

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 21 (1943)

Artikel: Sünde und Unsündlichkeit [Fortsetzung und Schluss]
Autor: Horváth, Alexander M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762412>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

Sünde und Unsündlichkeit.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung und Schluß.)

Die Unsündlichkeit.

Wir haben unsere Ausführungen mit einer feierlichen, magistralen Definition des hl. Thomas begonnen: « Respondeo: dicendum, quod tam angelus quam quaecumque rationalis creatura, si in sua natura consideratur, potest peccare »¹. Die Sündefähigkeit begleitet das Geschöpf wie ein Schatten. Es gibt in ihm keine positive Grundlage zu dieser traurigen Fähigkeit, noch weniger aber eine positive Anlage, die es zum Sündigen drängen oder gar dazu bestimmen würde. In der Sündefähigkeit müssen wir daher bloß eine Kraftlosigkeit erblicken, die mit der allgemeinen Potenzialität und Unvollkommenheit des Geschöpfes zusammenhängt und an sich inhaltslos ist: permissive se habet, wie dies die ältere Terminologie auszudrücken pflegte. Weder eine Notwendigkeit zum Sündigen, noch eine positive Einstellung zum Nichtsündigen ist mit ihr verbunden. Nur die Möglichkeit, nach beiden Richtungen sich einstellen zu können, gehört zu ihrer Begriffsbestimmung. Die Fehlerhaftigkeit kann aus der Unvollkommenheit des Geschöpfes erklärt werden, aber die Höhe der Unsündlichkeit kann aus eigener Kraft (weder des Geschöpfes noch der gesamten Natur) nicht erstiegen werden. *Die Festigung in der Richtung des Nichtsündigens kann nur als Folge einer gnadenreichen Herablassung Gottes eintreten.* Die Erhebung in die übernatürliche Ordnung ist die äußere Grundlage der Befreiung vom Sündigenkönnen², die inneren Prinzipien aber werden dem vernunftbegabten Wesen als übernatürliche Kraftquellen in der Form von heiligen, heiligenden³, oder auch heilen-

¹ I 63, 1.

² Hier stehen wir dem bloßen Ratschlusse Gottes gegenüber, nach welchem er das Geschöpf an sich heranziehen und es an seinem Leben teilnehmen zu lassen gewillt ist.

³ Unter dieser Teilsicht erscheinen sie als Prinzipien der formalen Heiligkeit und befähigen dazu, was man allgemein sanctitas vitae zu nennen pflegt. Ein gottähnliches Leben ist dies, sofern es in seinen Beziehungen zur caritas

den ¹ Bestimmungen mitgeteilt. Das Fehlen der Gnade bedeutet an sich noch keine Notwendigkeit zum Sündigen, solange dieser Mangel rein negativer Art ist. Stammt er aber aus einer Beraubung derselben, so ist auch die Annäherung an die Sünde, ja die Notwendigkeit des Sündigens umso größer, je tiefer die aus dem Verlust der Gnade entstandene Verwundung ist. *Das Fehlen der Gnade ist eine Seelenkrankheit* (infirmitas animae), *eine Erschlaffung* (languor) *der Seelenkräfte*. Durch die Gnade wird das vernunftbegabte Wesen an Gott herangezogen, mit ihm vereinigt. Sie ist die Schwerkraft, die es in der Nähe Gottes hält, sie verleiht ihm die nötige Energie, um sich im Bannkreise seines Schwerpunktes zu halten und um nicht unter den Einfluß anderer Anziehungskräfte zu gelangen. Geht sie verloren, so tritt die allgemeine Erschlaffung der Seelenkräfte ein, *der Sünder selbst gelangt in die Gewalt gottfremder Mächte, sodaß das Sündigen als eine gewisse Notwendigkeit auftritt* ².

Wir wollen zunächst die verschiedenen Möglichkeiten des Sündigens besprechen, um darauf die Arten der Unsündlichkeit leichter fassen zu können. Die mit der natura pura verbundenen Möglichkeiten interessieren uns hier nicht, da eine solche Verfassung der Natur, obgleich an sich möglich, doch tatsächlich in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht gegeben ist.

betrachtet wird ; fromm und gottergeben nennen wir es, nach seinen Beziehungen zur religio (II-II 81, 8). Die Gnade selbst heißt in diesem Lichte gratia formaliter sanctificans, da ihre eigentliche Wirkung die Gottähnlichkeit, die Mitteilung der inneren Heiligkeit (von seiten des principium quo) ist.

¹ Die Heilung setzt krankhafte, erkrankte oder verdorbene Anlagen voraus, welche der Gesundheit konträr entgegengesetzt sind. Muß die Gnade nicht bloß heiligen, sondern auch heilen, so heißt sie gratia sanans. Die Analogie wird von der körperlichen Gesundheit und Erneuerung genommen. Der Körper ist gesund, wenn in ihm nicht bloß die wesentlichen und die substanzuell ergänzenden Teile vorhanden sind, sondern auch die akzidentellen nach entsprechendem Maße und in wohlgeordneten Proportionen der substanzuellen Ganzheit dienen. In IV dist. 17 q. 1 a. 1 q. 3 beschreibt dies der hl. Thomas folgendermaßen : « Sanitas commensurationem debitam in partibus corporis importat, novitas autem integritatem et virtutem et decorem habet . . . Sanitas et novitas per similitudinem integritatem gratiae significare possunt, quae per culpam tollitur. Unde culpa etiam similitudinarie dicitur vetustas et languor animae ; et etiam possunt significare integritatem naturae, quam tollit poena, quae etiam vetustas et languor dicitur ».

² Bei dem bloß negativen Mangel der Gnade können wir von einer Krankheit der Seele und von der Erschlaffung ihrer Kräfte nicht reden. In einem solchen Zustand der Natur (natura pura) meldet sich bloß die mit der Potenzialität verbundene Schwäche, die aber keine Notwendigkeit, sondern eine Möglichkeit des Sündigens mit sich bringt.

1. Formen der Sündefähigkeit.

Ist die Sündefähigkeit im allgemeinen die Möglichkeit, sittliche Fehlbildungen hervorzubringen, denen die Form, das esse secundum rationem abgeht, so wäre der höchste Grad derselben in der peccabilitas per essentiam zu erblicken. Ein solches Wesen wäre sowohl nach seiner persönlichen Einstellung (principium quod) als auch in seiner Naturanlage (principium quo) zum Sündigen bestimmt. Hier hätten wir demnach die metaphysische Notwendigkeit des Sündigens — die impossibilitas non peccandi. Dies wäre dem naturhaft Bösen, dem summum malum, eigen, von dem manche orientalische Spekulationen berichten, und das im Manichäismus eine große Rolle spielt. Daß es aber ein solches Wesen nicht geben kann, und daß die Annahme desselben zur Erklärung des Weltübels nicht erfordert ist, wurde vom hl. Augustin und nach ihm vom hl. Thomas klargestellt¹.

Die Sündefähigkeit und die damit verbundene Notwendigkeit zum Sündigen kann demnach nur in einer an sich guten und auf das Gute eingestellten Natur vorhanden sein. Der persönliche Charakter eines solchen Wesens (principium quod) äußert sich in dem Merkmal der Gottentfremdung. Die Heilige Schrift beschreibt diese Bezeichnung mit dem Zug der Gottfeindlichkeit als character bestiae², worin zunächst der Gegensatz zum Tau, zum Merkmal Christi betont wird. Ist die Menschheit durch Christus Gott geweiht, und wird diese Weihe durch die Besprengung mit seinem Blute vollzogen, so ist die gottfeindliche persönliche Einstellung ein Mangel dieser Weihe. Die naturgemäße Folge der Bezeichnung durch Christus ist die Gesundung und Erneuerung der Natur, die Heilung und Heiligung derselben. Der Verlust dieses inneren Prinzips führt die Erkrankung der Natur und die Erschlaffung ihrer Kräfte herbei. *Das nächste Prinzip der Sündefähigkeit und die Notwendigkeit zum Sündigen müssen wir daher in der mangelhaften Ausrüstung eines vernunftbegabten Wesens suchen.* Für den Menschen bildet die allgemeine Grundlage seiner gottfremden Einstellung die Erkrankung seiner Natur infolge des Verlustes des status integritatis und der Krone desselben, der heiligmachenden Gnade³.

¹ I 44, 3. Die zahlreichen daselbst angeführten Stellen zeigen, welche Wichtigkeit Thomas dieser zu seiner Zeit aktuellen Frage beigemessen hat.

² Apoc. 16, 2.

³ Beide zusammengekommen bilden die Urgerechtigkeit (status iustitiae originalis) des Menschen.

Diese allgemeine Verderbtheit wird durch die persönlich erworbenen Mängel noch größer und führt schließlich jenen traurigen Zustand herbei, in welchem der Sünder einer gewissen Notwendigkeit zum Sündigen unterliegt. Die Grade derselben wollen wir nun kurz besprechen.

Von einer Notwendigkeit zum Sündigen (*necessitas peccandi*) kann nur dann die Rede sein, wenn die Tätigkeitsprinzipien derart verderben und gottfeindlich eingestellt sind, daß sie nur gottwidrige Handlungen hervorbringen können. Dies ist die Knechtschaft der Sünde¹. *Necessitas peccandi, servitus peccati procedit ex principiis defectibilibus, in malo firmatis.* Wir haben es hier mit der Verstockung des Herzens zu tun, die dadurch entsteht, daß der Wille die Neigung zum Guten oder die Möglichkeit einer Hinneigung zum Guten verloren hat². Den höchsten Grad der Herzensverhärtung finden wir bei den Verdammten, bei denen nach Thomas eine Heilung des Willens, eine Hinordnung desselben zu Gott, infolge der unveränderlichen Einstellung des Verstandes, völlig ausgeschlossen ist. *Hier zeigt sich die Notwendigkeit des Sündigens als eine necessitas physica peccandi oder als eine impossibilitas physica non peccandi.* Physisch

¹ Knechtschaft (*servitus*) bedeutet den Verzicht auf eigene Zielsetzung und Zielstrebigkeit und prinzipielle Unterwerfung unter fremde Zielsetzung und Verfügung. Freiheit ist hingegen Selbstbestimmung, Unabhängigkeit von fremden Zwecken und Verfügungen. Sie schließen sich gegenseitig aus, und beim Geschöpfe bringt das Vorhandensein der einen den Ausschluß der anderen mit sich. Die Knechtschaft der Sünde ist demnach Freiheit (Ledigsein) von Gott, wie im Gegenteil der Dienst Gottes die Freiheit von der Sünde bedeutet. Knecht der Sünde ist jener, der sich dem obersten Sündengesetze, dem Abfall von Gott unterworfen hat und infolgedessen die Zielsetzung der Sünde sich zu eigen gemacht hat. Ein Diener Gottes hingegen ist, wer in Hinkehr zu Gott lebt, hierin sein letztes Ziel sieht und sucht. Wie alle Handlungen des Gerechten eine Gottesbeziehung aufweisen, so auch jene der Gottlosen, die sich an die Knechtschaft der Sünde verschrieben haben, den Mangel der Beziehung auf Gott in ihre Tätigkeit hineintragen. Es hängt alles davon ab, welchen Normen man sich unterwirft. Freiheit von Gott = Knechtschaft der Sünde, und Dienst Gottes = Freiheit von der Sünde. Denn das Geschöpf muß dienen. Seine transzendente Beziehung zu Gott bestimmt es zum Gottesdienst, und zwar nach der gegenwärtigen Heilsordnung nach dem durch Christus vervollkommenen Naturgesetze (*secundum ritum christianae vitae*). Ist ihm diese Norm nicht angenehm, so kann es sich derselben ledig erklären und sich in den Dienst der gottfeindlichen Mächte stellen. Die ontologische Verbindung mit Gott ist unlösbar, und so ist der Sünder notwendig ein Diener Gottes. Wenn sie aber psychisch sich in konträren Bestimmungen zeigt, so ist die Freiheit von Gott und die Knechtschaft der Sünde gegeben.

² Dies ist die *obstinatio*, von welcher Thomas I 64, 2 spricht.

nennen wir diesen Grad der Notwendigkeit, da sie aus inneren Prinzipien hervorgeht, die ihre Einstellung zum Bösen derart in sich tragen, daß sie kraft derselben nur sündigen können. Sie stammen aber nicht aus einer an sich schlechten Natur, sondern sind nur verdorbene und in der Verderbtheit verhärtete Prinzipien eines Wesens, das als Natur weiter gut bleibt. Daher ist die metaphysische Möglichkeit einer Heilung vorhanden, die aber kraft eines Beschlusses des ewigen Richters nie eintritt und aus diesem Grunde bloß eine non-impossibilitas genannt werden kann. Die physische Notwendigkeit zum Sündigen ist infolgedessen vorhanden und bleibt unverändert in alle Ewigkeit — *necessitas peccandi simpliciter*.

Bedeutend geringer ist die Notwendigkeit zum Sündigen bei den auf Erden lebenden, verhärteten Menschenherzen. Der Mangel der Gnade ist auch bei ihnen der Grund der Sünde; ihre Verhärtung ist indes noch immer heilbar, da die Einstellung des Verstandes nicht unveränderlich gestaltet ist. *Sie sind daher kraft innerer Prinzipien zum Sündigen nicht bestimmt, und die Notwendigkeit zum Sündigen ist nicht eine physische, sondern moralische.* Es fehlt ihnen jede Stütze, jeder Halt, um die Sünde zu meiden. Ihre ganze psychische Einstellung ist gottfremd. Daher folgt aus derselben nach den psychischen Gesetzen die Sünde mit einer moralischen Notwendigkeit. Da sie aber ihren inneren Prinzipien nach heilbar sind, ist die Notwendigkeit zum Sündigen bloß eine *necessitas secundum quid* zu nennen.

Diese kann aus einem zweifachen psychischen Zustand hervorgehen. Jeden derselben haben wir früher beschrieben¹. Die Hoffart (*superbia, elatio mentis*) ist die erste Form der Gottentfremdung und trägt den Samen jeder Sünde in sich. Daß hiemit die moralische Notwendigkeit zum Sündigen verbunden ist, braucht gar nicht weiter bewiesen zu werden. *Der Hoffärtige will eben, mit Ausschluß Gottes, sein eigener Gesetzgeber sein.* Aus einer solchen Abkehr können, solange dieser Zustand andauert, nur sündhafte Handlungen hervorgehen. Die Form der Sittlichkeit ist ja die Zweckbeziehung, die ohne eine wenigstens inbegriffene Gottesbeziehung die Gestaltung der menschlichen Handlung nach Gut und Ehrlich nicht zu bewerkstelligen vermag. Die andere Form der Gottentfremdung ist das Minderwertigkeitsgefühl, sofern es aus dem Bewußtsein der verlorenen Gnade und der Unmöglichkeit dieselbe zurückzuerwerben hervorgeht. *In diesem Falle*

¹ Jahrg. 1941, S. 245, Anm. 1, 252 und 256 ff.; 1942, S. 160 ff.

ist der psychische Zustand deshalb gleichsam zum Sündigen bestimmend, weil die Kraft, sich zu Gott zu erheben, gänzlich abgeht. Es fehlt hier die zum moralischen Gutsein unbedingt notwendige Hinkehr zu Gott, und zwar nicht bloß negativ, sondern in konträrer Bestimmung.

Die weiteren Formen der Sündefähigkeit und des Sündigens entstehen dadurch, daß *die Tätigkeitsprinzipien bloß dem Vermögen nach zum Guten hingeeordnet sind, die Festigung hierin aber ihnen abgeht.* Die Grundtypen können nach zwei Gesichtspunkten bestimmt werden :

a) Die Neigung zum Guten ist so allgemein, daß weder eine gegenständliche noch eine subjektive Eigenbestimmung vorliegt oder in ihr enthalten ist. Betrachtet man die Hinordnung des Willens zum allgemeinen Guten (*bonum in communi*), seine Neigung zur Glückseligkeit (*beatitudo in communi*) und die naturhafte Zweckeinstellung (*finis in communi*), so liegt in ihm eine nach universellen Gesichtspunkten vollständig rechte und gerechtfertigte Fähigkeit vor. *Im Streben nach den genannten Gütern ist der Wille fehlerlos und unsündlich. Hierdurch wird aber seine Fehlerlosigkeit und Unsündlichkeit in bezug auf Teilgegenstände durchaus nicht sichergestellt.* Im Gegenteil. Gerade hierin liegt der Grund seiner Sündefähigkeit. In dieser Beziehung kann man bei ihm weder von einer bestimmten Neigung zum Guten, noch von einer solchen zum Bösen reden. Beide sind in der natürlichen Ausstattung des Willens als Möglichkeiten gegeben. Daher sagen wir, daß in dieser Naturneigung des Willens die physische Möglichkeit zum Sündigen gegeben ist : *possibilitas physica peccandi.*

b) Die Neigung zum Guten ist durch Prinzipien, welche die allgemeine Hinordnung zum Guten bestimmen, wohl mehr konkret gestaltet, aber dieselben sind im Subjekt entweder nicht gefestigt¹, oder es kann dieselben ausschalten und ohne sie handeln². Aus diesem Grunde bleibt jede, sei es natürliche (durch die erworbenen Fertigkeiten), sei es übernatürliche Rechtfertigung des Willens bezüglich der Unsündlichkeit solange kraftlos, bis die erworbenen Fertigkeiten oder die eingegossenen Prinzipien in der Seele nicht derart Wurzel gefaßt haben, daß die Willensneigung eine einseitige Bestimmung zum Guten aufweist : *die Möglichkeit des Sündigens begleitet sie als unbewußte oder unterbewußte Gegebenheit.*

¹ Man vergleiche die Lehre des hl. Thomas über das Wachstum der seelischen Fertigkeiten (*habitus*) I-II 52.

² *Habitus est, quo quis operatur, cum voluerit, III dist. 23, 1.*

Dies ist auch der Fall bei der Rechtfertigung durch die Gnade. Der Gerechte kann sündigen, da die Gnade den freien Willensgebrauch nicht aufhebt; eine Handlung mit Ausschaltung der Gnade ist möglich. Aus diesem Grunde ist, kraft der inneren Ausstattung des Gerechten (ab intrinseco), die Sünde möglich. Dies nennen wir *possibilitas physica peccandi*. Der nähere Grund ist in der allgemeinen Schwäche der Natur oder ihrer Lage zu suchen. Die zweite Möglichkeit stammt aus dem Zustand der gefallenen Natur (*ex statu naturae lapsae*). Die erste wäre auch dann vorhanden, wenn die Gnade die reine Natur (*natura pura*) heilen würde. Es kann noch ein zweiter, äußerer Grund der Sündhaftigkeit angeführt werden, nämlich die Täuschung und die Versuchung. Aus diesem entspringt die moralische Möglichkeit des Sündigenkönnens.

Man könnte die Sündefähigkeit noch in vielen anderen Wendungen betrachten und ausdrücken. Für unseren Zweck reichen jedoch die angeführten Formen aus, die in der folgenden Tabelle übersichtlich dargestellt werden, um ihren Gegensatz, die Unsündlichkeit zu kennen.

<i>Peccabilitas :</i> pot. deficienti in ordine morali, in conficiendo esse sec. rationem	}	essentialis : ex principiis (quod et quo) ad solum peccandum determinatis : impossibilitas metaphysica non peccandi : <i>summum malum</i> ; non datur, nec dari potest	}	in malo firmatis : necessitas peccandi ; servitus peccati	}	simpliciter : in damnatis : impossibilitas physica non peccandi	}	ex gratia nondum firmata vel consummata, quat. suppositum sine gratia agere potest	}	sec. quid, ex obduratione ; sec. adhaesionem ad peccatum : impossibilitas moralis non peccandi	}	ab intrinseco : ratione infirmitatis naturae et status : possibilitas physica peccandi :	}	ex elatione spiritus	}	ex conditione generali naturae h.	}	ex depressione animi	}	ex statu naturae lapsae	}	ab extrinseco : ex deceptione vel tentatione : possibilitas moralis peccandi	}	ex inclinatione naturali ad bonum in communi : possibilitas physica peccandi.
		ex principiis defectibilibus				potentiam ad bonum prae se ferentibus : possibilitas peccandi																		

2. Die einzelnen Erscheinungsweisen der Unsündlichkeit.

Bei der näheren Untersuchung der Sündefähigkeit haben wir die Notwendigkeit und die Möglichkeit des Sündigens gegenübergestellt und den Grad derselben nach den wohlbekannten Benennungen (metaphysisch, physisch, moralisch) bezeichnet. Dasselbe wollen wir auch in bezug auf die Unsündlichkeit darstellen. Nur reichen hier die bisher angewandten Unterscheidungen nicht aus, um alle Nuancen der Unsündlichkeit und ihrer Grade auszudrücken. Wir werden daher etwaige weitere Bezeichnungen nicht vermeiden können.

*Unter Unsündlichkeit verstehen wir im allgemeinen die Freiheit von der Sünde*¹. Je nachdem diese Freiheit aus Prinzipien stammt, mit denen sich die Notwendigkeit zum Sündigen nicht verträgt, oder durch welche selbst die Möglichkeit einer Fehlerhaftigkeit aufgehoben wird, reden wir von den einzelnen Arten oder Typen der Sündefreiheit. Im eigentlichen Sinne wird der Ausdruck « Unsündlichkeit » (impeccabilitas) angewendet, *wenn die Sünde nicht bloß tatsächlich nicht vorhanden ist, sondern auch die Möglichkeit derselben ausgeschlossen ist*. Nach den Graden der Entfernung einer solchen Möglichkeit bestimmen wir die typischen Formen der Unsündlichkeit. Im weiteren Sinne sprechen wir von Unsündlichkeit, wenn die Notwendigkeit des Sündigens irgendwie (sei es aus inneren, sei es aus äußeren Prinzipien) aufgehoben oder ferngehalten wird. Auf diese Weise kann die Unsündlichkeit als impossibilitas peccandi, deficienti in esse morali beschrieben werden. Reicht zur Sündefähigkeit im allgemeinen die Zusammensetzung aus Potenz und Akt hin, so wird auch die Sündefreiheit ihren tiefsten Grund in einer positiven, entitativem Bestimmung besitzen, nämlich in der Reinheit und im Reichtum des Seins. Die Reinheit bezieht sich auf die Entfernung oder auf die Verminderung der Potenzialität, der Reichtum aber auf das Maß des substanziellen und akzidentellen Bestandes. Je geringer die Potenzialität ist und je größer die Energiequellen des Subjektes sind, umsomehr erscheint seine Festigung auf dem Gebiete der gesamten Dynamie, insbesondere auf dem der moralischen Gestaltung². Bei der Bestimmung der ein-

¹ Noch allgemeiner könnte man darunter jede — sei es bloß intellektuelle, sei es moralische — Fehlerlosigkeit verstehen.

² Aus diesem Grunde müssen wir bei der Unsündlichkeit zwei Teilsichten unterscheiden. Negativ bezeichnet sie dasjenige, was wir oben beschrieben haben.

zelen Typen der Unsündlichkeit müssen wir daher auf die erwähnten Prinzipien Rücksicht nehmen.

Da ferner nach dem allgemeinen Prinzip « actus et potentia dividunt ens et omne genus entis » das Seiende selbst darnach bestimmt wird und von anderen Seinsweisen getrennt wird, ob die Potenz zu seinen inneren Bestandteilen gehört, so müssen wir auch die Sündfreiheit nach der allgemeinen Einteilung des Seienden bemessen und bestimmen. Es gibt ein Ansichseiendes (esse per se subsistens), in dem die Potenz weder als realer Bestandteil, noch als logische Möglichkeit¹ vorhanden sein kann; und es gibt ein Seiendes, das durch Teilhabe ein solches ist (esse per participationem), weil es ein potenzielles Element zu seinen inneren Prinzipien zählt und infolgedessen auch logisch eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz zuläßt, ja direkt erfordert. Das erste ist das wesentlich Seiende (esse per essentiam), das zweite ist das Seiende, dem das Sein nur akzidentell zukommt und zum ersten in notwendiger Kausalverbindung steht. Aus diesem Grunde ist für letzteres die Aussage des Seins ein bezogener, analoger Begriff (analogia habitudinis) und sofern ihm dasselbe als innere Bestimmung zukommt, nur in ganz geringen Proportionen in demselben vorhanden. Nach diesen Feststellungen dürfte es klar sein, daß auch die Sündfreiheit und Unsündlichkeit nach dem Verhältnis des Seienden zur Potenzialität in eine wesentliche (impeccabilitas per essentiam) und in eine teilhabende (impeccabilitas per participationem) unterschieden werden muß. Die erste Form kennzeichnet sich als Eigenbesitz, die zweite als geliehenes Vermögen.

Als wesentliche Bestimmung ist die Unsündlichkeit in Gott allein zu finden. Wenn wir dieselbe näher beschreiben wollen, so können wir sie als necessitas non peccandi, oder impossibilitas metaphysica peccandi ansprechen. Hierdurch wird gesagt, daß Gott sowohl in seiner persönlichen Würde (ex parte principii quod), als auch seiner unendlichen Seinsfülle nach (ex parte principii quo, seu naturae)

Positiv aber ist mit ihr die Festigung im Guten, in moralisch reinen und tadellosen Handlungen verbunden. Dies nennen wir firmitas, oder (wenn es durch Teilnahme besessen wird), confirmatio in bono. Sündefähigkeit und Unsündlichkeit beziehen sich auf die Dynamie und bezeichnen die zweckwidrige oder zweckmäßige Einstellung derselben. Aus diesem Grunde müssen wir die Schwäche und die Festigkeit in bezug auf das Gute unbedingt als Teilsichten dieser Begriffe betrachten.

¹ Deshalb ist bei Gott die sog. distinctio rationis ratiocinatae maior ausgeschlossen.

sündenunfähig ist¹. Die Personwürde bezeichnet die Erhabenheit, das Erstsein Gottes, also den souveränen, nicht abgeleiteten Besitz des Seins. Bezeichnet die Person den Besitzer des Seinsbestandes, so kann der Erstbesitzer statisch und dynamisch nur auf einer Höhe der Würde erscheinen, mit welcher ein Seinsmangel unvereinbar ist. Wäre dies nicht der Fall, so wäre er eben nicht ein esse per se subsistens, nicht Erstbesitzer. Dasselbe ist auch von seiten der Natur zu sagen, welche die Seinsfülle selbst bezeichnet und infolgedessen nicht bloß als Sein, sondern auch als Norm vollkommen und nicht abgeleitet ist. Infolge der vollen Identität der Natur, der Norm und des Willens ist demnach jedes Fehl, jeder Makel ausgeschlossen, so daß die Unsündlichkeit Gottes eine mit seiner Natur notwendig verbundene Eigenschaft ist².

Die gleiche Unsündlichkeit erscheint als eine ausschließlich persönliche Eigenschaft und Mitgift bei *Christus*. Die Person ist nicht bloß Besitzer des statischen Seinsbestandes (*principium quod essendi*), sondern auch verantwortliches Tätigkeitsprinzip (*principium quod agendi*). Dies bewahrheitet sich nicht bloß in einem juridischen oder moralischen Sinne, sondern auf Grund einer physischen Hervorbringung der Tätigkeit. Personsein bedeutet Selbstherrlichkeit, den Gebrauch des gesamten Seinsbestandes in Selbstbestimmung. Alles, was der Person substanziell oder akzidentell angegliedert ist, gehört ihr derart, daß es sich ohne sie nicht zu bewegen oder zu betätigen vermag. Das Personsein ist der Erstbeweger (*per modum utentis*); in seiner Macht steht der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Kräfte³ und deren zweckentsprechende Einstellung. Energie (*principium quo*) oder Qualität erhalten diese Kräfte durch den Einfluß der Person nicht. In dieser Beziehung sind sie auf ihren eigenen Seinsgehalt angewiesen. Nur der usus, Gebrauch, und dessen Zweckbestimmung hängen von der Person ab. Infolgedessen trägt die Person die volle Verantwortung für ihre Dynamik. Die Wohlordnung derselben gereicht ihr zu Ehren, wie auch jede Unordnung zu Schimpf und Schande, weil der usus und dessen Zielordnung auf sie als auf eine physische Ursache zurückzuführen sind.

¹ Hiermit ist die wesentliche Heiligkeit Gottes, sowohl die objektive, als auch die formale, nicht bloß als Teilsicht, sondern als Quelle seiner Unsündlichkeit festgestellt.

² I 63, 1. Vgl. Der thomistische Gottesbegriff S. 81.

³ Die Ausdehnung dieser Macht richtet sich nach der Vollkommenheit des Personseins.

Diese innige Verbindung der Person mit ihrem Seinsbestande muß vor Augen gehalten werden, wenn wir die Person Christi und die Folgen der hypostatischen Union betrachten. Die Person des Wortes erleidet durch die Annahme der menschlichen Natur keine Veränderung oder gar Verminderung. Sie besitzt die gleiche Würde, die ihr in der Dreieinigkeit zukommt und vervollkommnet die menschliche Natur Christi in der Richtung des substanziellen Seins derart, daß ihre Vereinigung und Einheit die größte ist und ihre Innigkeit mit jener gleichwertig ist, die zwischen der Natur und ihrem naturgemäßen Personprinzip zu bestehen pflegt¹. *Hieraus ergibt sich, daß das Wort der physische Erstbeweger der gesamten menschlichen Tätigkeit Christi ist und infolgedessen ihm jene persönliche Makel- und Fehlerlosigkeit zukommt, die ihm kraft seiner Gottheit zusteht.* Wie also dem Worte für sich selbst die wahrhafte persönliche Unsündlichkeit zukommt, so muß dieselbe ihm auch in seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur zugeeignet werden². Dies bewahrheitet sich in der Tat, sofern die Unsündlichkeit bloß kraft der Personwürde des Wortes jenem compositum, das in Christus vor uns steht, real und wesenhaft, also nicht bloß nach dem Austausch der Eigenschaften, zukommt. Hierauf nehmen wir Rücksicht in der Tabelle, wo wir der in der menschlichen Natur subsistierenden Person in sensu composito eine impossibilitas metaphysica peccandi zuschreiben. Weil indes die menschliche Natur in Christus kein selbständiges Sein besitzt, sondern nur im Worte Gottes besteht, von ihm den letzten, charakteristischsten, substanziellen Seinszug erhält, muß das so entstandene Sein in seiner Gesamtheit (in sensu composito) die gleiche Unsündlichkeit besitzen, welche die Person mit sich bringt. Ohne jede Kräftigung der menschlichen Natur, ohne die Ergänzung durch die Gnade, kraft der gratia unionis allein, muß Christus unsündlich sein.

Betrachten wir hingegen das compositum Christi in sensu diviso, also von seiten der menschlichen Natur, in den Beziehungen derselben zum Worte, so ändert sich die Lage etwas. Die Menschheit als Natur und Wesenheit erfährt durch die hypostatische Vereinigung keinerlei Veränderung. Bloß der persönliche Bestand wird durch dieselbe sichergestellt. In sensu diviso betrachten wir die Menschheit

¹ III 2, 9.

² Aus diesem Grunde sprechen wir in dieser Beziehung von einer (persönlichen) firmitas Christi in bono, und der Begriff der confirmatio kann auf ihn nicht angewendet werden.

als einen Wesensbestand, der auf sein Prinzip bezogen wird, das ihn substantiell vollendet. Die Grundlage dieser Beziehung ist die substantielle Vollendung, Subjekt der genannten Vollendung ist die Menschheit, Terminus aber das Wort. Kraft der besagten Vollendung entsteht in der menschlichen Natur eine transzendente Beziehung zum Worte. Demnach kann sie ohne das Wort nicht als ein substantieller Bestand gefaßt und gestaltet werden. Aus diesem Grunde muß sie unsündlich und fehlerlos sein, da ihr die Handlungsfähigkeit nur mit unzertrennlicher Beziehung auf das Wort zukommt. Für die menschliche Natur ist also diese Unsündlichkeit nicht wesenhaft, sondern kommt ihr zwar physisch¹, aber ebenso nur durch Teilhabe zu, wie das Personsein ihr auf diese Weise zuzuschreiben ist. Deshalb nennen wir diese Unsündlichkeit (in sensu diviso) *impeccabilitas participata* und ihre Folge *impossibilitas peccandi metaphysica participata*². Sofern aber die Menschheit nicht nach dieser wesentlichen Beziehung zum Worte, sondern als der Besitz desselben gefaßt wird, entsteht eine *relatio praedicamentalis*³, und das Wort wird bloß in seiner Eigenschaft als *principium utens* betrachtet und zum Terminus der Beziehung gemacht. *Eine an sich dem Fehlen zugängliche Natur (principium quo) steht unter dem kraftvollen Einflusse eines unsündlichen Prinzips*. Sie muß daher an dessen Fehlerlosigkeit teilnehmen, dieselbe kann ihr aber als Subjekt der Beziehung (in sensu diviso) nur mit physischer Notwendigkeit zukommen: *impossibilitas physica non peccandi*⁴.

Die Unsündlichkeit durch Teilhabe (*impeccabilitas peccandi participata*) kann der rein geschaffenen Person in verschiedenen Formen eigen sein. Die Seinsgrundlage derselben ist immer in inneren oder äußeren Prinzipien zu suchen, die von Gott in der Absicht verliehen werden, um das Geschöpf an sich heranzuziehen und irgendeiner Art der Heiligkeit teilhaftig zu machen. Das Personsein für sich ist schon eine Teilhabe an Gottes Hoheit und Majestät, eine Erhabenheit über die reinen Naturbestände. Die Person wird kraft ihrer Würde direkt auf Gott bezogen. Durch diese Beziehung wird die Gleichheit aller

¹ Sie wird durch die *relatio transcendentalis realis* bewerkstelligt und tritt als physische Seinsgegebenheit auf.

² Auch in dieser Beziehung dürfen wir nur von einer *firmitas Christi in bono* reden. Die *confirmatio* hat hier noch keinen Platz.

³ Vgl. Der thomistische Gottesbegriff S. 120 ff.

⁴ Die Festigung der menschlichen Natur Christi nimmt den Charakter der *confirmatio in bono an*.

geschaffenen Personen sichergestellt und entitativ dargestellt. Die verschiedenen Grade der Personwürde stammen daraus, daß die Personen untereinander geordnet und so im gesamten Weltplane Gottes verschiedene Bedeutung erhalten. Auf diese Weise wird die Personwürde Gottes in der Form von größerer oder geringerer Erhabenheit über sie ausgegossen. Jene, welche nach der Wahl und nach dem Ratschlusse Gottes Prinzip für andere Personen werden, nehmen an Gottes Majestät und Herrlichkeit reicheren Anteil und sind je nach ihrer Stellung im Universum im Erstsein Gott ähnlicher und in ihrem Personsein kräftiger. Eine solche Personwürde ist nicht bloß eine Gabe, ein Geschenk Gottes, sondern steht auch unter seinem besonderen Schutz: sie ist heilig als ein heiliger Gegenstand (*sanctitate obiectiva*) und ist, rein dem Personalcharakter nach, fehlerlos, in ihrer Tätigkeit aber, als *principium quod*, als Auktorität, Mängeln nicht unterworfen. Kurz: *eine durch Gott geheiligte Person ist der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte entzogen, in ihrem Sein und in ihrer Tätigkeit dem Makel nicht zugänglich*. Solange sie also bloß im Auftrage Gottes handelt und als solche betrachtet wird, muß sie unbedingt gut und heilig sein, Gott und ihm allein dienen¹.

Die höchste geschöpfliche Personwürde ist der *Mutter Gottes* verliehen worden. Eine größere Erhabenheit, als jene einer Mutter des fleischgewordenen Gottes ist nicht denkbar, da es eine nähere Verbindung mit Gott, als jene, welche die Beziehungen der Mutter und des Sohnes darstellen, nicht geben kann. Die physische Persönlichkeit der Mutter bleibt unverändert; sie erhält indessen eine derartige moralische Modifikation, daß sie einfachhin über alles Geschöpfliche erhoben und von Gott derart in Besitz genommen wird, daß eine persönliche gottfeindliche Einstellung einfach undenkbar ist. *Die Unmöglichkeit, persönlich einem andern Wesen außer Gott anzugehören und seiner Macht entzogen werden zu können, nennen wir eine indefectibilitas personalis oder eine physisch gegebene Unsündlichkeit*. Physisch nennen wir diese persönliche Festigung in bezug auf die Gottzugehörigkeit, weil die Person real von Gott in Besitz genommen wird und durch die Mutterschaftsbeziehung derart unveränderlich gestaltet ist, daß eine andere Zugehörigkeit völlig ausgeschlossen erscheint. Moralisch kann sie insofern genannt werden, als sie nicht durch die reale

¹ Hiermit ist die formale Heiligkeit ihrer Werke durchaus nicht sichergestellt. Nur die Gottesbeziehung und die Erreichung des Zweckes, um dessentwillen die Personwürde verliehen wurde, kann nicht vereitelt werden.

Veränderung der physischen Persönlichkeit hervorgebracht wird, sondern durch Hinzufügung einer ganz eigen- und einzigartigen Beziehung zur Gottheit. Dies nennen wir die Personweihe (*consecratio personalis* (Mariens) ¹.

Die Personwürde Mariens ist demnach statisch die größtmögliche Seinsfülle in der Richtung der geschöpflichen Subsistenz. Daher ist mit ihr die Fehlerlosigkeit (*indefectibilitas*) und Unveränderlichkeit verbunden. An dieser Relation ist nicht zu ändern, weder durch Hinzufügung einer neuen Würde, noch durch Verminderung oder irgendeine Abänderung. Maria ist unzertrennlich mit Gott und mit der erlösten Menschheit verbunden: beides durch den Erlöser. Die dynamische Bedeutung der Muttergottes-Würde besteht darin, daß Maria von seiten Gottes zu empfangen, ihrer Würde entsprechend behandelt zu werden berechtigt ist, der Menschheit gegenüber aber mit ihrer Stellung das Geben und Verleihen in der Kraft Christi verbunden ist. Diese passive und aktive Rolle spielt sie im Weltensplan Gottes mit einer fehlerlosen und durch andere Beziehungen in keiner Weise gestörten Sicherheit. Hierin sehen wir jene persönliche Unsündlichkeit, die mit der Würde Mariens notwendig verbunden ist und sie als *tota pulchra, sine macula* zeigt, in ihrem persönlichen Können auf dem Gebiete der Erlösung aber als *omnipotentia supplex*, als die höchste geschaffene Festigkeit (*firmitas*), als Kennzeichen der objektiven Heiligkeit darstellt.

Die weiteren Arten der Personwürde haben wir anderswo beschrieben ².

Aus rein inneren Prinzipien geht die persönliche Fehlerlosigkeit im Sein und in der Tätigkeit bei der Heiligung und Festigung durch den sakramentalen Charakter hervor. Es besteht eine logische Unmöglichkeit, zu fehlen und von den Absichten Gottes abzufallen, wenn die Person kraft ihres Charakters und somit in Unterordnung unter die Ursächlichkeit Gottes (als *causa principalis*) handelt ³. In ähnlicher

¹ Näheres s. Divus Thomas, Jahrg. 1941, S. 54 ff.

² Ebd. S. 56 ff.

³ Hier müssen wir, ähnlich wie bei der Würde Mariens, die persönliche, statische Seinsfestigkeit von der dynamischen unterscheiden. Die erste bezeichnet die Vervollkommnung des Personseins durch eine Realität, die eine neue Beziehung zu Gott begründet. Dies ist die Seins-Fehlerlosigkeit und die Unveränderlichkeit Gott und den von ihm anvertrauten Gütern gegenüber. Die dynamische Seite ist eine doppelte, je nachdem der Charakter eine *potentia agendi* oder *recipiendi* ist. Mit der ersten ist die Fehlerlosigkeit so verbunden, wie wir im Text betont

Weise ist ein Abfall von der Zweckbestimmung Gottes unmöglich, wenn die Ehe als eine Heranziehung, eine natürliche Weihe zweier Personen zur Mitarbeit an Gottes Absichten betrachtet wird. Der Zweck der Ehe ist nach Gottes Absicht universal, auf das Wohl der gesamten Menschheit als solcher hingeeordnet. Mögen persönliche Überlegungen dieselbe außeracht lassen, oder dieselbe durch partikuläre Zweckbestimmungen verunstalten (z. B. sie bloß in den Dienst des Rassenwohles stellen), so kann doch Gottes Zielsetzung in keiner Weise vereitelt werden: durch die Ehe werden die Menschen in den Dienst der Menschheit gestellt und führen unfehlbar, wenn auch unbewußt, die Pläne Gottes aus. Ob und inwiefern dies bei den übrigen Standesverbindungen (z. B. kraft der feierlichen Profeß) der Fall ist, kann nur mit geringer Sicherheit festgestellt werden. Sind sie Erweiterungen des sakramentalen Charakters, so müssen sie nach den gleichen Grundsätzen beurteilt werden, wie dieser selbst. Trifft dies aber nicht zu, so kann ihnen im Rahmen der persönlichen indefectibilitas und impeccabilitas kein Platz eingeräumt werden.

Die objektive Heiligkeit tritt auch als Auktorität auf, woraus neue Arten der persönlichen Fehlerlosigkeit und Unstündlichkeit entstehen. Das Prinzip derselben ist nicht in einer inneren Seinsweise zu suchen, sondern beruht lediglich auf dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes. Diese kommt den von Gott beauftragten Lehrern der Menschheit, den Organen der Offenbarung zu. Als solche sind uns die Patriarchen, Propheten und Apostel bekannt. Sie waren die unfehlbaren und daher von jedem Fehl freien Verkünder der Offenbarung Gottes; dies alles aber nur im Rahmen ihres Auftrages und bloß in der Verkündigung des Wortes Gottes. Die gleiche Fehlerlosigkeit und Unfehlbarkeit kommt der lehrenden Kirche zu, sowohl in ihrem Haupte als auch in der Gesamtheit des Lehrkörpers. *In bezug auf*

haben. Mit der zweiten aber ist die Unveränderlichkeit der Hinordnung zum von Gott — secundum ritum christianæ vitæ — empfangen zu können. Alle diese Beziehungen sind unveränderlich und wirken sich konkret als Rechte und Pflichten aus, bei deren Betätigung ein Mangel physisch (weil in einer physischen, unverlierbaren Realität begründet) unmöglich ist.

Die Schwierigkeiten, die aus der objektiven Heiligkeit stammende Unstündlichkeit sich vorzustellen, haben ihren Ursprung darin, daß man das Personsein und den persönlichen Einfluß leicht nach Art des principium quo bestimmen will. Der Unterschied ist indes sehr groß. Die Person kommt nur als principium quod essendi et operandi, als Seinsbesitzer und Erstbeweger in Betracht, während die Natur und ihre nächsten Prinzipien in der Eigenschaft von artbestimmenden und die Tätigkeit nach ihrem Sosein hervorbringenden Faktoren auftreten.

die Wahrung des Offenbarungsschatzes bezeichnet die *indefectibilitas in docendo* die Unmöglichkeit eines Abfalles von den Absichten Gottes, sofern sie auf die Belehrung der Menschheit durch geschaffene Organe gerichtet ist. Sie ist eine Voraussetzung der Unfehlbarkeit. Diesen Grad der persönlichen Unsündlichkeit können wir *impossibilitas deficiendi physica ab extrinseco*, d. h. infolge eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes (*assistentia Spiritus Sancti*) nennen. Die Organe der Offenbarung und ihrer Bewahrung stehen derart unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, daß sie nur das verkünden und den Menschen vorlegen können, was Gott beabsichtigt, und sie müssen dies unter dem gleichen Einfluß auch wollen, sodaß sie in beiden Beziehungen vor den Hörern des Wortes gerechtfertigt dastehen. Der Nachweis der *veritas*, der verkündeten unbedingten Wahrheit, und der *veracitas*, d. h. des festen Willens, die Wahrheit und nur die Wahrheit mitzuteilen, gehören in gleicher Weise zur Begründung der Glaubwürdigkeit der Verkündiger des Wortes Gottes.

Die weiteren Formen der Unsündlichkeit sind Begleiterscheinungen der formalen Heiligkeit und sind demnach aus ihren inneren Prinzipien abzuleiten. Das innere Prinzip der formalen Heiligkeit ist aber die heiligmachende Gnade. Sie ist spezifisch nur *eine* Gegebenheit, da sie in ihrer Art nur durch eine einzige Zielsetzung, durch die Hinordnung zur inneren übernatürlichen Vereinigung mit Gott bestimmt ist¹. Sie ist aber weder dem metaphysischen noch dem physischen Grade nach auf bloß eine einzige Teilhabe beschränkt². Ist das einzige Prinzip der Unsündlichkeit die Gnade, so müssen wir die Grade derselben nach der Teilhabe an ihr, nach der Seinsfülle der Gnade bestimmen. Bezeichnet die Unsündlichkeit auf dem Gebiete der per-

¹ Dies schließt indessen nicht aus, daß die Gnade Christi von jener der Erlösten spezifisch verschieden sei. Nicht nach der wesentlichen Zielordnung, da in dieser Hinsicht beide durch das gleiche Prinzip in ihrer Art bestimmt werden, sondern so wie das *principium universale* von dem *particulare* spezifisch verschieden zu sein pflegt. Christus ist aber ein *principium universale gratificationis in natura humana* (III 7, 11), von dem jede partikuläre Begnadigung abgeleitet werden muß.

² Dem metaphysischen Grade nach unterscheidet sich die Seinsfülle der Gnade Christi, wie auch höchstwahrscheinlich jene Mariens. Die physischen Grade sind je nach der Festigkeit der Gnade (*secundum participationem subiecti, vel sec. radicationem in subiecto*) zu unterscheiden. Hierzu kommt noch die Differenzierung nach dem *status subiecti*. Aus diesem Grunde ist der physische Grad der Gnade ein anderer in *statu gloriae, in statu naturae integrae* und in *statu naturae lapsae*.

sönlichen Heiligkeit bloß eine Festigkeit im Sein und in der Erstbewegung, so muß sie hier als Lebensreinheit, als Tadellosigkeit der Tätigkeit bestimmt werden. Alle diese Merkmale sind für unsere Vorstellungskraft mit dem Begriffe der moralischen Güte verbunden. Daher nennen wir diese Art der Unsündlichkeit *impeccabilitas formalis* oder *moralis* (gegenüber der *personalis* und *intellectualis*) und bestimmen ihre Grade einerseits nach der Reinheit der Tätigkeit, andererseits aber nach den metaphysischen und physischen Graden der Gnade.

Daß aber das Prinzip der Gnade nicht in einem Geschöpfe zu suchen ist, wird von Thomas nicht nur betont, sondern auch dadurch ins Licht gerückt, daß er in seiner Moral den Einfluß der Gnade zu den äußeren Prinzipien der menschlichen Tätigkeit rechnet¹. Die Gnade selbst aber kann dem vernunftbegabten Geschöpfe in zweifacher Form mitgeteilt werden: als inneres Prinzip und als äußere Hilfe. Nach diesen Gesichtspunkten wollen wir in unserer Untersuchung vorgehen.

Geht die Unsündlichkeit aus der Gnade, als aus einem inneren Prinzip hervor, so müssen wir darauf Rücksicht nehmen, *inwiefern die potentia obedientialis des Geschöpfes durch die Gnade verwirklicht wird*. In ihrem ganzen Umfange geschah dies bei Christus. In der Richtung der persönlichen Vervollkommnung ist dies ohne weiteres klar. Eine größere Erhöhung ist nicht möglich. Darum ist auch keine weitere *potentia obedientialis* in dieser Hinsicht zu suchen. Die natürliche Folge ist, daß auch die *potentia obedientialis* der Natur völlig verwirklicht werde, sofern dies im Dienste der Erlösung möglich und notwendig ist. Daher nennt die Heilige Schrift das fleischgewordene Wort *plenum gratiae et veritatis* und demgemäß spricht die Theologie von einer Seinsfülle der Gnade in Christo, die unendlich und einer weiteren Vermehrung nicht mehr fähig ist². Dies hat nur dann einen Sinn, wenn die ganze *potentia obedientialis Christi* wirklich wurde. Hieraus folgt, daß die Gnade Christi eine Unsündlichkeit ihm sichergestellt hat, mit der sich ab *intrinsico* eine Fehlerlosigkeit nicht verträgt; *impeccabilitas seu impossibilitas peccandi physica proveniens ex gradu metaphysico gratiae*³.

¹ Vgl. die einführenden Bemerkungen zu I-II 90.

² III 7, 11-12.

³ Man könnte allerdings nach einer weiteren Analyse die Unterscheidung folgendermaßen machen: in *sensu composito* (vorausgesetzt, daß die Aufgabe und der artbestimmende Wesenszug der Gnade der Ausschluß der Sünde ist) *impossibilitas metaphysica*; in *sensu diviso* (die absolut mögliche Trennung dieser Gnade von ihrem Subjekte vorausgesetzt) *impossibilitas physica*.

Ähnlich müssen wir die in Gott Seligen beurteilen. Allerdings ist bei ihnen die *potentia obedientialis* nicht ihrem ganzen Umfange nach verwirklicht worden, wohl aber in jenem Grade, der dem Ratschlusse Gottes entspricht. Eine Vermehrung oder Änderung ist nicht mehr möglich: nicht von seiten der Gnade, sondern infolge der Lage, des Standes, in dem sich der Selige unveränderlich verhält. Daher reden wir in diesem Falle von einer *impossibilitas peccandi physica proveniens ex statu gratiae immutabili*. Diese zwei Formen der Unsündlichkeit sind uns bekannt: deren Quelle bildet die *gratia consummata*.

Bei den Erdenpilgern ist weder die potentia obedientialis ganz verwirklicht, noch befindet sich die Gnade in einem unveränderlichen Zustand. Hier kommen daher die physischen Grade der Gnade in betracht, oder die Lage, der Zustand des Subjektes, in dem sie verwirklicht wird. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir die Grade der Gnade und die damit verbundene Unsündlichkeit nach der persönlichen Würde bemessen. Die Grenzen derselben sind kaum bestimmbar. Daher nehmen wir nur zwei Formen der Personwürde als Grundlage dieser Bestimmung an und sehen ab von den im Rahmen der zweiten gegebenen Möglichkeiten. Die erste Personwürde ist jene Mariens, die ganz sicher jede tatsächliche oder mögliche Erhabenheit weit übersteigt. Die zweite aber ist die der gewöhnlichen Gotteskindschaft (*filiatio adoptiva*), in deren Rahmen unendlich viele Gradunterschiede bestehen können.

Die Gnade Mariens war keine entitativ vollendete, doch muß sie der Zielsetzung nach (intentionaliter) als solche bezeichnet werden: sie strebte, kraft ihrer Personwürde, der einem gewöhnlichen Geschöpfe höchst möglichen Vollendung zu¹. Die mit ihr verbundene Festigung im Guten und Unsündlichkeit nennen wir *impossibilitas peccandi physica participata*. Nur durch Teilhabe kann diese physische Notwendigkeit von ihr behauptet werden, da die Vollendung ihr abgeht und nur intentional vorhanden ist.

Die Grade der Adoptivkindschaft hängt in ihrer Festigkeit von dem Zustande der Natur ab, welcher sie mitgeteilt wird. Die Urrechttheit der menschlichen Natur (*status naturae integrae*) verlieh der Gnade der Urgerechtigkeit (*iustitia originalis*) ein derartig geeig-

¹ Sie war daher nicht nach dem Wirklichen (wie bei Christus), wohl aber dem potenziellen metaphysischen Grade nach die höchste, und so in diesem Sinne von der Gnade der übrigen Erlösten spezifisch verschieden.

netes Subjekt, daß das Nichtsündigen zu einer wohlbegründeten Möglichkeit wurde, sodaß die Gnade die Verbindung mit Gott nicht bloß ontologisch, sondern auch psychologisch ohne Hindernisse und Hemmungen von seiten der Menschlichkeiten bewerkstelligen konnte. Mit diesem Zustande war also die *possibilitas non peccandi ab intrinseco, ex parte status naturae integrae* verbunden¹.

Anders gestaltet sich die Lage, wenn das Subjekt der Gnade die verdorbene Natur ist. Dieser Naturstand ist der *potentia obedientialis* nach der Gnade gegenüber nicht feindlich gestaltet, wohl aber ist die « Umgebung » eine solche, daß die « Menschlichkeiten », die allgemeine und die persönliche Schwäche dem Bestande und der ungestörten Wirksamkeit der Gnade durchaus nicht günstig sind. Die Gnade selbst muß in diesem Falle nicht bloß eine Erhöhung der Natur verursachen, sondern sie muß dieselbe auch heilen. Diese Heilung bleibt aus den angegebenen Gründen immer eine unvollkommene und unvollendete, sodaß der Verlust der Gnade, die Behinderung ihres Einflusses stets als eine drohende Gefahr anzusehen ist². Darum ist mit der Gnade der verdorbenen Natur auch die Unsündlichkeit nur in mehr oder weniger starken Spuren vorhanden. *Es ist nicht unmöglich, daß sich der begnadete Mensch vor der Sünde bewahre: non-impossibilitas non peccandi.*

Dies können wir in zweifacher Hinsicht bestimmen. Richten wir unser Augenmerk auf die Gnade, auf ihre Kraft und spezifische Bestimmung (in *sensu composito*), so ist die Möglichkeit des Nichtsündigens vorhanden: *possibilitas non peccandi ex parte solius gratiae*. Die Gnade als solche kann nicht Prinzip der fehlerhaften Handlung sein. Solange sie also zu den Tätigkeitsprinzipien gehört, ist die Sünde ausgeschlossen. Von diesem Standpunkte aus wäre daher die Sünde physisch unmöglich. Da aber in der Gesamtheit der Tätigkeitsprinzipien nicht bloß schwache, unvollständig geheilte, sondern von seiten der « Umgebung » auch feindliche Elemente vorhanden sind, wird diese Unmöglichkeit stark abgeschwächt und läßt sich als *possibilitas* oder noch mehr als *non-impossibilitas non peccandi* charakterisieren³.

¹ I-II 109, 2-4.

² Aus diesem Grunde spricht Paulus von *vasa fictilia*, in welchen die Gnade aufbewahrt wird.

³ Möglich und nicht-unmöglich (*non-impossibile*) sind durchaus nicht gleichwertige Begriffe. Die Möglichkeit wird den inneren Prinzipien, den eigenen Kraftquellen entnommen, während die Nicht-Unmöglichkeit bloß nach der Umgebung bemessen wird: von seiten der äußeren Seinsgehalte und Energie-

Noch mehr wird die Möglichkeit des Nichtsündigens abgeschwächt, wenn die Leistungsfähigkeit der gefallenen Natur in betracht gezogen wird. Dieses ist der *sensus divisus*. Wir wollen in dem Falle die Natur nicht für sich, getrennt von der Gnade betrachten, sondern sofern sie von ihr geformt wird und unter ihrem gestaltenden Einflusse steht. Hierbei ist aber nicht maßgebend, was sie von der Gnade erhält, sondern die eigene Wirkweise, die sie auch unter dieser höhern Gestaltung zu eigen behält. Als eine krankhafte Natur nimmt sie die Heilkraft der Gnade nicht so auf, daß alle Schwächeerscheinungen verschwinden würden. Die Möglichkeit der Sünde bleibt von seiten der Natur bestehen und wird durch die Gnade nicht vollständig behoben. Nachdem überdies der Einfluß der Gnade durch die Umgebung, infolge der Menschlichkeiten stark gehemmt wird, kann man nur in einem beschränkten Maße von Unsündlichkeit sprechen. Es ist einerseits die *possibilitas peccandi ex parte naturae lapsae*, andererseits aber die *non-impossibilitas non peccandi* infolge des Einflusses der Gnade vorhanden. In diesen Sätzen ist die Heilkraft der Gnade hinreichend ausgesprochen, aber auch nach der Überlegung der verschiedenen Gesichtspunkte die Notwendigkeit der aktuellen, wirkenden Gnade zur Erhaltung der habituellen vollauf begründet und dargelegt. Um aber die Unsündlichkeit, die mit der aktuellen Gnade zusammenhängt, zu kennzeichnen, müssen wir die gleichen Unterscheidungen benützen, die wir bisher angewendet haben.

quellen steht nichts im Wege, daß die Leistungsfähigkeit oder -unfähigkeit eines Bestandes so oder so beurteilt werde. Der Möglichkeit steht demnach die Unmöglichkeit gegenüber. Beide werden nach den inneren Prinzipien einer Sache, von der sie ausgesagt werden, beurteilt. Der negativen (also positiv und direkt nicht nachweisbaren — « es ist nicht ausgeschlossen ») Möglichkeit entspricht hingegen die Nicht-Unmöglichkeit, die positiv und direkt ebenfalls nicht nachweisbar ist. Wenn wir also von dem vernunftbegabten Geschöpfe sagen, daß seine Sündelosigkeit unmöglich ist, so betrachten wir es nach seiner Beziehung oder Beziehbarkeit zur Gnade. Je nach der Verwirklichung der Gnade geht diese Nicht-Unmöglichkeit in eine mehr oder weniger begründete Möglichkeit über. Dasselbe gilt von anderen Zuständen. Die Verdammten können physisch und psychisch nur notwendig sündigen, aber die metaphysische Nicht-Unmöglichkeit der Aufhebung dieses Zustandes bleibt bestehen. Auch in umgekehrter Richtung kann ein ähnliches Verhältnis festgestellt werden. Bei jedem reinen Geschöpfe, mag auch seine Gnade noch so vollendet sein, ist mit der physischen und psychischen Notwendigkeit der Unsündlichkeit die gegenteilige metaphysische Nicht-Unmöglichkeit verbunden. Die verschiedenen Redeweisen der Theologen, die im Laufe der Zeit auftraten, werden im Lichte der angeführten Unterscheidung leichter verständlich.

In sensu composito also, sofern die Zweckbestimmung solcher Bewegekräfte, ihre arteigene Energie betrachtet wird, bringen sie die aktuelle Sündelosigkeit mit sich. In der Handlung, zu deren Verwirklichung sie beitragen, kann kein Fehler oder Mangel vorkommen, solange und soweit sie auf den Einfluß der Gnade zurückgeführt werden müssen. In dieser Hinsicht können sie sogar eine derartige Vollkommenheit aufweisen, die sich in der unfehlbaren Verwirklichung der freien, moralisch guten Handlung zeigt. Dies ist der Fall bei der gratia efficax und insbesondere bei jener Art der Gnade, die man gratia operans nennt. In sensu diviso hingegen, in Anbetracht der mitwirkenden oder hemmenden menschlichen Kräfte und Prinzipien ist mit der aktuellen Gnade die Nicht-Unmöglichkeit, ja sogar die Möglichkeit der Sünde vereinbar; ihr Einfluß kann durch die « Umgebung » vereitelt werden.

Die letzte Art der Fehlerlosigkeit und Unsündlichkeit ist aus dem Einfluß und der Mitwirkung äußerer Prinzipien abzuleiten, welche die geschaffene Natur festigen und reinigen. Rein äußerlich ist der Einfluß derselben, wenn sie bloß auf die Umgebung der Tätigkeitsprinzipien einwirken und so von seiten derselben die Festigung und die Reinheit erzielen und erreichen. So ist die Zugehörigkeit zur Kirche, die Anteilnahme am Erlösungswerke Christi die Grundlage einer solchen bloß äußeren Heiligung und Heiligkeit und führt eine persönliche Unverletzlichkeit, wie auch eine rein potenzielle Unsündlichkeit herbei. Die durch Christus erlöste Menschheit, als Ganzes und in ihren einzelnen Gliedern, kann nur durch einen Raub von Christus getrennt werden. Dies ist die persönliche Unverletztheit der Erlösten. Die Gesamtheit und die einzelnen Glieder sind ferner zu Christus, zur Teilnahme an den Segnungen seines Erlösungswerkes hingeordnet, und so sind sie, wenn nicht im aktuellen, doch wenigstens im potenziellen Besitze der Erlösungsgnade und der mit derselben verbundenen Unsündlichkeit. Dies alles kann unter dem Begriffe der *impeccabilitas potentialis extrinseca* zusammengefaßt werden. Noch schwächer ist jener Grad der Unsündlichkeit, die bloß dem Beistande des guten Beispiels u. dgl. entnommen wird. Wirkt die eben besprochene Art des äußeren Einflusses doch als Bedingung zur Heiligung mit, so kann diese letzte Weise bloß einen gelegentlichen Einfluß (*per modum occasionis*) ausüben. Einem, für den gebetet wird, der das gute Beispiel sieht, ist die moralische Möglichkeit geboten, sich aufzurichten und ein tadelloses Leben zu führen.

Der Einfluß kann zwar äußerlich sein, aber doch die inneren Prinzipien so lenken und beherrschen, daß sie in ihrer Tätigkeit die von Gott beabsichtigte Wirkung unfehlbar hervorbringen. Als Beispiele solcher Unsündlichkeit und Fehlerlosigkeit sind uns aus der Theologie die *ligatio fomitis* und der Beistand des Heiligen Geistes, sei es bei der Inspiration der heiligen Schriftsteller, sei es bei der lehrenden Kirche bekannt. Sie unterscheiden sich voneinander in vielfacher Beziehung. Bei der *ligatio fomitis* dürfte der Einfluß auf das Tätigkeitsprinzip wohl am stärksten sein. Der hl. Thomas führt als Beispiel dieser Fehlerlosigkeit die Heiligung Mariens durch die Bindung des Zunders der Begierlichkeit an ¹. Dies kam teils infolge der Gnadenfülle, teils aber durch eine besondere Fürsorge der Vorsehung zustande. Es war damit infolgedessen eine *impeccabilitas positivo-negativa* verbunden, d. h. eine Unsündlichkeit, die aus der nicht vollends geheiligten Natur stammt, ihre Festigkeit aber aus einem äußeren Prinzip, aus dem Schutz der Vorsehung schöpfte. Kraft der Gnadenfülle (*in sensu composito*) war sie daher höher als jene der Ungerechtigkeit, von seiten der Natur aber (*in sensu diviso*) war sie geringer, weil sie nicht aus dem *status naturae integrae*, also aus einem inneren Prinzip, hervorging, sondern durch den Schutz der Vorsehung bedingt war. Die Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche aber ist rein auf den Beistand des Heiligen Geistes zurückzuführen, allein so, daß der Einfluß desselben nicht auf die Umgebung, sondern auf die Urteilskraft selbst bezogen werden muß. Die endgültige Betätigung derselben kann einem Fehler nicht unterliegen. Dies verhindert der Beistand des Heiligen Geistes, ohne jedoch durch eine innere Erleuchtung dies zu bewirken ². Diese Unfehlbarkeit ist lediglich die Begleiterscheinung einer Amtserfüllung. Die mit derselben verbundene Festigkeit und tatsächliche Festigung (*sanctitas obiectiva*) reichen deshalb zur Erklärung der Fehlerlosigkeit des Urteils aus. *Die übernatürliche Erleuchtung der Erkenntnisfähigkeiten ist bei der hagiographischen Inspiration notwendig.* Die hagiographische Bestimmung ist kein Amtsauftrag und kann deshalb aus der persönlichen Würde allein nicht erklärt werden. Aus diesem Grunde müssen wir bei ihrer fehlerlosen Betätigung einen inneren Einfluß auf die Erkenntnisfähigkeit und auf

¹ III 27, 3.

² Solche innere Erleuchtungen sind gewiß nicht ausgeschlossen; sie gehören aber nicht zum Begriff jener *assistentia Spiritus Sancti*, die man zur Erklärung der kirchlichen Unfehlbarkeit annimmt.

den Willen unbedingt annehmen. Glauben wir an den Lehrauftrag der Kirche und ihres Oberhauptes, so ist darin der Wille, die Wahrheit und nur die im Glaubensschatze enthaltene Wahrheit mitzuteilen, als wesentliche Teilsicht eingeschlossen. Eine neue, weitere Rechtfertigung des Willens, als jene, die im Amtsauftrage eingeschlossen ist, kann nicht gefordert werden. Es gehört daher zur Vollständigkeit des eigenen Bestandes von seiten des Heiligen Geistes keineswegs, daß der Wille des lehrenden Organs neu gerechtfertigt oder durch spezifische Einwirkung der Gnade eigens bewegt wurde. Dies alles ist beim Hagiographen mangels des Amtsauftrages notwendig. Aus diesem Grunde ist seine Unfehlbarkeit anders bedingt als jene der lehrenden Kirche. Sie ist höher, sowie das Prinzip von der aus ihm abgeleiteten Folge (*principiatum*) verschieden zu sein pflegt. Eine Mittelstellung zwischen beiden nimmt die Festigung der Apostel ein. Das Apostolat ist ein Amtsauftrag, der nicht bloß der Gesamtheit (*collegium apostolorum*) sondern jedem einzelnen Mitglied eigen ist. Die Apostel sind die Fundamente, die Säulen der Kirche, und in ihrer Lehrtätigkeit spielen sie keine untergeordnete Rolle, sondern kommen als Prinzipien in betracht. Aus diesem Grunde dürfte ihre Unfehlbarkeit nicht bloß auf dem äußeren Beistande des Heiligen Geistes beruhen, sondern auch durch eine Erleuchtung der inneren Kräfte bedingt sein.

Wieweit und in welchem Grade die Festigung einzelner Heiligen eine Unsündlichkeit in diesem Sinne in sich birgt, kann durch ein allgemeines Prinzip nicht ausgesprochen werden. Dies ist ein Geheimnis Gottes, das uns durch den endgültigen Urteilsspruch der Kirche über ihre tatsächliche Lebensführung offenbar wird.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung sind übersichtlich in der folgenden Tabelle dargestellt.

Conspectus particularium rationum, sec. quas

<p><i>Impeccabilitas</i> : impossibilitas peccandi, deficiendi in esse morali ; indefectibilitas in esse morali</p>	<p>per essentiam</p>	<p>tum ex natura (ex parte principii quo), tum ex esse personali (ex parte principii quod) : necessitas non peccandi, impossibilitas metaphysica peccandi : in Deo.</p>	<p>ex solo esse personali : in Christo</p>	<p>sec. se considerato ; ex dignitate Verbi, ut est Persona, cum esse Div. identificata : impossibilitas metaphysica peccandi.</p>	<p>in sensu composito : impossib. metaph.</p>	<p>ut subsistente in natura humana</p>	<p>in sensu diviso, ex parte naturae humanae relatae ad suum principium quod</p>			
								<p>ex esse personali : sec. firmitatem principii quod</p>	<p>ex principio quod intrinseco sanctificato et firmato sec. sanctitatem obiectivam</p>	<p>ex summa ad impossibilitatem ex aliis ad Deum coniunctionibus sec. beneplacitum divinum</p>
								<p>per participationem : ex inclinatione principiorum aliquam rem constituentium</p>	<p>ex esse naturae elevatae per gratiam (ex parte principii quo) : sec. munditiam</p>	<p>ex solis principis intrinsecis</p>
	<p>ex esse naturae elevatae per gratiam (ex parte principii quo) : sec. munditiam</p>	<p>ex concursu principiorum extrinsecorum naturam firman- tium et mundantium</p>	<p>operantium per modum naturae in ipsa natura</p>	<p>operantium per modum adiuvantis circa ambiens (naturae)</p>						

impeccabilitas exprimi et notificari potest.

ut terminata per Verbum et relata relatione transcendentali :
impossibilitas metaphysica participata.

ut possessa a Verbo et relata relatione praedicamentali :
impossibilitas physica ex coniunctione naturae ex se defectibilis cum
principio quod indefectibili.

Deum coniunctione ; ex dignitate maternitatis Divinae :
physica participata vel etiam moralis.

{ ex caractere sec. subordinationem ad potestatem superiorem (principalem) :
impossibilitas physica deficienti ab esse personali et a potentia (agendi
vel recipiendi sec. ritum christianae vitae) personali.

{ ex ceteris principiis status personalis (in matrimonio, in professione religiosa).

{ prout designat indefectibilitatem in esse personali et in potentia et officio
docendi (praeambulum infallibilitatis) : in Prophetis, Apostolis et in Ecclesia
docente sive per solemne iudicium, sive per magisterium ordinarium :
impossibilitas physica ex parte Spiritus Sancti assistentis, moralis ex
parte subiectorum.

{ prout designat omnem in ordine morali indefectibilitatem :
exemplum non est notum.

{ ratione potentiae obediendialis totaliter actuatae et omne augmentum
excludentis : in Christo.

{ ratione visionis beatae.

{ in ordine ad summam dignitatem, quae creaturae conferri potest : gratia
B. M. Virginis : impossibilitas physica participata.

{ sec. commensurationem ad filiationem adoptivam communem { sec. integritatem naturae in protoparentibus : possibili-
litas non peccandi ex parte status naturae integrae.

{ sec. ligationem foemitis { sec. sanationem naturae { in sensu composito : quatenus actio procedit ex gratia : possibilitas non peccandi ex parte solius gratiae.

{ ex speciali assistentia Spiritus Sancti { inspirantis hagiographos { in sensu diviso, quatenus actio procedit ex nat. corrupta : possibilitas peccandi cum non-impossibilitate non peccandi.

{ sec. communes necessitates naturae et vitae humanae : exempla, orationes, monitiones etc. : potentia moralis non peccandi extrinseca occasionalis.

{ sec. sanctificationem extrinsecam provenientem ex salute Christi nondum applicata vel ex associatione extrinseca ad Ecclesiam : potentia non peccandi extrinseca.