggeber gegenüber sich geltend machen. Die Hinordnung zur Belohnung oder zur Bestrafung ist von ihnen untrennbar. *Je nach der Beschaffenheit der Handlung verhält sich also der Mensch zu seinem Auftraggeber, zu Gott, in einer neuen Form.* Er wird an ihn gebunden, da Gott sich selbst als Lohn der guten Werke in Aussicht gestellt hat. Oder er wird von ihm verstoßen, wenn er durch gottwidrige Werke dies verdient hat. Unter

[1] Dies bezeichnet die Heilige Schrift mit den Worten: Euge serve bone et fidelis (Matth. 25, 21).

diesem Gesichtspunkte erscheint die Sünde als Gottverlassenheit (derelictio). Der Sünder wird seinem eigenen Schicksal überlassen ; er kann von Gott nichts mehr hoffen, solange er unter dem reatus culpae steht. Auf die Sündenschuld folgt also die Strafschuld, auf den Sündenfall die Straffälligkeit (reatus poenae). Die Gottverlassenheit ist indes nicht ein bloß negativer Mangel, sondern eine privatio. Sie bezeichnet und beinhaltet das Fehlen des Besitzes Gottes und der Benützung seiner Güter nach den Gottesbeziehungen. Daher ist die Strafschuld der Sünde ein « ewiges Darben Gottes », eine Hinordnung zu den Qualen, die der Mangel der Verbindung mit dem Glückseligkeitsprinzip des Menschen verursacht. Dies ist der größte Schaden, den das zur Glückseligkeit berufene Geschöpf sich zufügen kann. Von dieser Schuld vermag sich der Sünder nicht zu befreien. Nur die gnadenvolle Herablassung seines Schöpfers vermag die Wiederaufnahme zu bewerkstelligen. Deshalb schreibt Thomas : « Reatus peccati est obligatio ad poenam sensibilem, sed praecipue ad poenam damni, quae est carentia gloriae. Unde reatus non tollitur, quamdiu hominini non datur unde possit ad gloriam pervenire ; hoc autem est gratiae » . . . [1].

Eine weitere Folge der Gottverlassenheit ist die Notwendigkeit des Eigendienens, was schließlich in der Knechtschaft des Teufels und der Sünde besteht. Der sündige Mensch muß diesen Dienst leisten, wie wir dies schon ausgeführt haben, solange der Sündenmakel in seiner Seele bleibt. « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius ? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum » . . . [2].

Die Merkmale der Sünde, die aus der Hinordnung der menschlichen Handlung zur Strafe entstammen, könnten als Wirkungen der Sünde bezeichnet werden, und als solche weisen wir sie auf im folgenden Schema, das die hauptsächlichen Wesenszüge der gottwidrigen, immoralischen Fehlbildungen darzustellen sucht.

*(Fortsetzung folgt.)*

[1] 28. Ver. 2.

[2] Rom. 8, 24 s.

**Conspectus particularium rationum, quibus peccatum secundum contrarietatem ad Deum notificatur ut malitia, iniquitas, iniustitia et demeritum (reatus). Cf. 28. Ver. 2 ; I-II 85, 87 et 113.**

- Peccatum
  - sec. se, quoad rationem formalem
    - sec. rationem formalem syntheticam, totalem, adaequatam (totam malitiam peccati comprehendentem) : *aversio* (active sumpta, prout est causaliter et formaliter in peccato) : *contemptus Dei*, Auctoris ordinis moralis.
    - sec. rationes formales particulares, contrarietatem ad diversas proprietates Dei exprimentes (quae sunt partes potestativae et analyticae rationis totalis et syntheticae)
      - sec. contrarietatem ad bonitatem Div., ad sanctitatem Dei formalem ; *aversio a bono incommutabili ; malitia.*
        - quatenus Deus est Summum Bonum, maxime appetibile et omnem motum voluntatis dirigens et terminans : *deviatio* (Abwegigkeit).
        - quatenus Deus est amicus, sese creaturae donans : *discordia* (Zwiespalt und Seinstrennung).
      - sec. contrarietatem ad esse personale Dei
        - prout est suprema Maiestas : *iniquitas.*
          - ex electione alterius ultimi finis praeter Deum : *superbia*
            - quatenus peccator se ut ultimum finem et mensuram esse moralis considerat : *elatio mentis* (Überhebung), *mendacium.*
            - quatenus peccator suam libidinem praeponit normis Maiestatis Div. : *contemptus.*
          - abutendo creatura ad alios fines a Deo non intentos et ipsi contrarios : *abusio.*
        - prout est supremus Dominus : *iniustitia, rapina.*
          - per denegationem servitii : *inobedientia, libido.*
          - per subiectionem suiipsius inimicis Dei : *defraudatio, infidelitas* (Fahnenflucht), *servitus, captivitas.*
  - quoad effectus, quos necessario secum fert et causat in peccatore : quoad damna peccatoris : reatus
    - quoad effectum totalem, adaequatum (synthetice comprehendentem omnia damna) : *aversio* passive sumpta (prout formaliter vel effective est in peccatore sec. distinctos respectus vel conditionem eius) i. e. totalis *derelictio* a Deo in simplici *impotentia* versus ordinem moralem.
    - quoad effectus particulares (partes integrales totalis damni)
      - prout reddit impotentem operandi circa bonum incommutabile sec. se : *impotentia*
      - prout reddit impotentem reparandi damna : *obligatio, reatus.*
        - ex offensa
          - active sumpta : adhaesio ad peccatum
            - sec. rationem ultimi finis creati : *inflatio spiritus, duritia cordis.*
            - sec. adhaesionem ad bona commutabilia : *macula, caecitas mentis.*
          - passive sumpta, prout reddit Deum offensum : *aversio Dei, duritia cordis Dei.*
            - prout causat indignationem Dei propter iniuriam illatam : *ira Dei.*
            - prout Deus ob laesam amicitiam denegat suum amorem : *odium, dolor Dei.*
        - ex reatu (ex defraudatione Dei) : *derelictio*
          - quoad poenas aeternas.
          - quoad servitutem
            - peccati.
            - diaboli.