

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 31 (1953)

Artikel: Der wichtigste Augenblick im Menschenleben
Autor: Zychlinski, Alexander
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762741>

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: 08.02.2025

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

Der wichtigste Augenblick im Menschenleben

Bemerkungen zu Sum. Theol. I-II q. 89 a. 6

Von Prof. Dr. ALEXANDER ZYCHLINSKI.

Die meisten Kommentatoren der theologischen Summe des heiligen Thomas scheinen dem angeführten Artikel der I-II nicht allzu große Aufmerksamkeit zu schenken. Und doch ist die Lehre, die er in wenige Worte zusammenfaßt, von großer Bedeutung für ein tieferes Verständnis der thomistischen Ethik. Thomas gibt eine magistrale Antwort auf die Frage: ob es möglich sei, daß jemand, der sich im Stande der Erbsünde befindet, nur mit läßlichen Sünden behaftet sei, mit Ausschluß jedweder Todsünde. Die Lehre, die nun der hl. Thomas vorträgt, ist kurz folgende:

Es ist nicht möglich, daß jemand, der sich im Stande der Erbsünde befindet, nur läßliche Sünden auf dem Gewissen habe, ohne jede Todsünde. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Mensch, solange er das Alter, wo man zum Vernunftgebrauch kommt, noch nicht erreicht hat, überhaupt nicht sündigen kann, weder schwer noch leicht. Wenn nämlich der Mangel an entsprechendem Alter den Menschen von jeder schweren Sünde entschuldigt, insofern er die rechtmäßige Tätigkeit der Vernunft hindert, um so mehr spricht er den Menschen von jeder leichten Sünde frei, selbst wenn er etwas begehen sollte, was an sich leicht sündhaft ist¹. Bevor also der Mensch zum Vernunftgebrauch gelangt, kann er nur mit der Erbsünde behaftet sein, mit Ausschluß jedweder persönlichen Sünde; hat er aber das Alter der Vernunft erreicht, dann ist er *zunächst* nur einer Todsünde fähig und *dann erst* läßlicher Sünden. Dies erhellt daraus, daß der Mensch, sobald er zum Vernunftgebrauch gelangt ist, im Gewissen verpflichtet ist (*primum cogitandum*)², sich ernstlich über seine moralische Lebensaufgabe zu besinnen: *deliberare de seipso*³. Wer nun in dieser entscheidenden

¹ Vgl. De malo q. 7 a. 10 ad 8.

² S. Th. I-II q. 89 a. 6; vgl. De malo q. 7 a. 10 ad 10.

³ S. Th. I-II q. 89 a. 6.

Stunde seine Lebenspflicht erfüllt und sich zu seinem wahren Lebensziel hinwendet, erlangt mit Gottes Gnadenhilfe den Nachlaß der Erbschuld; wer dagegen diese allererste Lebenspflicht vernachlässigt, begeht eine schwere Sünde¹. Die erste Sünde also, die der Mensch, unmittelbar nach der Erbsünde, begehen kann, ist eine Todsünde.

Aus der soeben angeführten Lehre, auf die der englische Lehrer öfters zurückkommt², ist ersichtlich, daß auf jedem Menschen, der das Alter der Vernunft erreicht hat, eine ernste Pflicht lastet. Sehen wir nun genauer zu, welches der Inhalt und die Tragweite dieser ersten menschlichen Verpflichtung ist; diese Betrachtung führt uns zum tieferen Verständnis der Lehre des hl. Thomas über das Erwachen des sittlichen Bewußtseins im Menschen.

Wir finden beim englischen Lehrer folgende Beschreibung der ersten Pflicht des Menschen: *Cum (homo) usum rationis habere incoeperit . . . primum quod tum homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso*³. Wir erfassen den wahren Sinn der angeführten Worte, wenn wir auf folgende zwei Fragen antworten: 1. Wann erreicht der Mensch das Alter der Vernunft, oder mit andern Worten: Wann gelangt der Mensch zum Vernunftgebrauch; 2. was bedeutet der Ausdruck «*deliberare de seipso*».

1. Wir sagen gewöhnlich, daß der Mensch das Alter der Vernunft erreicht hat, wenn er fähig ist, in der moralischen Ordnung zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Diese Redeweise ist vollkommen berechtigt. Das Unterscheiden nämlich zwischen Gut und Böse im moralischen Sinne ist gerade die Lebensfunktion des Menschen, durch die er sein sittliches Leben vor allem betätigt und kundgibt. Andererseits aber wissen wir, daß der Mensch die Schwelle des moralischen Lebens übertritt, sobald er das Alter der Vernunft erreicht hat; der Vernunftgebrauch befähigt ihn zur Verrichtung moralischer Lebensfunktionen.

Nun fragt es sich aber: worin besteht eigentlich die moralische Lebensfunktion des Menschen, oder, wie man gewöhnlich sagt, die moralische Handlung?

Moralische Handlung ist jede menschliche Handlung, insofern sie ein reales Verhältnis zur moralischen Norm besitzt. Da nun aber in

¹ Vgl. *De Verit.* q. 24 a. 12 ad 2.

² In 2 *Sent. dist.* 28 q. 1 a. 3 ad 5; *dist.* 42 q. 1 a. 5 ad 7; *De malo* q. 5 a. 2 ad 8; q. 7 a. 10 ad 8; *De Verit.* q. 14 a. 12 ad 2.

³ I-II q. 89 a. 6.

Wirklichkeit jeder menschliche Akt das besagte Verhältnis besitzt, so ist in concreto jeder menschliche Akt auch ein moralischer Akt.

Was ein menschlicher Akt ist, hat der hl. Thomas mit unübertroffenem Scharfsinn dargelegt. Der menschliche Akt kommt zustande kraft der Betätigung der beiden spezifisch menschlichen Seelenkräfte, der Vernunft und des Willens¹. Weil jedoch das Vernunftsleben des Menschen sich auf der tiefsten Stufe der Intellektualität befindet² und recht unvollkommen ist, darum besteht ein vollkommener menschlicher Akt nicht etwa aus einer einzigen Tätigkeit des Verstandes und des Willens, sondern er setzt sich zusammen aus einer langen Reihe sich wechselweise betätigender Funktionen des Verstandes und des Willens. Der hl. Thomas unterscheidet nun fünf Verstandestätigkeiten und sechs Willenstätigkeiten, die zusammen einen einzigen vollkommenen menschlichen Akt bilden³.

Zunächst erkennt der Verstand ein Gegenstand als Gut und Ziel (*prima apprehensio*), worauf sich im Willen ein (wenn auch unwirksames) Verlangen nach dem erkannten Gute regt, das jedoch rein theoretisch bleibt (*simplex volitio*). Weiterhin erkennt der Verstand, daß das erkannte Gut wirklich erstrebenswert und erreichbar ist (*iudicium synderesis*). Nun folgt ein äußerst wichtiger Willensakt, den wir Vorhaben, Absicht (*intentio*) nennen wollen, kraft dessen sich der Wille zum erkannten Gut wirksam hinwendet und zu ihm hinstrebt. Weil nun der Wille das erstrebte Gut wirklich erreichen will, darum bewegt er den Verstand zum Überlegen (*consilium*) betreffs der zum Ziele führenden Mittel. Hat der Verstand die entsprechenden Mittel gefunden, dann gibt der Wille dazu seine Einwilligung (*consensus*). Nun ist es aber nicht möglich, sich aller ersonnenen Mittel gleichzeitig zu bedienen; darum fällt dem Verstande die Aufgabe zu, durch ein praktisches Urteil (*iudicium practicum*) endgültig zu entscheiden, welches Mittel im gegebenen Falle am besten zum Ziele führt und darum anzuwenden ist. Das von der Vernunft vorgeschlagene Mittel wird vom Willen akzeptiert (*electio*). Nun handelt es sich noch um die Ausführung, d. h. um die tatsächliche Anwendung des erwählten Mittels. Den Befehl zur Ausführung (*imperium*) gibt der Verstand, während der Wille die entsprechenden Kräfte veranlaßt, die beschlossene Handlung auszuführen (*usus activus*). Ist dieselbe ausgeführt und das erstrebte Ziel

¹ S. Th. I-II q. 1 a. 1.

² S. Th. I q. 14 a. 1.

³ S. Th. I-II q. 8-21.

erreicht, dann findet der Wille in dessen Besitz Ruhe und Befriedigung (fruitio).

Aus dieser gedrängten Zusammenfassung sehen wir, daß nach der Lehre des hl. Thomas jede vollkommene menschliche Handlung sich aus einer ganzen Reihe von Teilakten zusammensetzt, die zusammen ein vollkommenes moralisches Ganze bilden. Alle diese Teilakte jedoch haben nicht die gleiche Bedeutung beim Aufbau der menschlichen Handlung. Die Hauptrolle fällt vier folgenden Teilakten zu : zunächst dem Vorhaben oder der Absicht, kraft der sich der Wille wirksam dem erkannten Ziele hinwendet ; ferner der Erwägung, mittels derer der Verstand die zum Ziele führenden Mittel ausfindig macht ; die Wahl, kraft deren der Wille aus der Zahl der ersonnenen Mittel das zweckmäßigste Mittel wählt ; schließlich der Entschluß, durch den der Verstand den Befehl erteilt, das erwählte Mittel zur Anwendung zu bringen. Wer fähig ist, die erwähnten vier Teilakte zu vollziehen, der ist imstande, eine menschliche Handlung zu setzen ; er befindet sich im Bereich des moralischen Lebens.

Nun erhebt sich die Frage : wann wird der Mensch fähig die eben genannten Akte zu vollziehen und somit eine menschliche Handlung zu verrichten ? Es ist klar, daß die erwähnte Fähigkeit im Menschen erwacht, sobald seine Seelenkräfte (Verstand und Wille) in der Lage sind, die erwähnten vier Teilakte zu vollziehen, und zwar nicht nur, sofern es an ihnen selbst liegt, sondern auch vom Standpunkt ihres Objektes aus. Jeder Mensch nämlich ist gleich vom Anbeginn seines Daseins subjektiv, d. h. insoweit es auf seine geistigen Seelenkräfte ankommt, fähig, jedwede menschliche Handlung zu setzen, da ja seine geistigen Seelenkräfte in der geistigen Seele wurzeln und an sich von der Sinnenwelt unabhängig sind. Objektiv jedoch, d. h. mit Rücksicht auf den Gegenstand, auf den die Funktionen der Seelenkräfte gerichtet sind, entwickelt sich das geistige Leben des Menschen in ununterbrochener Abhängigkeit von der Sinnenwelt¹. Das kommt daher, weil der Wille in seiner Betätigung formell vom Verstande abhängig ist, der ihm ja ein bestimmtes Ziel vorsetzen muß ; der Verstand aber hängt in seiner Tätigkeit objektiv von den Sinnen ab, die ihm den Erkenntnisstoff liefern, gemäß des bekannten Axioms : Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Daraus ergibt sich, daß die geistigen Seelenkräfte des Menschen, die, soweit es an ihnen selbst liegt, fähig sind, tätig zu

¹ S. Th. I q. 75 a. 2 ad 3.

sein ; erst dann beginnen sie sich wirklich zu betätigen, wenn die Sinne soweit entwickelt sind, daß sie der Vernunft ihr entsprechendes Material liefern können. Der Mensch kommt also zum Vernunftgebrauch und beginnt sein moralisches Leben, sobald seine Sinne, besonders die inneren Sinne, eine genügende Entwicklung erreicht haben.

Wie jede andere Lebensentwicklung, so vollzieht sich auch die Entwicklung der Sinne, vor allem der Phantasie, die ja hauptsächlich in Frage kommt, allmählich und stufenweise. Solange die Phantasie überhaupt noch nicht entwickelt ist, kann der Mensch gar keine Phantasiebilder erzeugen, die dem Verstande eine materielle Grundlage zur Abstraktion von Begriffen liefern könnten. Allmählich nun wird die Phantasie immer mehr präzisiert und schafft Phantasiebilder, die der Verstand schon einigermaßen gebrauchen kann. Diese ersten Phantasiebilder bilden den Stoff zur Abstraktion der allerersten Begriffe, d. h. der allgemeinen Begriffe des Seins¹ und des Guten, die den Menschen in die metaphysische, beziehungsweise in die moralische Ordnung einführen. Diese allerersten Begriffe, mit deren Abstraktion vom Phantasiebilde das menschliche Seelenleben seinen Anfang nimmt, sind zunächst noch recht unvollkommen. Zwar stehen sie wesentlich über allen Sinnesvorstellungen, da sie ja bereits der geistigen Ordnung angehören, aber sie sind noch ganz verschwommen und unklar ; es fehlt ihnen die genügende Reife und Präzision. Solange das Kind nur solche unreifen Begriffe bilden kann, befindet es sich im Übergangsstadium : es ist noch nicht zum vollkommenen Vernunftgebrauch gelangt, weil die unreifen Begriffe, die es besitzt, zum Vollziehen menschlicher Handlungen nicht genügen. Vor allem ist der Allgemeinbegriff des Guten, den das Kind hat, noch nicht soweit ausgearbeitet, daß er dem Willen einen freien Wahlentschluß ermöglicht ; ist er ja noch recht verschwommen. Andererseits aber hat das Kind bereits die Grenzen der Sinneswelt überschritten, da es mit geistigen, wenn auch unreifen Begriffen, zu operieren beginnt. Es befindet sich eben im Durchgangsstadium. Die Sonne des Geisteslebens ist ihm noch nicht ganz aufgegangen, aber eine herrliche Morgenröte leuchtet ihm schon entgegen. Während dieser Zwischenperiode wird das Kind vornehmlich vom sinnlichen Schätzungsvermögen, der sogenannten *ratio particularis*, geleitet, die gewissermaßen den Gipfel der sinnlichen Lebenskräfte bildet und so gleichsam eine Überleitung zur geistigen Lebenssphäre bedeutet.

¹ De Verit. q. 1 a. 1.

Dank dem sinnlichen Schätzungsvermögen, besitzt das Kind, bevor es die Grenzen der moralischen Welt vollkommen überschritten hat, bereits einen moralischen Takt, an dem es seine praktische Lebensführung orientiert. Bei geistig beschränkten Personen (Halbnarren) ist dieser moralische Takt maßgebend zeitlebens für die ganze moralische Lebensführung.

Aus obigen Erwägungen kommen wir zum Schlusse, daß der Mensch dann erst die Schwelle des sittlichen Lebens vollkommen überschritten hat, wenn sein Verstand einen reifen Begriff des allgemeinen Guten auszuarbeiten imstande ist.

Es ist jedoch zu bemerken, daß der erste Willensakt, der dann eintritt, sobald der Mensch einen reifen Begriff des bonum in communi besitzt, noch kein freier Wahlentschluß ist und keine moralische Betätigung bedeutet. Ist ja der Wille dem Allgemeingut gegenüber nicht frei, wenigstens quoad specificationem¹.

Erst, nachdem der Verstand einen reifen Allgemeinbegriff des Guten erworben und der Wille sich an ihm orientiert hat und somit moralisch lebenstätig in actu primo geworden ist, kann sich die eigentliche moralische Lebenstätigkeit des Menschen entrollen. Dieselbe hat nun etwa folgenden Verlauf:

Zunächst erfaßt der Verstand die Allgemeinbegriffe (des Seins und) des Guten und bildet das allgemeine Urteil: bonum est faciendum. Dieses bonum, das der Verstand dem Willen als begehrenswertes Ziel vorstellt und das der Wille zunächst anstrebt, schließt gemäß einer tief sinnigen Bemerkung Cajetans², ein zweifaches Gut (ratio boni) in sich und kann somit in zweifacher Weise als Ziel betrachtet werden: als finis qui und als finis cui. Finis qui ist das Gut an sich, das man anstrebt; finis cui ist die Person, in deren Interesse man das Gut anstrebt. Zum ersten der genannten Ziele (finis qui) wendet sich der Mensch kraft der Liebe des Begehrens (amor concupiscentiae), zum zweiten (finis cui) kraft der Liebe der Freundschaft (amor amicitiae). Beim allerersten Willensakte des Menschen ist das begehrende Subjekt selber finis cui, gemäß der tiefen Bemerkung des Aristoteles: Amicabile quidem bonum, unicuique autem proprium, et amicabilia, quae sunt ad alios, veniunt ex amicabili ad se³.

Somit ist der erste Willensakt des Menschen ein Akt der Freund-

¹ S. Th. I-II q. 10 a. 2.

² In I-II q. 89 a. 6.

³ Bei Cajetan, a. a. O.

schaftsliebe zu sich selbst. Da nun fernerhin alles, was wir mit der Liebe des Begehrens umfassen, zu dem hingeordnet sein muß, was wir mit Freundschaftsliebe begehren, so ergibt sich, daß das allererste Ziel, das sich dem Menschen bietet und zu dem er zuerst hinstrebt, er selber ist. Der Mensch ist nämlich selbst das Ziel alles dessen, was er mit der Liebe des Begehrens umfängt. Daraus folgt weiterhin, daß die Freundschaftsliebe des Menschen zu sich selbst die tiefste Triebfeder jeglicher Tätigkeit des Menschen ist und gleichsam der Boden, von dem aus sein moralisches Leben sich entwickelt¹. Dieses Grundbegehren kann man etwa folgendermaßen ausdrücken: *Volo mihi bonum sub ratione boni*.

So haben wir denn festgestellt, daß der Mensch, sobald er zum Vernunftgebrauch gelangt ist, sich zuerst dem bonum in communi zuwendet. Unter dem Einflusse dieses Begehrens beginnt nun der Verstand nach Mitteln zu suchen, die zum erwünschten Ziele führen. Diese Mittel nun sind doppelter Art: die einen sind sinnlicher, die anderen geistiger Art. Das sinnliche Begehrensvermögen ruft dem Menschen zu: Willst du glücklich sein, dann mußst du deine Leidenschaften befriedigen: *iucunde vivere*. Dagegen spricht die Vernunft: um glücklich zu sein, sollst du ein Leben führen, das den Forderungen der geistigen Natur des Menschen entspricht: *honeste vivere*. So steht der Mensch auf dem Scheidewege: einerseits stellt sich ihm das sinnliche Gut (*bonum delectabile*) als Mittel zum Ziele, d. h. zur Erreichung des bonum in communi, dar, andererseits das ideale Gut (*bonum honestum*). Nun fällt der Vernunft die Aufgabe zu, nachzuforschen, welche Gründe für die Wahl des einen und welche für die Wahl des anderen der genannten Mittel sprechen. Das Ergebnis dieses Forschens stellt der Verstand im praktischen Schlußurteil dem Willen zur endgültigen Entscheidung vor, worauf die Wahl seitens des Willens stattfindet².

In dem Augenblick nun, wo der Verstand das praktische Endurteil ausspricht und der Wille die Entscheidung trifft — wodurch sich der Mensch zum bonum delectabile, bzw. zum bonum honestum wendet — gelangt der Mensch in *Wirklichkeit* zum Vernunftgebrauch; *er verrichtet* seine erste vollkommen menschliche und moralische Handlung.

¹ De malo q. 7 a. 10 ad 9.

² Vgl. die 21. These der Studienkongregation vom Jahre 1914: « Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum voluntas efficit. » Act. Ap. Sed. vol. 5, 383.

2. Aus unseren bisherigen Erwägungen ergibt sich schon eigentlich die Antwort auf die zweite Frage, die wir oben stellten : Was bedeutet beim hl. Thomas « *deliberare de seipso* », oder mit anderen Worten : worin liegt nach der Lehre des hl. Thomas die Tragweite der allerwichtigsten Pflicht, die der Mensch übernimmt, sobald er das Alter der Vernunft erreicht hat : *primum, quod tunc homini cogitandum occurrit*. Wir sahen nämlich, daß mit Eintritt des Vernunftgebrauches der Mensch verpflichtet ist, über sein wahres Gut und Ziel nachzuforschen und sich demselben durch die Wahl der entsprechenden Mittel zuzuwenden.

Der hl. Thomas nennt Gott als wahres Gut und letztes Ziel des Menschen in concreto : *Tenetur quilibet cum primo suae mentis est compos ad Deum se convertere et in eo finem constituere*². Für den Menschen jedoch, der zum Vernunftgebrauch kommt, ist zunächst der Begriff des letzten Zieles identisch mit dem Begriffe des allgemeinen Guten (*bonum in communi*). Erst die Wahl der Mittel, durch die der Mensch beschließt, das allgemeine Gut anzustreben, geben dem Allgemeinbegriff des Guten eine konkrete Bestimmung und Präzision. Der Allgemeinbegriff des Guten nämlich kann in zweifacher Weise verwirklicht werden : entweder als ideales Gut (*bonum honestum*), oder als sinnliches Gut (*bonum delectabile*). « *Deliberare de seipso* » bedeutet also die Satzung der erwähnten Akte der Erwägung (*consilium*) und der Wahl (*electio*), durch die der Mensch beschließt, das *bonum honestum*, bzw. das *bonum delectabile*, wirksam anzustreben. Entschließt sich nun der Mensch in diesem entscheidenden Augenblick seines Lebens das *bonum honestum* anzustreben, so wendet er sich tatsächlich Gott zu, da ja das *bonum honestum* als solches nur in Gott seine volle Verwirklichung findet. Gott nämlich ist in concreto das höchste Gut, das allein dem Seligkeitsbedürfnis der menschlichen Natur entspricht. In diesem Falle also strebt der Mensch kraft seines guten Willens zu Gott hin, obgleich er Ihn nur im Allgemeinbegriff des idealen Guten *implicite* erkennt. Er hat also seine erste Menschenpflicht gewissenhaft erfüllt. Wer dagegen das *bonum delectabile* erwählt, der wendet sich in Wirklichkeit von Gott ab, da er sein letztes Ziel in der Kreatur setzt ; er hat seine erste Menschenpflicht vernachlässigt.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das moralische Bewußtsein im Menschen erwacht, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gelangt, d. h. sobald er sich den Allgemeinbegriff des Guten heraus-

¹ De Verit. q. 28 a. 3 ad 4.

gearbeitet hat. Er vollzieht dann die erste menschliche und moralische Handlung, durch die er seiner ersten Lebenspflicht gerecht wird, indem er sich durch das praktische Endurteil und die Wahl des Willens dem bonum honestum und implicite Gott zuwendet. Dadurch hat der Mensch seine wahre Lebensorientierung gewonnen.

Nun fragt es sich, in welchem Verhältnis die Erfüllung der allerersten Menschenpflicht, des *deliberare de seipso*, zu den natürlichen moralischen Kräften des Menschen steht. Ist der Mensch fähig aus eigener, natürlicher Kraft, ohne Gnadenhilfe, diese wichtigste Lebenspflicht zu erfüllen?

Theoretisch — ist der Mensch gewiß fähig, aus sich selber der erwähnten Pflicht genüge zu leisten; praktisch jedoch, d. h., wenn es sich *hic et nunc* darum handelt, das ideale Gut zu erstreben, ist Gottes Gnadenhilfe erforderlich. Darin besteht eben eine der Hauptfolgen der Erbsünde, daß sich der Mensch zu sinnlichen Gütern stärker hingezogen fühlt, als zu ideellen Gütern.

Ist nun der Mensch mit dem Gnadenbeistand Gottes seiner allerersten Pflicht nachgekommen, dann harret seiner die zweite Lebenspflicht, die mit der ersten eng verknüpft ist und ihr die eigentliche Vollendung gibt. Zwar ist der Mensch, der seiner Pflicht «*deliberare de seipso*» nachgekommen ist, zu Gott hingewendet, aber er hat Gott noch nicht erreicht; er hat ja noch keinen bestimmten Begriff von Gott als dem höchsten Gut. Objektiv strebt er zu Gott hin, da das ideelle Gut, das der Mensch anstrebt, in Gott allein in *concreto* verwirklicht ist; subjektiv jedoch ist er noch fern von Gott, denn ohne einen klaren Begriff des persönlichen Gottes, kann sich das Streben zu Gott nicht auswirken. Darum ist es Pflicht des Menschen, nachdem er sich zum bonum honestum gewendet hat, sich weiterhin zu betätigen, um zur Erkenntnis des persönlichen Gottes zu gelangen, den Er als Hüter der moralischen Ordnung lieben soll. Diese Erkenntnisbetätigung beruht selbstverständlich nicht auf metaphysischen Erörterungen, sondern sie verläuft auf dem Wege des vernünftigen und guten Willens. Für den Menschen, der zum Vernunftgebrauch gelangt ist und seine erste Pflicht (*deliberare de seipso*) erfüllt hat, ist der persönliche Gottesbegriff ein praktischer Begriff; er bildet sich im Anschluß an die Idee des bonum in communi und des ersten praktischen Urteils: bonum est faciendum. Er entsteht also unter Mitwirkung des Willens. Das erste praktische Urteil: bonum est faciendum, secundum rationem est vivendum führt naturgemäß und unmittelbar zur Idee der höchsten (gött-

lichen) Autorität, der man sich unterwerfen solle : *Deo est obediendum*. Nach Thomas sind die zwei praktischen Urteile : « *secundum rationem est vivendum* » und « *Deo est obediendum* » auf's engste miteinander verknüpft¹ ; beide sind in der vernünftigen Menschennatur verankert. Bei der Bildung des praktischen Urteils « *Deo est obediendum* » ist Gnadenhilfe unerlässlich, da ja die menschliche Natur, besonders im Begehungsvermögen, durch die Erbsünde geschwächt ist.

Hat nun der Mensch das praktische Urteil « *Deo est obediendum* » gebildet, dann folgt mit moralischer Notwendigkeit seine Hinwendung zu Gott als dem letzten Ziel. Damit hat der Mensch die natürliche Gottesliebe erreicht ; er liebt mit natürlicher Liebe Gott über alles ; er liebt Gott als Ziel seines ganzen Lebens ; er hat den besten Willen, alles Gott unterzuordnen. Das aber ist das Höchste, was der Mensch in der natürlichen Ordnung zu leisten vermag, denn die natürliche Liebe Gottes über alles ist der Gipfel der natürlichen, moralischen Ordnung. Der Mensch hat also getan, was in seinem Machtbereich steht : *fecit quod in se est* ; er hat alles geleistet, was seine vernünftige Natur von ihm fordert. Doch auch hier war ihm Gottes Gnadenhilfe unentbehrlich.

Hat aber der Mensch alles getan, was die Vernunft von ihm fordert, dann wird ihm Gott die Rechtfertigungsgnade nicht versagen. Wendet sich der Mensch mit Hilfe der aktuellen Gnade zu Gott hin als zu seinem natürlichen Endziel, dann findet er, dank der Rechtfertigungsgnade, Gott als übernatürliches Ziel.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die wichtigste moralische Pflicht, die der Mensch zu erfüllen hat, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gelangt, etwa drei Stufen aufweist : zunächst soll sich der Mensch dem ideellen Gute zuwenden, dem *bonum honestum*, das *implicit*e Gott selbst bedeutet. Diese erste Entscheidung ist die allerwichtigste, denn mit ihr sind die anderen eng verknüpft und in ihr gleichsam virtuell enthalten. Die Hinwendung zum *bonum honestum* ist jene « Anstrengung », *conatus*, die nach Thomas die Natur mit der Übernatur im Menschen verknüpft² ; sie ist « *quasi dispositio* » zur Rechtfertigung ; sie ist die Frucht der ersten wirksamen Gnade, die der Mensch erhält ; sie ist der Anfang, die Wurzel alles übernatürlichen Guten im Menschen.

Die weiteren Akte folgen nun mit psychologischer Notwendigkeit.

¹ *De Verit.* q. 16 a. 1 ad 9.

² *In 1 Sent. dist. 17 q. 1 a. 3 ad 1 et ad 3.*

Denn hat sich der Mensch zum bonum honestum hingewendet, dann hat er eben alles getan, was hic et nunc die Vernunft von ihm fordert ; also wird ihm Gott die weitere Gnade nicht verweigern, mit deren Hilfe er erkennt, daß man Gott gehorchen soll : Deo est obediendum, mit deren Hilfe er Gott als sein letztes Ziel erwählt und den Willen hat, Gott nichts zu verweigern : amare Deum super omnia. Damit ist das deliberare de seipso abgeschlossen : honeste vivere. — Deo est obediendum, — amor Dei super omnia.

Die allererste Pflicht des Menschen besagt also : vive honeste, folge der Vernunft. Diese Pflicht bleibt nun für allzeit aktuell und ist immer die wichtigste. Denn allzeit soll der Mensch honeste vivere, d. h. er soll stets nach der Vernunft leben und ideelles Gut anstreben. Tut er das mit Gottes Gnadenhilfe, dann leistet er den « conatus », der sein ganzes Leben für die Übernatur disponiert.

Der Augenblick, in dem der Mensch die Pflicht : deliberare de seipso übernimmt, ist wohl der allerwichtigste im Menschenleben ; er ist wichtiger als die Todesstunde, die ja von ihm sozusagen abhängt. In diesem Augenblick entscheidet sich das ewige Menschenlos. Gewiß kann der Mensch, wenn er sich Gott zugewandt hat, wieder von Ihm abfallen ; dann aber wird eben die Pflicht deliberare de seipso wieder von neuem aktuell.

Wenn das ewige Menschenlos von dieser wichtigsten Pflichterfüllung wesentlich abhängt, ist es dann nicht ungerecht, daß Gott allen denen, die ohne Taufe sterben, bevor sie zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, nicht die Möglichkeit gibt, für ihr Heil zu sorgen ? Sie sind ja nicht fähig zum « deliberare de seipso » ! Ist das nicht ungerechte Härte !

Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, werden immer wieder Stimmen laut : Gott gewährt den sterbenden Kindern eingegossenes Licht, sodaß sie fähig sind, die wichtigste Menschenpflicht zu erfüllen (deliberare de seipso) und sich Gott zuzuwenden¹.

Gewiß steht es in Gottes Macht, unmündige Kinder durch eingegossenes Wissen zu erleuchten ; es ist auch möglich, daß Gott dies manchmal tut. Doch falls Er es tut, dann bedeutet dies ein wunderbares Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge ; es ist ein Wunder, wenn es auch sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Ein solches

¹ Vgl. *M. Bäuerle*, Das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder : Theologie und Glaube 6 (1935) 727-739.

regelmäßiges, wunderbares Vorgehen Gottes kann man schwerlich annehmen, wenn es nicht in der Offenbarung begründet ist. In der Offenbarung aber finden wir kein Anhaltspunkt dafür, daß Gott unter gewissen Bedingungen, z. B. auf Bitten frommer Eltern, an Kindern Wunder wirke. Wir müssen also sagen, daß diese Kinder, soweit es an ihnen selbst liegt, von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sind; sich selber nämlich können sie in keiner Weise helfen. Wir sagen: « soweit es an ihnen selbst liegt », denn sofern es an anderen liegt, können und sollen sie selig werden. Auch die unmündigen Kinder sind ja durch Christus erlöst; doch können sie der Erlösungsgnade teilhaftig werden nur mit Hilfe anderer, auf denen die schwere Pflicht lastet, ihnen die Erlösungsgnade zugänglich zu machen. Diese Pflicht, die in gewisser Weise sich auf alle Getauften erstreckt, bildet die tiefste Begründung der allgemeinen Missionspflicht.

Wenn wir nun sagen, daß die unmündigen Kinder, soweit es an ihnen selbst liegt, von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sind, so ist dies keineswegs ungerecht, weil ja niemand ein Recht hat auf ewige Seligkeit, die immer ein ungeschuldetes Geschenk Gottes bleibt. Übrigens muß man immer, wenn es sich um Auswählung und Verwerfung handelt, die Worte des hl. Thomas vor Augen haben: *Cum beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae . . . pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae*¹.

Wir sagen also: ohne « *deliberare de seipso* » — keine Seligkeit (es sei den durch die Wasser- oder Bluttaufte); ohne natürlichen Vernunftgebrauch — kein « *deliberare* », es sei denn, daß Gott wunderbar eingreift.

Darum scheint auch die These hinfällig zu sein, die neuerdings Glorieux² aufstellt. Er meint, daß im Augenblick des Todes, der doch der letzte Moment des *status viae* und zugleich der erste Moment des *status termini* ist, der Mensch sich endgültig für Gott oder gegen Gott zu entscheiden hat. « *La mort sera donc exactement le premier moment où l'âme se trouve séparée et le dernier où elle est unie . . .* » (882). « *On est obligé d'admettre qu'au même instant où l'âme se sépare du corps, elle peut être illuminé de Dieu . . . et se décider* » (883). Dies

¹ S. Th. I q. 23 a. 7 ad 3.

² *Endurcissement final et grâces dernières*: *Nouv. Rev. th.* 59 (1932) 865-892.

ist nur dann möglich, wenn wir ein wunderbares Eingreifen Gottes annehmen, der im Augenblick des Todes der Seele eingegossenes Licht gibt. Des erworbenen, natürlichen Wissens kann sich die Seele im Augenblick des Todes nicht mehr bedienen, da ja die Körperkräfte gebrochen sind; der Mensch ist bewußtlos. Eingegossenes Wissen aber gehört natürlicherweise dem *status termini* an, der jedoch keine Möglichkeit zuläßt, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Soll also jenes eingegossene Wissen, das Gott der Seele im *status termini* schuldet, der Seele dienen, auf daß sie die Pflicht erfülle, die im Bereich des *status viae* liegt, dann muß Gott wunderbar eingreifen. Ob Gott das tut und wie oft er es tut, wissen wir nicht. Der Mensch hat eben die Hauptpflicht seines Lebens: *deliberare de seipso* zu erfüllen, nicht nach Art der reinen Geister, sondern auf die Weise, die seiner körpergeistigen Natur entspricht, d. h. mit Hilfe des Körpers und mittels erworbenen Wissens. Darum ist auch die Entscheidung, die er beim «*deliberare de seipso*» trifft, an sich widerruflich; unwiderruflich wird sie durch äußere Umstände, d. h. sobald der gebrochene Körper der Seele nicht mehr zu dienen vermag. Darum hat der Mensch allzeit zu bedenken, daß seine Lebensentscheidung, die an sich widerruflich ist, unwiderruflich werden kann, so wie es der menschlichen Natur entspricht. Jeder Augenblick des Lebens kann mit dem Augenblick des Todes zusammenfallen. Darin besteht ja vor allem die Gnade der Beharrlichkeit, daß der Tod dann eintritt, wenn der Mensch für Gott entschieden ist. Darum bereitet sich der wahre Christ allzeit auf den Tod vor, indem er die Pflicht für Gott zu leben (*deliberare de seipso*) stets im Gedächtnis bewahrt. Von dem «*nunc*», obwohl es *fluens* ist, hängt unser ewiges Los ab, da wir eben Menschen sind. Darum beten wir: *Ora pro nobis nunc et in hora mortis*: wir bitten Gott, uns die wirksame Gnade zu geben, daß wir allzeit, *nunc*, für Ihn entschieden seien und für Ihn leben (*deliberare de seipso*), und so vorbereitet seien, sobald unsere Entscheidung durch den Tod unabänderlich wird, uns mit Gott auf ewig zu vereinigen.