

Lehrbücher
zum Gebrauch
beim theologischen und
philosophischen Studium

Katholische Moraltheologie
von DDr. Joseph Mausbach



Münster i. W. 1936
Verlag der Aschendorff'schen Verlagsbuchhandlung

**Katholische
Moraltheologie**

von
DDr. Joseph Mausbach
weiland Dompropst und Päpstlicher Hausprälat, Professor der Moral
und Apologetik in Münster

Erster Band:
Die allgemeine Moral

Siebte Auflage
neu bearbeitet und herausgegeben von
Dr. Peter Fischleder
ord. Professor der Moral in Münster



Münster i. W. 1936
Verlag der Aschendorff'schen Verlagsbuchhandlung

Von neueren protestantischen Darstellungen der Moraltheologie seien genannt Harleß, Rothe, Martensen, Luthardt, Köstlin, Herrmann, Lemme, Mandel, Seeberg, Mayer.

Unter den deutschen Handbüchern der nichtkatholischen Moralphilosophie sind die Werke von Wundt und Paulsen am lehrreichsten.

Eingehende Erörterungen über eine zeitgemäße, die Richtseiten des sittlichen Lebens stärker berücksichtigende Reform der Moraltheologie haben zu Anfang dieses Jahrhunderts stattgefunden; vgl. darüber Mausbach, a. a. O. 2. Aufl. S. 156 ff. und Theol. Revue I (1902) 1 ff.

Über die Geschichte der Moral geben ausführliche Übersichten: R. Werner, System der christl. Ethik, Regensburg 1888, Bd. 1; Th. J. Bouquillon, Theol. moral. fundam. I, 49—139. Vgl. M. J. Scheeben, Dogmatik, Freiburg 1873 (Neudruck 1925) I, 423—460; Mausbach, a. a. O. I, 72 ff. Eigene Geschichten der christlichen Ethik schrieben: W. Gafß, Geschichte der christl. Ethik, Berlin 1881—1886; K. F. Stäudlin, Geschichte der philos., ebräischen u. christl. Moral im Grundriß, Göttingen 1800; derselbe, Geschichte der christl. Moral, Göttingen 1808; Chr. E. Luthardt, Geschichte der christl. Ethik, Leipzig, 2 Bde, 1888—93; D. Ditt- rich, Geschichte der Ethik, bis jetzt 4 Bände, Leipzig 1923—33, von denen der 3. Bd. das MA behandelt; A. Dempf, Die Ethik des Mittelalters, München u. Berlin 1927; F. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristl. Ethik, Münster 1931; derselbe, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik, Münster 1928; M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920; S. Meyer, Platon und die aristotelische Ethik, München 1919; A. Rietter, Die Moral des h. Thomas v. A., München 1858; J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1923; derselbe, A. J. Fahrmann, A. J. Rößhirt, J. M. Feder, drei Würzburger Moraltheologen der Aufklärungszeit, in: Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität Würzburg, Berlin 1932; M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsdurchschnitt durch die Geschichte der kath. Moraltheologie, Regensburg 1932; M. Wittmann, Die Ethik des h. Thomas v. A., München 1933; A. Bill, La morale et la loi dans la philosophie antique, Paris 1928; C. Boyer, St. Augustin, Paris 1932; J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus, Freiburg 1929; derselbe, Thomas v. A. als Meister christlicher Sittenlehre, München 1929; A. D. Sertillanges, La philosophie morale de s. Thomas d'A., Paris 1922; F. Wagner, Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas v. A. und Bonaventura, Paderborn 1913; Chr. Noelkensmeyer, Ethische Grundfragen bei Bonaventura, Leipzig 1932; E. Gilson, St. Thomas d'A., Paris 1925; A. Cauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911; B. Browe, Beiträge zur Sereualethik des Mittelalters, Breslau 1932; J. Ternus, Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vittoria bis Medina, Paderborn 1930; J. Diebolt, La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration. 1750—1850, Straßburg 1926; J. Döllinger = S. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche. 2 Bde, Nördlingen 1889; F. X. Linfenmann, Gesammelte Schriften, Rempten und München 1912; F. Meffert, Der h. Alphons v. Ligouri, Mainz 1901; F. Deininger, Johannes Sinnich, der Kampf der Löwener Universität gegen den Logismus, Düsseldorf 1928.

§ 6.

Die Einteilung der Moraltheologie.

Die Darstellung der Moraltheologie zerfällt nach der Natur der Sache und nach der feststehenden, wohlbegründeten Methode ethischer Wissenschaft in einen allgemeinen und einen besonderen Teil.

I. Die allgemeine Moral behandelt das Wesen und die Grundlagen der Sittlichkeit, sodann die sittlichen Handlungen und Zustände nach ihrer allgemeinsten Kennzeichnung und nach ihrer Unterscheidung in Gutes und Böses. Demgemäß enthält sie folgende Unterabteilungen:

1. Der Begriff des Sittlichen. Sittliches Endziel und sittliche Ordnung.
2. Das Gesetz als formelle, objektive Norm des Sittlichen.
3. Das Gewissen als subjektive, persönliche Norm des Sittlichen.
4. Die Verwirklichung des Sittlichen im menschlichen Willen und Handeln.
5. Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Sittlichkeit.
6. Die sittlich-guten Handlungen und Zustände.
7. Die sittlich-bösen Handlungen und Zustände.

II. Die spezielle Moral handelt von den einzelnen sittlichen Aufgaben, Pflichten und Tugenden. Das Wesen und die Eigenart des Sittlichen und der sittlichen Ordnung wird von den großen Meistern der christlichen Sittenlehre nach den Objekten und Zielen des Handelns bestimmt. Daher wählen auch wir als Grundlage für die Einteilung der besonderen Moral nicht etwa die Tugenden, die inneren sittlichen Kräfte zur Verwirklichung des Guten, sondern die objektive, teleologische Gliederung der sittlichen Ordnung. Hierüber bemerkt der h. Thomas: *Fines principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus* (S. theol. I. II. q. 73 a. 9). Auch die Zehngebote, die von Gott gegebene Einteilung des Sittengesetzes, folgen einer objektiven, die großen sittlichen Güter betonenden Betrachtungsweise: Gott, das absolute Gut, beherrscht den Inhalt der ersten Tafel, die geschöpflichen Lebensgüter bezüglich des Ich und des Nächsten bilden und gliedern den Inhalt der zweiten Tafel.

Thomas schreibt auch an anderer Stelle: *Manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas sed solum secundum diversitatem causae finalis, quia finis est obiectum voluntatis* (S. theol. II. II. q. 72 a. 3).

So empfängt die spezielle Moral folgende Einteilung:

liches „Mittel“ zur Verwirklichung des verpflichtenden „Endziels“ (S. theol. I. II. q. 100 a. 2; II. II. q. 184 a. 2); auch es empfängt und hat also seinen ganzen sittlichen Wert und seine ganze sittliche Bedeutung nur von dem sittlichen Endziel, dem Besten, das allein unser Wollen bindet und verpflichtet, dessen Erreichung es als das freigestellte, darum nur rätliche Bessere erleichtert, zu dem es im Verhältnis bloß des Weges und Mittels steht.

c) Das Sittliche als Wertausdruck (bonum).

a) Das Gute im allgemeinen Sinn.

1. Die formale Bedeutung des Guten.

Im Sittlichen empfängt der schon genannte Begriff des Guten eine einzigartige und höchste Steigerung. Ein Gut oder Wert im allgemeinsten Sinne bedeutet formell das dem Begehren und Wollen Entsprechende (Aristot. Eth. Nicom. I, 1; Thom. S. c. Gentil. I. c. 27: Ratio boni est ex hoc, quod est appetibile, quod est finis).

2. Der materiale Inhalt des Guten.

Nicht alles Begehrte jedoch verdient den Namen des Guten; wirklich gut ist das Begehrungswürdige und Liebenswürdige. Von jener ratio boni ausgehend, nennt Thomas im Anschluß an Augustinus als sachlichen Grund des Guten (natura boni) die reale Vollkommenheit (perfectio), die Fülle und Höhe des Seins (plenitudo essendi, actualitas rei, a. a. D.; ebenso S. theol. I. q. 5, De Verit. q. 21 a. 1). Entsprechend ist auch das Schlechte im allgemeinsten Sinne formell alles, was Unlust und Ablehnung erregt, sachlich jedoch alles mangelhafte, verderbte Sein (defectio, corruptio).

Das Gute als natürliches Objekt des Willens stellt der h. Thomas sodann konsequent dem Ziele (finis) oder dem zum Ziele hinführenden gleich.

β) Das Gute im sittlichen Sinn.

1. Das sittlich Gute nach seinem charakteristischen Unterschied von dem Guten im formalen, ontologischen, physischen Sinn.

Das sittlich Gute ist offenbar kein rein subjektives, scheinbares Gut, wie es dem einzelnen Subjekt auf Grund rein persönlicher Empfindungen und Eindrücke, Lustgefühle und Affekte (vielleicht gar nur sinnlicher Art) erscheint, sondern ein objektives, wahrhaft schätzenswertes Gut; ja ein solches, das nicht nur dem einzelnen, sondern allen wahr Urteilenden Achtung einflößen muß. Es ist auch nicht gut bloß in dem Sinne, wie alles real Seiende (sogar

noch der Teufel als reales Wesen mit reichen natürlichen Seinsqualitäten) irgendwie gut ist (bonitas ontologica, metaphysica); und weiter: es ist nicht nur gut in dem Sinne, wie jedes Naturwesen durch Steigerung seiner Artvorzüge und Lebenskräfte gut und vollkommen ist (bonitas physica), so daß es dem durch seine Gattung und Art geforderten Vollkommenheitsideal möglichst nahekommt. Die zuletzt genannte Güte ist beschränkt, auf das Einzelbeing bezogen; ihre Minderung, ihr Sinken und Verderben, ist zwar schlecht für das Einzelwesen, aber gut für die Gesamtschöpfung. Bei ihr kennt die deutsche Sprache den Unterschied des Guten und Schlechten, aber nicht den Unterschied des Guten und Bösen. In diesem Sinne spricht der Heiland vom guten oder schlechten Baum (Matth. 7, 17; 12, 33), vom gesunden und kranken Auge (Matth. 6, 22). Das Tadelnswerte der physischen Schlechtigkeit liegt darin, daß ein Wesen unter der ihm an sich natürlich möglichen, ja durch seine Art geforderten Vollkommenheit bleibt; dieser Tadel zeigt jedoch keinen sittlichen Makel, keine sittliche Schuld an, weil das betreffende Wesen für diesen Mangel nichts kann, und weil dieser Mangel kein absolutes, sondern nur ein relatives Übel ist. Darum spricht man von einem schlechten, aber nicht von einem bösen Baum.

Der allgemeinste Begriff des Guten kommt mit dem des allgemeinsten Seins darin überein, daß er den weitesten Umfang, aber den ärmsten und leersten Inhalt hat, da alles nur überhaupt Seiende, auch das nur eben den Nullpunkt des Nichts überragende, unter ihn fällt (S. th. qu. 1 a. 6; qu. 4 a. 4). Sein Gegensatz ist das reine Nichts, als Negation des Seins. Das physisch Gute ist, verglichen mit dem Guten im allgemeinsten Sinn, beschränkter in seinem Umfang, weil es sich nur im Reich des physisch Vollkommenen (z. B. des vegetativen, sensitiven oder auch des rein in seiner metaphysischen Vollkommenheit gewürdigten geistigen Lebens) findet, dagegen ist es als die jenen Lebensstufen entsprechende Seins- und Wertfülle reicher in seinem Inhalt. Doch als einem immerhin nur relativen Wert, einem nur in seiner Art (secundum quid), nicht schlechthin (simpliciter) Guten fehlt ihm die das Streben einfachhin auf sich ziehende Kraft, die das Wollen unbedingt verpflichtende Macht des Guten im absoluten Sinne, des Guten schlechthin. Die relative und partikuläre Gutheit des bloß physisch Guten zeigt sich schon darin, daß sie sich bei Guten und Bösen in gleicher Weise findet, also offenbar den tiefsten und innersten Wesenskern des Menschen, sofern er Mensch ist, unberührt läßt, während das sittlich Gute nur auf die tugendhaften Menschen beschränkt ist. Und so ist auch das physische Übel nur ein Übel in gewisser Hinsicht (secundum quid), nicht dagegen schlechthin und absolut. Schlecht nur für das Einzelwesen, durchkreuzt es als Einzel-schaden gewisse Teil- und Sonderziele innerhalb der Schöpfung, steht aber nicht im Widerspruch zur Verwirklichung des höchsten Schöpfungszweckes überhaupt, dient diesem sogar, wie das Blühen und Welken der einzelnen Blumen, das Entstehen und Vergehen der einzelnen Tiere im Haushalt der Natur beweist.

allerdings nur logisch, nicht real von Gottes Wesen verschieden, folgt logisch (nicht real und zeitlich) seinem Wesen, ist logisch, nicht real durch es normiert und bestimmt.

γ) Diese göttliche Vernunft und Weisheit, die Gottes Wesenheit und Gutheit voll zum Ausdruck bringt, ist dann ihrerseits erst Norm und Richtschnur des göttlichen Wollens nach innen und außen, geht ihm ebenfalls logisch, nicht wirklich voraus, ist natura, nicht tempore prius. Mit der logischen Reihenfolge: Gottes Wesenheit, Weisheit, Wille, ist ohne weiteres der theologische Moralpositivismus abgewiesen, der das sittlich Gute nur darum als solches zugibt, weil es geboten ist, während es in Wahrheit nur darum geboten ist, weil es gut, weil es der Widerschein der notwendigen, wesenhaften Gutheit Gottes ist.

b) Gottes Ehre als der spekulativ vortrefflichste Ausdruck des sittlichen Endziels, sofern dieses als praktisches sittliches Zielgut der Geschöpfe (finis operantis) gefaßt ist.

Gott, das bonum ipsum, das ewig in sich vollendete Gute, ist als solches aller menschlichen Wirk- und Schaffenskraft überlegen und entrückt, kann daher der in sich selbst ruhende Gegenstand und Zielpunkt nur des wertenden menschlichen Wollens, des Schätzens und Liebens, nicht Produkt und Effekt des bewirkenden, vollziehenden menschlichen Wollens, des Schaffens, nicht praktisches Zielgut für die Tätigkeit der Geschöpfe sein (vgl. unten § 39 S. 277 f.). Dieses bonum absolutum (in se und per se) wird zum praktischen Zielgut, zur Aufgabe für die produktive, schaffende Arbeit der Geschöpfe in der Ehre Gottes, der abbildlichen Darstellung der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit im Weltganzen. Die Ehre Gottes ist als Ausstrahlung seines absoluten Wesens, als das auf ihn selbst bezogene Attribut seiner unendlichen Persönlichkeit gegenüber allem rein Menschlichen, rein Geschöpflichen, rein Innerweltlichen ein absolutes Ziel und fällt dennoch mit der inneren, ewig vollendeten Wesenheit Gottes selbst nicht zusammen. Sofern sie als gloria externa den Namen Gottes groß machen will unter „den Völkern“, Gottes inneres, ewiges Wesen in Zeit und Welt offenbaren soll, ist sie trotz ihrer Absolutheit (im moralischen, nicht entitativem Sinn) doch auch ein werdendes, durch menschliche Tatkraft wirklich vermehrbares Gut, bei dem statt der in der Liebe sich vollziehenden mystischen Hingabe und kontemplativen Beschauung die produktive, die eifernde, die schaffende Arbeit der Sittlichkeit zu ihrem Rechte kommt. Zugleich ist dennoch die pantheistische Vorstellung und Anmaßung, die Vollkommenheit der Gottheit selbst im

Weltgeschehen fördern, mehren, entfalten zu wollen, ausgeschlossen, da die Ehre Gottes ja nicht Förderung oder Hervorbringung Gottes, sondern Ausstrahlung göttlicher Weisheit in die Welt, Nachahmung göttlicher Heiligkeit in den Seelen bedeutet.

Der Begriff der Ehre Gottes ist also der Mittelbegriff zwischen der transzendenten Wesenheit und Vollkommenheit Gottes einerseits und der innerweltlichen produktiven Sittlichkeitstätigkeit und Seligkeit der Geschöpfe andererseits und erleichtert so die spekulative Verbindung zwischen dem Absoluten und Relativen in der Moral, zwischen dem in sich vollendeten, transzendenten, höchsten Gut, dem finis ultimus in sich, und dem Dienste der Geschöpfe in der sittlichen Arbeit für Gott, für die Offenbarung seiner inneren Seinsfülle in der Welt.

Auch gegenüber allen anderen Bezeichnungen des sittlichen Prinzips verdient und behauptet die Herausstellung der Ehre Gottes als des höchsten und erhabensten Sittlichkeitszweckes ihre philosophische Vortrefflichkeit:

1. Das Sittengesetz betont die überpersönliche Norm, Gott als höchsten Herrn und Gesetzgeber, und läßt das sittliche Wollen und Handeln der Menschen als pflichtschuldigen Gehorsam erscheinen, bringt dagegen weder die sittliche Höchstleistung des Rätlichen und Heroischen noch den untersten Grad des sittlichen Handelns, das Erlaubte, die freigestellte natürliche Lust im Alltagschaffen, zum Ausdruck. Demgegenüber schließt der Begriff der Ehre Gottes ohne weiteres beides ein: die Huldigung vor Gott sowohl im pflichtmäßigen Gehorsam gegen sein strenges und eigentliches Gebot, wie im freien, sittlichen Heroismus und im erlaubten, dankbaren Genuß des Irdischen.

2. Die Kennzeichnung der Seligkeit (im objektiven Sinn) als des letzten Sinnes des Lebens, als des Grundzuges der Sittlichkeit läßt zunächst infolge des psychologischen Ausgangspunktes mehr an das eigene Wohl und Wehe und an das erst noch in der Zukunft, im transzendenten Jenseits, liegende Ziel denken. Das Sittlichkeitsziel der Ehre Gottes aber weist über alles Persönlich-Selbstsüchtige hinaus und vermag dennoch mehr als die kalte Pflicht, als das strenge Gesetz, das sittliche Wollen und Streben zu begeistern und zu beglücken; es öffnet dem Blicke ewige Fernen und läßt doch zugleich auch das irdische Arbeiten und Dulden in der unmittelbaren Gegenwart als Verherrlichung Gottes, als Erfüllung des höchsten Weltzweckes erkennen und vollziehen.

3. Die Liebe zu Gott, die ja als die vollkommenste sittliche Gesinnung und Handlung höchster Ausdruck der Sittlichkeit ist, ist Betätigung nur des wertenden, nicht des vollziehenden, produktiven Wollens, ist beschaulicher, innerlicher Gemütsakt, der in der Beschauung empfängt, nicht schaffendes und mitteilendes Handeln, sofern es der bewirkenden, produzierenden Macht des Willens untersteht; die Ehre Gottes dagegen ist, als formelle Verherrlichung Gottes durch die lebendige Geistestat des Menschen, als Darstellung der inneren Seinsfülle Gottes im Weltlaufe, ein wirklich durch menschliches Tun bewirktes, vermehrbares Gut, das als solches nicht mit

3. aus der Darstellung des Christenwesens und -lebens,
 a) in seinem mythischen Charakter,
 b) in seinem sakramentalen Zug (§ 44).

II. Sodann ist die übernatürliche Sittlichkeit in ihrem Werden zu betrachten; d. h. es ist ihre organisch-entelechiische und streng theandrische Verwirklichung im Akte der Rechtfertigung zu würdigen, und zwar durch die Darstellung

1. der Vorbereitung auf die Rechtfertigung,
2. des Vollzugs und Wesens der Rechtfertigung (§ 45),
3. der sittlichen Auswirkung des in der Rechtfertigung grundgelegten Gnadenlebens (§ 46).

§ 44.

**Die Notwendigkeit der Gnade zur Sittlichkeit.
 Ethik und Mystik.**

Die Stellung der Sittlichkeit in der übernatürlichen Ordnung ist in etwa schon bei Erörterung des Endziels der Sittlichkeit (S. 36 f.), sowie bei Bestimmung des übernatürlichen Gesetzes (S. 109. 112) behandelt worden. Hier gehen wir von den sittlichen Anlagen und Kräften aus, die das Ziel und Gesetz der Sittlichkeit verwirklichen. Wir fanden in diesen Anlagen, insbesondere in der Freiheit des Willens, die natürliche Grundlage des sittlichen Handelns; wir erkannten aber auch die besonderen Schwierigkeiten, die sich aus der Kompliziertheit des Menschenwesens ergeben, die Schranken der menschlichen Freiheit und die Möglichkeit und Gefahr des Bösen. Je mehr wir uns von der Betrachtung der abstrakten Menschennatur zur tatsächlichen sittlichen Lage der Menschheit hinwenden, um so mehr verstärken sich diese Schattenseiten des menschlichen Könnens. Die christliche Glaubenslehre zeigt uns nun im Dogma von der Gnade und Erlösung die übernatürliche Ergänzung und Bervollkommnung der sittlichen Kräfte des Menschen. Die nähere Darlegung dieser Lehre gehört ins Gebiet der Dogmatik. An dieser Stelle nehmen wir nur soviel aus diesem Grenzgebiet herüber, als vom sittlichen Standpunkt zum Verständnis des übernatürlichen Faktors im Christenleben notwendig ist; wir verzichten dabei auf den positiven dogmatischen Nachweis aus Schrift und Überlieferung.

I. Zur Verwirklichung des Guten, zur Erfüllung unserer sittlichen Lebensaufgabe bedürfen wir der göttlichen Gnadenhilfe.

1. Der innere göttliche Beistand im allgemeinen.

Schon in der natürlichen Ordnung und bei ungeschwächten Seelenkräften bedarf der Mensch einer göttlichen Anregung und

Hilfe zum Guten. Gott wirkt alles Sein und Leben als prima causa; er leitet als allgemeiner Beweger die seelischen Potenzen zum Akt über. Auch der Wille ist von diesem Einflusse nicht ausgenommen; bei seiner Freiheit ist er zugleich von Gott als dem motor universalis und bonum universale abhängig (s. oben S. 232 ff.).

Der allgemeine concursus Dei wird zur besonderen, spezifischen Anregung und Kräftigung beim sittlich guten Handeln. In letzterem hebt sich der Wille zu einer höheren Vollkommenheit empor; von der reinen Indifferenz, der Potenz zu allem möglichen Guten und Scheinguten, gelangt er zur inneren Sammlung, zur aktuellen Bestimmtheit für das wahre, das höchste Gut. Das sittlich Gute ist dasjenige, was den Menschen besser, d. h. vollkommener macht; woher sollte dieser Zuwachs an Vollkommenheit kommen, wenn nicht aus Gott, dem Urquell alles Seins? Das ist die Grundidee der Ethik des h. Augustin; nach ihr ist Gott ebenso die letzte Kraftquelle alles sittlichen Guten, wie er dessen höchster Sinn und Zweck ist. — Nur das Böse vermag der Mensch ganz aus sich selbst; eben weil es kein Zuwachs an innerem Sein und Leben ist, sondern ein vergere ad nihilum, ein Hinabsinken von Gott als Zielgut und als Verbenskraft in Dunkel und Schwäche.

Daß dieser lebendige Zusammenhang mit Gott die Freiheit und Lebendigkeit des geschöpflichen Wirkens nicht aufhebt, sie vielmehr trägt und fördert, gehört mit zum Alphabet der theistischen Weltanschauung. Für die sittliche Haltung des Geschöpfes ergibt sich daraus einerseits die tiefste Demut auch bei höchster Begabung und Leistung, andererseits das freudigste Gottvertrauen in allem, auch im natürlichen Wirken.

2. Die Gnade Gottes als Heilung der gefallenen Natur (*gratia medicinalis*).

Den vorhin erwähnten natürlichen Beistand nennen wir nicht Gnade im eigentlichen Sinne; dagegen ist die sog. heilende Gnade, d. h. die freie Huld und Gabe, die Gott dem Sünder in der Absicht erweist, ihm die Vollkraft natürlicher Sittlichkeit wiederzugeben, eigentliche Gnade (übernatürlich wenigstens *secundum modum*). Auch im natürlichen Zustande ist die Todsünde eine schuldbare Abwendung von Gott, die Gott schwer beleidigt und die Seele im Innersten von Gott trennt, dadurch auch sich selbst der Unordnung und Schwächung überantwortet. Eine Tilgung dieser Schuld, eine Erhebung zum Leben und Wirken aus Gott, ist für das Geschöpf selbst unmöglich; sie kann nur geschehen durch die verzeihende Gnade Gottes. Und wenn die Sünde erlassen ist, bleibt eine Wundung und Schwächung der Seelenkräfte als Nachwirkung zurück, die das Gute erschwert und zu neuer Sünde Anlaß gibt. Diese Nachwehen der Sünde bestehen sogar

Diese Gottesferne, diese innere Ziel- und Regellosigkeit wuchs sich weltgeschichtlich aus in der zunehmenden religiösen und sittlichen Verirrung der Menschheit. Zu der Naturfünde trat eine Flut persönlicher Sünden und steigerte die erbliche Belastung und die innere Versuchlichkeit immer mehr. Das Böse wurde zu einer gewaltigen, innerlich und äußerlich wirkenden Macht im Unglauben und in den Lastern des Heidentums.

Die Betrachtung dieser sittlichen Zerrüttung im einzelnen und in der Menschheit kann zwar keinen eigentlichen Beweis liefern für die Tatsache der Erbsünde, da diese wesentlich ein übernatürliches Faktum ist; sie spricht aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit dafür, daß die jetzige Natur des Menschen nicht mehr die ursprünglich von Gott ihr gegebene Vollkommenheit besitzt, sondern einen verhängnisvollen Umschwung zum Schlechteren erlebt hat.

Nach katholischer Lehre besteht die Erbsünde wesentlich in verschuldeten Mangel jener übernatürlichen Gnade und Heiligkeit, die Gott der Menschheitsfamilie in Adam geschenkt hatte. Sie ist also Zustandsfünde, nicht Tatsünde; sie ist zunächst Sünde des Geschlechts und geht vermittelt des Geschlechtszusammenhangs auf die Personen über. Als wirkliche Sünde gilt sie in demselben Sinne, wie die aus der persönlichen Sünde erwachsene Sündenschuld, die ja nachher auch ohne persönliches Zutun habituell fortbauert. Geheimnisvoll ist freilich die Anordnung Gottes, daß im Stammvater die ganze Menschheit so zusammengefaßt und vertreten werden konnte, daß die durch Adam frei verschuldete Gnadenberaubtheit allen Menschen als Schuld angerechnet wird. — Dagegen ist die seelische Unordnung im Menschen, insbesondere die böse Lust, nicht das Wesen, sondern eine Straffolge der Erbsünde; oder auch, wie Augustin und Thomas sagen, nur materielle Seite der Erbsünde.

2. Die Erlösung durch Christus war nicht nur Lehre der Wahrheit und vollkommenes Tugendbeispiel gegenüber der äußeren Macht des Irrtums und der Sünde, sondern vor allem Tilgung der inneren Sünde durch die Fülle übernatürlicher Gnade.

a) Von der Person Christi geht diese erlösende Gnade aus. Als zweiter Stammvater vertritt er das ganze Menschengeschlecht; als Gottessohn trägt er in sich eine unendliche Würde und Heiligkeit, um so durch seine gottmenschliche Opfertat alle Schuld sühnen, alle Menschen zur Gnadenkindschaft erheben zu können. Der Gottmensch, das geborene, absolut prädestinierte Haupt der zur participatio divinae naturae berufenen Menschheit, das von Adam nur abgebildet und repräsentiert werden sollte, wird nach Adams Fall und wegen dieses Falles der leid- und opferreiche Stammvater der Menschheit: mit ihm tritt in die Welt der neue Mensch, der *ἀνὴρ τέλειος* (Eph. 4, 13), der Mensch der unzerreißbaren Gottverbundenheit, in dem prinzipiell und objektiv die Menschheit aus der entfehligen Diaspora, aus ihrer Zerstreuung und Zerreißen in die einander und Gott

fremden, ja feindlichen „Vielen“ zum unus und totus homo gesammelt und geeint und als Menschheitseinheit, als Christi Leib, sozusagen natur- und wesenhaft, darum untrennbar mit Gott, dem trinitarischen Urquell des göttlichen Lebens, verbunden wird (R. Adam, Das Wesen des Katholizismus 48).

b) Die Gnade Christi muß durch Anschluß des einzelnen an den Erlöser, durch Eingliederung in den mystischen Leib des Herrn vermittelt werden. Dies geschieht durch die Rechtfertigung des Sünders, die von aktuellen Gnaden eingeleitet und durch die heiligmachende Gnade vollendet wird (s. § 45).

c) So wird das ursprüngliche Reich der Übernatur wiederhergestellt. Ja, durch die Menschwerdung Gottes empfängt es gewissermaßen eine höhere Vollendung, als es im Urstande besaß: Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia (Röm. 5, 20). Nur die Straffolge der Erbsünde, die Schwächung der Natur, bleibt bestehen; sie wirkt im Getauften als ein Anreiz zur Sünde, aber auch als ein Anlaß zum Kampfe, zur Demütigung, zur steten Bekämpfung des Erlösungsbedürfnisses.

So kommt es, daß auch in christlichen Zeiten, sobald die Tatsache der Erbsünde und Erlösung verkannt, das praktische Erlösungsbedürfnis im Leben und Schaffen verleugnet wird, in gleichem Maße die Verblendung des Gewissens (ignorantia) und die Herrschaft der dreifachen bösen Lust (concupiscentia) von neuem das Haupt erheben und die alte Macht der Erbsünde in furchtbaren Massenwirkungen offenbaren. Der Naturalismus, der grundsätzliche und praktische Widerpart der Übernatur, sieht infolge dieser Verkennung von Erbsünde und Erlösung im Kreuzifix, in dem „Gleichnis vom geopfertem Lamm“ nur ein Bild, das uns den Niederbruch aller Kräfte vors Gemüt führt; er nennt jenes Christentum, dem der gekreuzigte Erlöser der Inbegriff seines Glaubens, Hoffens und Liebens ist, „negatives“ Christentum und stellt ihm als sogenanntes „positives“ Christentum das heldische, selbstbewußte Glauben und Vertrauen auf die eigene angeborene Güte und Kraft nach dem Vorbild des für seine Ideale kämpfenden und sterbenden Christus entgegen, der rein rationalistisch bloß als moralischer Lehrer und Führer aufgefaßt wird.

III. Durch seine übernatürliche Bervollkommnung empfängt das Leben des Christen neben dem sittlichen zugleich einen mystischen und sakramentalen Charakter.

1. Mystisch nennen wir (nach allgemeinem und christlichem Sprachgebrauch) diejenige Beziehung des Menschen zu Gott, in der Gott unmittelbar auf die Seele wirkt, und umgekehrt die Seele sich unmittelbar Gott zuwendet und anschließt. Das Mystische unterscheidet sich mithin einerseits von der durch geschaffene Ursachen (Natur, Gesellschaft, Vernunft) vermittelten Einwirkung Gottes auf den Menschen, andererseits

Sicherheit erkannt und erfahren werden: *Vita vestra abscondita est cum Christo in Deo* (Kol. 3, 3). Im Ganzen der christlichen Heilsordnung erscheint aber der Glaube an dieses Geheimnis der Gnade leicht und lichtvoll; so besonders im Zusammenhang mit der Menschwerdung Gottes, mit dem Opfertode Christi, mit der h. Eucharistie.

Thom. S. theol. I. II. q. 113 (Thomas-Texte §§ 50. 51); F. Diekamp, Kathol. Dogmatik, Münster 1930, II, § 27 ff.; B. Bartmann, Des Christen Gnadenleben³, Paderborn 1922; R. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1933; derselbe, Die Theologie der Krisis, in: Hochland 23, Jg. 1925/26, S. 271 ff.; W. Reinhard, Das Wirken des hl. Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus, in: Freiburger Theol. Studien XXII, 1918; M. Grabmann, Die Idee des Lebens bei Thomas v. A., Paderborn 1920; A. Rademacher, Natur u. Gnade, M.-Gladbach 1925. Dazu das Schrifttum zu § 44.

§ 46.

Die sittliche Auswirkung des Gnadenstandes.

I. Die Rechtfertigung gibt zwar ein neues Sein; dieses ist aber nicht starr und abgeschlossen, vielmehr der Entwicklung und Vermehrung fähig.

Weil die Begnadigung sich in einem Augenblick vollzieht, haben Irrlehrer geglaubt, sie sei auch bei allen Menschen gleich und unveränderlich. Die einen kamen zu dieser Auffassung durch Überschätzung des mystischen und sakramentalen Prinzips; die Gnade sollte den Menschen so gleich ans Ziel, zur unverlierbaren Gottesgemeinschaft führen. Andere, wie Luther, unterschätzten die Bedeutung des Mystischen in der Seele; die Gnade lasse innerlich alles beim alten, sie enthalte nur die juridische Anrechnung des Erlöservedienstes Christi, und diese sei naturgemäß für alle Menschen und Stufen eine und dieselbe. Mit beiden Auffassungen geht die sittliche Triebkraft des neuen, übernatürlichen Lebensprinzips verloren.

1. Nach katholischer Lehre muß die heiligmachende Gnade im Christen nicht nur erhalten, sondern auch gesteigert werden. Diese Lehre stützt sich auf die hl. Schrift, sowie auf das Gebetsleben und die stete praktische Überzeugung der Kirche (Trid. sess. 6 cp. 10, Denz. 803. 834).

Dadurch, daß die Kirche die Imputationslehre Luthers ablehnt und eine positive, vom hl. Geiste gewirkte Seinerhöhung behauptet, ergibt sich von selbst, daß auch eine Steigerung der Gnade möglich ist.

2. Die Gnade ist nach der hl. Schrift eine Neugeburt der Seele, sie pflanzt ihr den Samen göttlichen Lebens ein; dadurch wird erst recht eine fortschreitende Entfaltung dieses inneren Lebens gefordert. Ähnliches gilt von dem Vergleich der Gnade mit dem Lichte, der Wasserquelle usw.

3. Die heiligmachende Gnade steht in engster, wesenhaftester Verbindung mit der „eingegossenen Liebe“ (Röm. 5, 5) und mit

anderen Tugenden. Auch dies weist nicht auf eine untätig ruhende Gnadengabe, sondern auf eine lebendig sich auswirkende Vollkommenheit hin.

II. Diese Vermehrung der Gnade hängt wie von Gott, so auch von der sittlichen Betätigung des Menschen ab.

Wie Gott von sich aus die Gnade geschenkt hat, so kann er sie auch durch freie, unverdiente Mitteilung vermehren, wie dies tatsächlich z. B. beim Empfang der Sakramente der Lebendigen geschieht. Der allgemeinste und durchgängigste Weg zur Steigerung der heiligmachenden Gnade ist jedoch die sittliche Betätigung des Begnadigten: „Wenn wir im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln“ (Gal. 5, 25).

1. Die sittliche Tätigkeit ist eine innerlich erwachsende Frucht der übernatürlichen Heiligkeit. Von dem „Fruchtbringen“ der Rebe am Weinstock, dem Aufstrahlen und Zunehmen des „Lichtes“, der fortschreitenden Ausgestaltung des „Bildes Gottes“ ist häufig in der hl. Schrift die Rede. Die wahre „Liebe“ zu Gott drängt zur Arbeit und zum Wohltun, die „Kindesstellung“ erinnert an die Mehrung des Erbes im Himmel. Die guten Werke der Begnadigten erwerben ein „Verdienst“ der himmlischen Seligkeit; sie sind „Ausfaat“ für die Ernte im Jenseits (s. unten § 51).

2. Diese sittliche Tätigkeit ist strenge Pflicht des Gerechtfertigten. Nicht der „Glaube allein“, sondern „der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist“ (Gal. 5, 6), sichert das ewige Leben; der Glaube ohne die Werke ist tot (Jak. 2, 26; vgl. Bd. II, § 7). Die Werke des Gesetzes bringen zwar nicht die Rechtfertigung, ja, das alte Gesetz ist völlig abgetan; aber das neue, in der Rechtfertigungsgnade eingesenkte „Gesetz des Geistes“ verlangt streng die Erfüllung der Gebote Gottes von innen heraus (s. oben § 16).

3. Die Erfüllung der sittlichen Gebote ist unerläßliche Bedingung für die Bewahrung des Gnadenstandes. Der gerechtfertigte Sünder kann die Gnade von neuem verlieren; nicht nur durch Unglauben, sondern auch durch andere Todsünden. Dies zeigt uns klar die Schilderung des Jüngsten Gerichts im Evangelium, die Mahnungen der Apostel und die ganze Bußpraxis der Kirche. Das übernatürliche Leben setzt eben die natürliche Sittlichkeit ebenso notwendig voraus, wie die Geistseele den wesentlich vollständigen und gesunden Organismus (Trid. sess. 6 cp. 15, Denz. 808).

Die Reformation hat die Pflicht und die Verdienstlichkeit der guten Werke geleugnet. Daß aber die sittliche Bewahrung als eine naturgemäße, fast selbstverständliche Frucht auf die Rechtfertigung folge, hat auch Luther häufig betont. Diese heilsame Folge wird jedoch bei Verkennung der

Pflicht tatsächlich selten eintreten; ja, nach dem, was Luther von der gefallenen Natur des Menschen sagt, kann sie gar nicht in dieser spontanen Weise eintreten. Daher muß sich Luther anderswo mit schroffer Deutlichkeit zu dem Satze bekennen, daß auch die schlimmsten Sünden das Heil und die Heilsgewißheit nicht antasten, solange noch der Fiduzialglaube im Herzen bleibt.

III. Der positiven sittlichen Tätigkeit steht die Notwendigkeit eines schmerzlichen inneren Kampfes zur Seite. Die Bedeutung der Aszese.

Wie sehr beim natürlichen sittlichen Fortschritt der Kampf gegen die Sinnlichkeit und gegen andere innere Unordnungen und Schwächen ein wesentliches Erfordernis ist, hat die Ethik aller Denker und Völker anerkannt (vgl. z. B. das stoische: Abstine, contine, sustine). Aber auch die übernatürliche Verklärung des Menschenwesens macht diese Selbstverleugnung nicht überflüssig; sie steigert vielmehr auch an diesem Punkte den Geist und Grad des sittlich Gebotenen. Die Mystik ist keine Gegnerin, sondern eine Schwester der Aszese. Die Gottesliebe, die Seele der christlichen Heiligkeit, ist zugleich leidende, opfernde Liebe. Das Kreuz, das Zeichen der Erlösung, ist auch Wahrzeichen für die sittliche Nachfolge Christi. Dieser Zusammenhang, der stets das echte Christentum gekennzeichnet hat, erklärt sich in folgender Weise:

1. Die übernatürliche Berufung als solche richtet das Denken und Trachten des Menschen auf ein so überschwenglich erhabenes Ziel, daß dagegen alles Irdisch-Menschliche dem tieferen Gemüt als wertlos, der Verzicht auf Weltfreude als einzige Weisheit erscheint. Und umgekehrt wird das weltabgeschiedene Leben zu einer stillen, aber wirksamen Predigt der Übernatur.

2. Die Folgen der Ursünde bleiben nach der Taufe bestehen und rufen oft mühsame Kämpfe und Unruhen wach, die um so schmerzlicher sind, als sie anscheinend zur Würde des Gotteskindes in schroffem Widerspruch stehen. Gerade dies soll aber die Demut im Christen erhalten, das stete Gefühl des Angewiesenseins auf die Gnade. Darin liegt zugleich eine Sühne für den Stolz der Stammeltern und eine Abwehr der Lockung zu ähnlicher Überhebung und Gottentfremdung.

3. Die sittliche Menschennatur bedarf überhaupt des Kampfes und der Selbstverleugnung, damit sie ihre Kräfte voll entfaltet, ihr Innenleben vertieft, den Wert des Guten und Schönen am Kontrast des Bösen lebendig erfährt, und dem höchsten Wert, dem göttlichen Gute, in selbstloser Hingabe dienen lernt. Das schmerzliche Ringen hält endlich das Bewußtsein im Menschen wach, daß er hienieden nicht Ruhe und freudige Vollendung hoffen darf, vielmehr unermüdt weiterstreben muß, um im Jenseits den vollen Frieden zu finden (vgl. unten § 47).

IV. Der Rückblick auf den ganzen Abschnitt ergibt den Leitatz: Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam.

1. Die Gnade zerstört oder gefährdet nicht die Natur. Sie verletzt nicht das Gesetz der Natur; alle Forderungen natürlicher Ethik bleiben im Reich der Gnade vollkommen aufrecht. Sie unterdrückt nicht die Kräfte des natürlichen Menschen; Gottes Anhauch verewaltigt nirgendwo den Geist des Menschen, er heilt nur seine ungeordneten Triebe und Auswüchse.

Es ist unrichtig und irreführend, von einem Gegensatz und Kampf zwischen Natur und Gnade als zwischen zwei selbständigen Substanzen zu sprechen, wie das in der Ausdrucksweise mancher Aszeten anklingt. Die Gnade existiert überhaupt nicht in eigener substantialer Subsistenz (in seipso), sondern nur als Akzidenz (in alio), d. h. als in die substantiale Natur eingehende Quasinatür, weshalb Thomas sagt: „beim Menschen ist das Sein der Natur wesentlichler als das Sein der Gnade, ob schon das Sein der Gnade vornehmer ist“ (S. th. Suppl. qu. 49 a. 3). Darum kämpft auch nicht eigentlich sie mit der Natur, sondern das von ihr übernatürlich erhobene und veredelte Ich, näherhin der Geist (mens), das höhere Strebevermögen, kämpft gegen die niedere Natur, die wegen der Eigenwilligkeit ihrer sinnlichen Vermögen und Kräfte und mehr noch wegen deren erbündlichen Schwächung dem Zug und Befehl des gnadegetragenen Ich widerstreitet.

2. Die Gnade schaltet auch die Natur nicht aus, sondern setzt sie voraus und knüpft an ihre innere Begabung an.

Nur geistige Wesen sind der Begnadigung fähig; nur ihnen ist die Empfänglichkeit eigen für das übernatürliche Lebensziel. In der Vorbereitung zu diesem Ziele bewegt Gott den Willen in seelisch freier Weise; in der Rechtfertigung selbst empfängt das ganze Sein der Seele eine Neubelebung; beim Wachstum der Gnade wirkt der Mensch durch persönliches Schaffen und Leiden mit. Das Übernatürliche krönt den Stufenbau der Schöpfung; wie sich das Leben über dem Stoffe aufbaut, das Sinnliche über dem Unbewußten, der Geist über der Sinnlichkeit, die sittliche Tugend über der Geistesbildung, so bringt die Übernatur die höchste Beseelung des Endlichen, sie schließt den Ring, der die Schöpfung mit dem Schöpfer verbindet (vgl. oben S. 186 ff.).

3. Die Gnade steigert und vervollkommnet die Natur.

Diese Wirkung ergibt sich grundsätzlich daraus, daß die Gnade den Menschen in innigste Beziehung zu Gott setzt, der die Fülle alles Seins und Lebens ist. Diese Wirkung liegt auch im Begriff der gratia sanans und elevans; nicht minder in den bildlichen

Bezeichnungen, welche die hl. Schrift für die Rechtfertigung gebraucht (Licht, Leben, Geburt aus Gott usw.). Dieser lebenssteigernde Zug gilt auch für die Tätigkeit des Menschen. Sowohl in der Vorbereitung wie in der Auswirkung der Rechtfertigung wird nach katholischer Auffassung der Mensch zum „Mitarbeiter Gottes“. Die Gnade setzt die Kraft des Menschen in stärkere, innerlichere Bewegung, so wie das Sonnenlicht die Lebenskräfte in der Pflanze weckt und steigert. Schon im Begriff der Vollkommenheit, wie ihn die Scholastik faßt (*perfectio = summus actus potentiae*), ist der notwendige Übergang vom gesteigerten Sein zu entsprechender Betätigung nahegelegt. Die größere Gnade hat in den Heiligen der Kirche nicht das eigene Tun ersetzt, ihm vielmehr eine größere Kraft und Fruchtbarkeit gegeben. *Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa* (Bernard. De grat. et lib. arb. c. 14).

Dieskamp, a. a. O. §§ 33. 34; A. Koch, Moralthologie, Freiburg 1910, § 23; J. Mausbach, Das Christentum eine Religion der Gnade und Tatkraft, in: Aus kath. Ideenwelt, Münster 1921, S. 120 ff.; A. Rademacher, Gnade u. Natur³, M.-Glabbach 1925; F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1933; F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Asketik, Paderborn 1933; B. Bartmann, Des Priesters Gnadenleben, in: Sanctificatio nostra 1931, 2. Jg. S. 47 ff.

Sechster Abschnitt.

Die sittlich guten Handlungen und Zustände.

Zur Einführung:

Die Verwirklichung des Sittlichen ist nun noch spezieller zu würdigen, nämlich nicht nur so, wie sie sich als isolierte sittliche Einzelhandlung aus der ganz allgemeinen Anlage des Menschen zum sittlichen Handeln, aus den einfachen Seelenvermögen: Verstand, Wille, sinnlichem Begehrungsvermögen, ergibt, sondern wie sie als Frucht der sittlichen Gesamtzuständigkeit und -haltung des Moralsubjektes vorliegt, die ihrerseits als bleibende, tieferdringende Bersittlichung des Menschenwesens Wirkung der Tugend ist. Gegenstand der nun folgenden Betrachtung ist also die Tugend, d. h. die Entwicklung und Vervollkommnung des einfachen sittlichen Vermögens zu dauernder Geneigtheit und Fertigkeit des sittlich guten Handelns. Als solche ist sie inneres Prinzip des sittlichen Handelns.

Die Betrachtung zerfällt in die Behandlung der Tugend selbst in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht und in die Darstellung der christlichen Vollkommenheit, die als höchster Grad der sittlichen Gutheit Ziel und Endergebnis der Tugend ist.

Als Überleitung vom Vorausgehenden: „Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Sittlichkeit“ zur Lehre von der Tugend geht voraus:

I. Der Nachweis von der Befähigung des gefallen Menschen zu natürlich-guten Handlungen (§ 47).

II. Ihm folgt als Kernstück die Lehre von der Tugend:

1. Die natürliche Tugend

a) im allgemeinen:

α) Wesen,

β) Entstehung, Wert und Einteilung (§ 48).

b) im besonderen: die Kardinaltugenden

α) die Stellung der Kardinaltugenden in der philosophischen und theologischen Moral,

β) Ordnung, Zusammenhang und Wachstum der Tugenden (§ 49).

2. Die übernatürliche Tugend

a) in ihrem Wesen:

α) Begriff und Tatsache der übernatürlichen Tugend,

β) ihr Verhältnis zur natürlichen Tugend (§ 50),

b) in ihrer Wirksamkeit: die übernatürliche Verdienstlichkeit

α) das übernatürliche Verdienst und seine Bedingungen im allgemeinen,

β) die Frage nach dem übernatürlichen Formalobjekt der verdienstlichen Handlung,

γ) der Wert der guten Meinung (§ 51).

III. Den Abschluß bildet die Lehre von der Vollkommenheit als dem höchsten Ziele und der letzten Frucht des sittlichen Tugendhandelns.

1. Die Vollkommenheit selbst:

a) Idee und Verpflichtung der Vollkommenheit im allgemeinen,

b) Wesen und Mittel der christlichen Vollkommenheit,

c) die Unterscheidung von Gebot und Rat (§ 52).

2. Der spezielle Stand der Vollkommenheit:

a) objektiv geltende Räte im allgemeinen,

b) die drei evangelischen Räte im besonderen,

c) der Ordensstand als Stand der Vollkommenheit im betonten Sinn (§ 53).

§ 47.

Die natürlich gute Handlung.

I. Begriff und Möglichkeit des Natürlich-Guten im allgemeinen.

1. Bedeutung des Fragepunktes.

Weil die Gnade tatsächlich dem Menschen ein übernatürliches Ziel setzt, übernatürliche Antriebe und Kräfte verleiht, und der innigste Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur besteht, könnte es seitens der christlichen Moral überflüssig erscheinen, vom Begriff und Vorhandensein einer rein natürlichen Sittlichkeit zu handeln. Allein schon die Geschichte der christlichen Gnadenlehre seit Augustin und Pelagius bis auf Luther, Bajus und Jansenius zeigt die Wichtigkeit der Frage;

im vorangehenden Abschnitt hat sich auch bereits gezeigt, daß das katholische System der Heilsordnung durchgehends die enge und sorgsamste Beziehung zum Natürlich-Sittlichen aufrechterhält.

Die Leugnung der Befähigung des gefallenem Menschen zu natürlich-guten Handlungen, wie sie von den Reformatoren, von Bajus und den Jansenisten aufgestellt wurde, schließt die positive Behauptung ein, aufßer der übernatürlichen, von der Gnade und dem Glauben getragenen Sittlichkeit sei alles menschliche Handeln Sünde. Diese Auffassung ist aber, um sogleich den Gesamtausblick zu geben, ebenso verhängnisvoll für das Übernatürliche wie für das Natürliche:

a) Sie raubt dem übernatürlichen Leben jede natürliche Grundlage. Eine Seele, in der alle Fähigkeit zu sittlicher Betätigung zerstört ist, kann nur durch magische Umwandlung, nicht durch innerlich-lebendige Emporführung zur Kinderschaft Gottes gelangen, kann vor allem dem Ruf Gottes zum Heile nicht in sittlich-freier Weise zustimmen.

b) Der Satz, die natürliche Geistesanlage reiche nur zur Sünde aus, widerlegt sich selbst; denn eine physische Notwendigkeit der Sünde hebt ihre sittliche Verschuldung auf. Wirkliche Sünde setzt eben die Möglichkeit einer besseren Wahl, der Überwindung des Sündenreizes, also die Möglichkeit des sittlich Guten voraus.

c) Die genannte Irrlehre erklärt sich aus der Voraussetzung, daß die Erbsünde die Natur des Menschen wesentlich herabgesetzt und verstümmelt habe. Diese Voraussetzung verkennt aber auch das Wesen des Urstandes, die Würde der Übernatur, ihren freien, überschwänglichen, gnadenvollen Charakter. Im Verlust eines höheren Gnadenlebens, nicht im Erlöschen natürlicher Seelenvermögen, liegt das Wesen der Erbsünde.

2. Begriff und Möglichkeit der natürlich-guten Handlung vom philosophischen Standpunkte.

a) Zum Begriff einer rein natürlich-guten Handlung gehört nach der positiven Seite, daß sie vom Gewissen, also von der praktischen Vernunft, als übereinstimmend mit dem Sittengesetze erkannt, und daß sie vom Willen in freier Zustimmung und Achtung dieser sittlichen Ordnung gewollt und vollzogen wird. Negativ schließt der Begriff ein, daß die Handlung nicht auf Grund übernatürlicher Erleuchtung und Anregung, also aktueller Gnade, zustande kommt.

b) Die Möglichkeit solchen Handelns ergibt sich aus allem, was bisher als grundlegend für die Sittlichkeit erörtert wurde. Für sie zeugt auch das aus allen Zeiten und Völkern feststellbare irdisch-wertvolle Tugendhandeln; daß dieses in jedem Falle die Frucht nur des von der

aktuellen Gnade getragenen Wollens und im einzelnen Falle nicht auch die des natürlichen Wollens allein sei und sein könne, ist weder aus Vernunft noch Offenbarung erweisbar, widerspricht vielmehr der mit den Tatsachen des Gewissens und der Willensfreiheit gegebenen natürlich-sittlichen Befähigung. Hierher gehört nicht zuletzt der sittliche Kampf gegen das Böse, die Abweisung so mancher Lockung zum Bösen; wer wollte hierin nicht etwas Gutes erblicken?

Daß der Wille nach der Erbsünde die wirkliche Freiheit zu solchem irdisch-wertvollen Tugendhandeln bewahrt hat, erkennt auch der h. Augustinus an; so rühmt er die patriotischen Tugenden der alten Römer und spricht sich oft sympathisch über den Wert und die Bedeutung des Kulturschaffens aus. Dagegen fassen Luther und Bajus den Verlust der ursprünglichen Freiheit weit radikaler; ersterer, indem er sogar das Vermögen der Willensfreiheit leugnete, letzterer, indem er die sittliche Güte nur der caritas zuschrieb, das menschlich Gute als Sünde, nicht nur als unvollkommen hinstellte. Vgl. Prop. Baii n. 28: Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum; n. 37: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit (Denz. 1028. 1037).

3. Möglichkeit und Wert des Natürlich-Guten im Lichte religiöser und christlicher Ethik.

a) Die Kirche hat durch Berurteilung der Lehre des Bajus und der Jansenisten auch von ihrem Standpunkte aus die Möglichkeit und Gutheit natürlich-sittlicher Werke ausgesprochen (s. die vorhin zitierten Stellen), sogar die Möglichkeit einer direkt religiösen Sittlichkeit, einer natürlichen Gotteserkenntnis und der aus ihr hervorstießenden Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe gegen Gott. Vgl. prop. Baii 36 (Denz. 1034) und prop. 41 Quesnel (Denz. 1391; vgl. auch Denz. 1297).

b) Nach der hl. Schrift sind die Heiden einer natürlichen Gotteserkenntnis fähig (Weish. 13; Röm. 1, 20); sie sind der Sünde schuldig, weil sie dem erkannten Gott nicht die pflichtmäßige Ehre und Dankagung erweisen (Röm. 1, 21). Ebenso lehrt Paulus, daß die Heiden das Sittengesetz in ihrem Herzen erkennen und so ein „natürlich Gesetzmäßiges“ zu tun vermögen, für das ihr Gewissen ihnen Lob spendet (Röm. 2, 14 f.).

c) Die meisten Väter lassen in Weiterführung dieses biblischen Gedankens keinen Zweifel, daß der Mensch kraft seiner Natur gute, vor Gott wohlgefällige Werke tun kann, und daß Spuren echter Tugend dank der überallhin verbreiteten Strahlen des Logos auch im Heidentum nicht selten sind. Die pelagianische Irrlehre überspannte diese Fähigkeit der Natur, und sie leugnete den wesentlich übernatürlichen Charakter der christlichen Heilsordnung; im Kampfe mit ihr scheint der h. Augustinus öfter jede Möglichkeit einer gottgefälligen natürlichen Sittlichkeit

gegen die Keuschheit ein formeller Unterschied, da die Tugend der Keuschheit gerade die rechte Ordnung des Geschlechtslebens zum Gegenstande hat. In dieser Weise herabsteigend, kann man die Spezies näher und näher bestimmen; das letzte Formalobjekt, der unterste charakteristische Gesichtspunkt, der sich innerhalb der Tugendidee herausstellt, heißt dann *species infima* der Sünde.

Ein wenig gebildeter Geist wird natürlich manche Unterschiede, die dem Gelehrten und schärfer Denkenden auffallen, nicht erkennen. Daher fehlt bei ihm das betreffende Schuldmoment auch in der formellen, persönlichen Sünde.

II. Die numerische Einheit oder Vielheit der Sünden.

Bei dieser Zahlbestimmung ist zu berücksichtigen, was oben (S. 292. 296) über den lebendigen Zusammenhang der vom Willen ausgehenden inneren und äußeren Akte gesagt ist.

1. Sünden, die jede für sich gewollt und ausgeführt werden, also selbständige Tafsünden, zählen auch moralisch nach ihrer physischen, tatsächlichen Häufigkeit. Dazu gehören auch solche innerliche Akte, die ihren Zweck gleichsam in sich selbst haben, wie unkeusche und ungläubige Gedanken; sie werden so oft von neuem begangen, als sie vom Willen nach vollständiger psychologischer Unterbrechung neu hervorgerufen und genährt werden.

2. Verschiedene physische Akte können aber auch moralisch zu einer numerischen Einheit werden:

a) wenn der Wille sich ein sündhaftes Ziel setzt, auf das er alsdann eine Reihe seelischer Gedanken und Strebungen und eine Kette vermittelnder äußerer Handlungen hinordnet. Die ganze planmäßige Handlung bildet dann eine einzige Sünde, auch wenn sie physisch (z. B. durch Schlaf und andere Beschäftigung) unterbrochen wird. Nur eine moralische Unterbrechung, wie sie durch Reue oder sonstige freie Zurücknahme des Entschlusses eintritt, hebt diese numerische Einheit auf.

b) von der genetischen, psychologischen Seite her, wenn verschiedene Teilakte aus einer und derselben leidenschaftlichen Erregung hervorgehen, wie die vorbereitenden und begleitenden Akte bei einer tödlich ausgehenden Schlägerei oder bei einer sexuellen Verführung.

3. Ein und derselbe physische Akt kann virtuell eine Mehrheit von Sünden einschließen. Man kann durch eine Handlung mehreren Personen das Leben nehmen, die Ehre rauben, sittliches Argernis geben. Ebenso enthält der Vorsatz, eine Sünde wiederholt zu begehen, die beabsichtigte Zahl von Sünden. Manche Theologen (z. B. Suarez, Laymann) wollen aber in diesem Falle keine

numerische Verschiedenheit der Sünden zugeben; die Mehrheit der Objekte sei nur ein erschwerender Umstand, allerdings ein solcher, der die Schuld entsprechend erhöht. Am besten sagt man wohl, daß die betreffende Handlung virtuell eine Mehrheit von Sünden in sich schließt.

Mit der Tatsache nämlich, daß eine Sünde eine mehrfache Bosheit und Schuld einschließt, ist noch nicht gegeben, daß auch eine aktuelle Mehrzahl von Sünden vorliegt. Kann doch auch eine sicher einheitliche und einmalige Sünde durch bestimmte Umstände eine mehrfache spezifische Bosheit erhalten.

Thom. S. theol. I. II. q. 72; In I. sent. II dist. 42 q. 1 a. 1; De Malo q. 2 a. 6; Alphons., Theol. mor. V, n. 30 ss. 35 ss.

§ 58.

Die psychologische Entstehung und Entwicklung der Sünde.

I. Die entfernteren Anreize zur Sünde.

1. Die inneren und äußeren Quellen der Sündenreize. Der Anreiz zur Sünde wird in der kirchlichen Weise auf drei versuchende Mächte zurückgeführt: den Teufel, die Welt und das Fleisch. Der Ausdruck „Fleisch“ bedeutet hier im Sinne des N. T. die zum Bösen geneigte, verdorbene Natur des Menschen, formell also die böse Lust. Sie ist tatsächlich die nächste und allgemeinste Quelle der Sünden.

a) Die böse Lust (*concupiscentia*). Der Wille, der seinem innersten Wesen nach auf das Gute angelegt ist, würde vom sittlich Guten und von Gott nicht abweichen, wäre er nicht von verkehrter Liebe zum Sinnlichen und Endlichen beeinflusst; die *aversio a Deo* ist veranlaßt durch ungeordnete *conversio ad creaturam*. Nun wohnt eine solche verkehrte Neigung tatsächlich dem gefallenem Menschen inne; sie heißt in der Sprache der Hl. Schrift und der Kirche *concupiscentia* (*ἐπιθυμία*). Nach Röm. 7 ist sie ein Ausdruck der im gefallenem Menschen wohnenden „Sünde“. Der h. Jakobus sagt von ihr: „Gott ist unversucht vom Bösen, und er selbst versucht niemanden. Jeder aber wird versucht, indem seine eigene Lust ihn hinzieht und verlockt. Alsdann, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde; und die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod“ (1, 13 ff.). Das Tridentinum nennt diese Lust nach dem Vorgang der Scholastik auch *fomes peccati*; es lehrt von ihr und ihren unstreifen Regungen, das Wort Sünde, das der h. Paulus gebraucht, gelte hier nur im uneigentlichen Sinne (Sess. 5, can. 5, Denz. 792; cf. 1050; oben S. 308 u. 316). Ebenso klar geht aus der Hl. Schrift hervor, daß die böse Lust sich nicht beschränkt auf die ungeordnete Sinn-

lichkeit, sondern auch die angeborene Unordnung im geistigen Begehren umfaßt.

Letzteres bezeugt deutlich der Satz des h. Johannes: „Alles, was in der Welt ist, ist Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens“ (1 Joh. 2, 16). Neben der Sinnlichkeit im engsten Sinne wird hier auch die Sucht nach Glanz und Reichtum und die stolze Selbstüberschätzung als seelische Wurzel der Sünde bezeichnet. Als tiefste einheitliche Wurzel erscheint dann die übertriebene Selbstliebe und Selbstsucht des natürlichen Menschen (vgl. oben S. 376).

b) Die Welt und der Teufel gesellen sich hinzu als entferntere Versucher, die vermittelt der bösen Lust einwirken. Schon der Heiland gebraucht das Wort „Welt“ im Sinne der Menschenwelt, und zwar der ins Irdische versunkenen Menschenwelt: „Wenn die Welt euch haßt, so wisset, daß sie mich zuvor gehaßt hat“ (Joh. 15, 18). Der h. Johannes schreibt an der vorhin zitierten Stelle: „Wollt nicht lieben die Welt . . . denn es vergeht die Welt und ihre Lust“.

Die Geschöpfe als solche, die belebten wie die unbelebten, sind nicht böse, bieten auch in sich keinen Reiz zum Bösen; nur in ihrer Gestaltung durch die Weltkultur werden sie zu solchen Reizmitteln und in ihrer Wirkung auf den innerlich geschwächten Menschen zur Sündengefahr.

Der Teufel heißt in der hl. Schrift „der Versucher“ (1 Theff. 3, 5); er ist Urheber der Sünden in der Menschheit, weil er deren Stammeltern verführt hat; er sucht aber auch heute durch mittelbare und unmittelbare Einwirkung das Böse auszusäen. Doch sind nicht alle Sünden der Menschen auf Versuchungen der bösen Geister zurückzuführen (Thom. S. theol. I. q. 114 a. 3).

Der Teufel kann den Willen nicht unmittelbar zwingen, sondern nur mittelbar beeinflussen, indem er durch irgendwelche Bewegungen in den sinnlichen Gliedern auf das sinnliche Vorstellungs- und Affektleben einwirkt und so die Vernunft zu verwirren sucht (S. th. I. II. qu. 80 a. 1). Sogar die Befessenheit ist die von Gott zugelassene Inbesitznahme nur der äußeren und niederen Organe durch den Satan, nicht der geistigen Seele und ihrer Kräfte; sie gleicht in ihrer Wirkung der sittlich ebenfalls nicht zurechenbaren Bindung des dem geistigen Erkennen und Wollen vorgebauten hypochondrischen und hypobulischen Apparates im Geisteskranken. Von einer satanischen Mitwirkung zu jeder Einzelsünde kann nur mit Rücksicht auf die Verursachung der ersten Sünde durch ihn die Rede sein, die bei jeder Sünde irgendwie nachwirkt (S. th. I. II. qu. 80 a. 4), nicht jedoch im Sinne einer aktuellen Mitursächlichkeit bei allen Sünden; die satanische Wirksamkeit zum Bösen ist nicht das durchgreifende allseitige Gegenstück zur göttlichen Mitursächlichkeit im Guten. Die Versuche, der göttlichen Mystik auch eine satanische Mystik entgegenzusetzen, die alle bis jetzt noch nicht restlos erklärbaren rätselhaften Erscheinungen eines kranken Nervensystems und Seelenlebens ohne weiteres auf dämonische Einwirkung zurück-

führen will (vgl. etwa die Bücher Grabinskis, Bernanos, Le soleil du Satan, Démon du midi), leisten einem Panfatanismus Vorschub, der fast nicht minder verwerflich ist als ein Panpsychologismus, der mit der übernatürlichen Offenbarung auch den Teufel und jeden teuflischen Einfluß rationalistisch leugnet; er ist sittlich bedenklich und schädlich, weil er zu vorschnell und zu summarisch die sittliche Verantwortung für die Sünde auf den Teufel abwälzt, wo schuldhaftes sittliches Versagen im Spiele ist, oder weil er durch die Züchtung einer ungefunden Teufelsangst Gottesfurcht und Gottvertrauen beeinträchtigt, überhaupt vom Positiven im geistlichen und sittlichen Leben, der Gottesliebe, zum Negativen, zur bloßen Abwehr ablenkt.

2. Die Versuchung als aktueller Anreiz zur Sünde.

a) Das Wesen der Versuchung. Nicht jeder Anlaß, jede Gelegenheit zur Sünde ist eine Versuchung. Manche äußere Dinge, Bücher, gesellschaftliche Lagen, Veranstaltungen, auch innere Gedanken bieten die Möglichkeit des Bösen, begründen auch eine gewisse Leichtigkeit und Gefahr des Bösen, ohne daß sie notwendig einen Reiz und Antrieb auf den Menschen ausüben, das Böse zu verwirklichen.

Eine Versuchung ist erst vorhanden, wenn jene äußeren und inneren Anlässe zur fühlbar anziehenden oder antreibenden Macht in der Seele werden. Dies ist z. B. der Fall, wenn ein Mensch durch Worte zur Sünde reizt und auffordert, wenn ein Buch oder Bild die böse Lust entfacht, wenn die eigene Phantasie ein Begehren nach dem Bösen wachruft.

Doch auch die Versuchung ist noch nicht die Sünde selbst, sondern ein Vorstadium für sie; die erstgenannte Möglichkeit drängt in ihr zur Wirklichkeit hin. Nach dem Vergleich des h. Jakobus wird aus der bösen Lust die Sünde erst dann empfangen und geboren, wenn der freie Wille zu ihr hinzutritt.

b) Das rechte Verhalten in der Gelegenheit und Versuchung zur Sünde. — Gott läßt Versuchungen zu, um durch sie Gutes zu erreichen, um den Menschen in der Demut zu erhalten, zum Gebet und Gottvertrauen anzuleiten, um ihn durch stärkere Anspannung der Kräfte innerlich zu vervollkommen.

Was die Gelegenheit zur Sünde angeht, so darf man sich ohne besonderen Grund den entferntesten Gelegenheiten aussetzen, d. h. den alltäglichen Schwierigkeiten des sittlichen Kampfes; ja, man muß es, um den Willen zu festigen und um fruchtbar auf die Welt wirken zu können (Sir. 3, 27; 1 Kor. 5, 10). — Bei den näheren Gelegenheiten, die bereits eine Gefahr der Sünde einschließen, ist das gleiche Verhalten nur dann erlaubt, wenn ein entsprechend wichtiger Grund vorliegt. — Die „nächste“ Gelegenheit aber, in der die Sünde moralisch gewiß eintreten wird, muß stets gemieden werden. In den

beiden letzten Fällen verbindet sich mit der Gelegenheit — in verschiedenem Grade — eine praktische Versuchung.

Bei dieser, der eigentlichen Versuchung ist Ablehnung von seiten des Willens, und wenn sie nicht sogleich weicht, beharrlicher Widerstand pflichtmäßig. Dieser Widerstand braucht nicht immer ein direkter Kampf zu sein, nicht immer durch aktuelles Aufmerken und Widerstreben zu geschehen. Ein solcher direkter Kampf empfiehlt sich wohl gegenüber Anfechtungen, die aus der vis irascibilis oder aus der Schwäche des Willens stammen. Dagegen ist bei starken Reizen der vis concupiscibilis, insbesondere der Geschlechtslust, durchweg die Flucht anzuraten. „Fliehen“ (fuga) heißt aber in der Schulsprache „Weiden“; Flucht ist nicht gleichbedeutend mit Furcht oder Aufregung; die letztere verschlimmert meist die Versuchung, weil sie als sinnliche Erregung die Einbildungskraft aufreizt und verwirrt. Wirksamer ist ruhige Ablenkung des Denkens von dem lockenden Reiz und Hinwendung des Geistes zu anderen Gegenständen. Gerade die Besonnenheit, die ruhige, freudige Sammlung der Seele, erhält den Willen selbstbewußt und sicher. Auch die hl. Schrift betont einerseits die Wachsamkeit, andererseits die Ruhe und die Besonnenheit: *Sobrii estote et vigilate!* (1 Petr. 5, 8). Je ernster der Kampf ist, um so mehr bedarf es außerdem der Anrufung übernatürlichen Beistandes, des Gebets und Gottvertrauens: *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem!* (Matth. 26, 41).

II. Die innerseelische Entwicklung der Sünde.

1. Der Keim der bösen Handlungen liegt in bösen oder gefährlichen Vorstellungen und Gedanken (*suggestio*). Das reine Erkennen des Bösen, auch der schlimmsten Übel und Verderbnisse, ist an sich nicht selbst böse, sondern gut oder indifferent. Allein das Denken ruft je nach seinem Inhalt und nach der Anlage der Person, besonders wenn eine lebhaftere Phantasie hinzutritt, leicht die Neigung zum Bösen, d. h. die wirkliche Versuchung wach. Somit kann gemäß der Stärke und Gefahr der zu erwartenden Versuchung auch das freiwillige Denken an Böses sündhaft werden.

2. Die an die Vorstellung sich anschließende unwillkürliche Lust am vorgestellten Bösen (*delectatio*) rechnet man gewöhnlich mit zu den sündhaften Gedanken. Sie ist ein Gefühl sinnlichen oder geistigen Wohlgefallens, eine Angleichung des appetitus sensitivus oder des Willens an den Vorstellungsinhalt. Solange die Lust unwillkürlich ist, wie die der Sinnlichkeit entsteigenden Lustgefühle, ist sie nicht sündhaft, muß aber, wie vorhin gezeigt, als Versuchung behandelt werden. Nimmt der freie Wille an ihr positio teil,

indem er die Lust sich zu eigen macht, sie hervorruft oder ihr zustimmt, so entsteht die sog. *delectatio morosa*, die den sündhaften Charakter des vorgestellten Bösen annimmt.

Richtet sich die Lust auf eine scharf umrissene Tatünde, so wird ihr auch deren Sonderart (*species*) zu eigen. Was die unkeuschen Gedanken angeht, so wirkt bei ihnen in der Regel nur die sexuelle Lust im allgemeinen anziehend; daher braucht auch bei der Beicht solcher Gedanken die nähere *species* nicht angegeben zu werden.

Fraglich ist, wie die passive Haltung des Willens, das Nichthindern oder Nichtentfernen verbotener sinnlicher Lust moralisch zu beurteilen ist. Nach der oben (S. 245) angegebenen Regel ist ein solches Verhalten im allgemeinen als lässlich sündhaft anzusehen. Eine Ausnahme bilden jedoch die Regungen der Wollust (*delectatio venerea*); einmal, weil sie in besonderer Weise ins Leben des leiblichen Organismus übergreifen, dann auch, weil sie leicht die Gefahr der Willenszustimmung nach sich ziehen. Daher ist die erwähnte Zulassung starker sexueller Versuchungen ohne vernünftigen Grund schwer sündhaft (vgl. Bd. III, § 23).

Wesentlich verschieden von der behandelten Lust am Bösen ist die Ergözung über die geistreiche, überraschende oder komische Form sündhafter Reden und Vorgänge; ebenso die Freude über die Bereicherung des Wissens, die Befriedigung der Neugier u. ä. Hier ruht das Strebevermögen nicht im Bösen, sondern im Erlaubten oder Guten; daher liegt hier keine Sünde vor, es sei denn eine Gefahr vorhanden, der Sache selbst zuzustimmen.

3. Eine Fortentwicklung der *simplex complacentia* zur *concupiscentia* ist die böse Begierde; die platonische Ergözung an der rein vorgestellten Sünde wird hier zum praktischen Wunsche, die Sünde persönlich zu tun. Die Begierde nach den vom 6. und 7. Gebot verbotenen Sünden ist schon im N. B. ausdrücklich durch das 9. und 10. Gebot unterfagt. Der Heiland stellt die Begierde der Tat gleich in dem Worte: „Wer ein Weib anschaut, um sie zu begehren, hat die Ehe schon gebrochen in seinem Herzen“ (Matth. 5, 28). Wir schließen hieraus mit Recht, daß die freiwillige Begierde einer bösen Tat die Spezies derselben nach Objekt und Umständen annimmt.

Das gleiche gilt von der rückschauenden Billigung und Freude (*gaudium*) über eine begangene Sünde.

Daran knüpft sich eine kasuistische Frage: Darf man wünschen, eine Tat zu begehen unter der Voraussetzung, daß sie erlaubt wäre? Oder auch wünschen, sie möchte erlaubt sein? Ohne Zweifel ist dies an sich nicht sündhaft, wenn das Verbot bloß durch positives Gesetz erlassen ist. Anders bei Handlungen, die in sich böse und ungeordnet sind; das Unerlaubte läßt sich hier durch die Bedingung nicht abstreifen. Nur dann, wenn der Wunsch nicht auf die Handlung selbst geht, sondern nur auf erlaubte Folgen oder Begleitererscheinungen der Handlung, kann der Wunsch erlaubt sein.

Wie die sündhafte Handlung selbst, so ist auch die spätere Freude über begangene eigene oder fremde Sünden unerlaubt. Nur wenn sie aus-

schließlich die erlaubten und nützlichen Folgen der Handlung im Auge hat, kann sie unter Umständen gestattet sein.

4. Die Vollendung der inneren Entwicklung der Sünde ist der freie Entschluß, die Tat zu vollbringen. Er gehört schon mehr zum Wesen als zur Vorbereitung der Handlung, er ist die Seele der äußeren Tat. (Vgl. hierüber oben § 41.)

Thom. S. theol. I. II. q. 74; Qu. disp. De Verit. q. 15 a. 4; Laymann, Theol. mor. I tr. 3 cp. 6; M u h, Christliche Asketik, Paderborn 1921, 68 ff.; derselbe, Die Verwaltung der h. Sakramente, 1920, 178 ff.; J. Stoffels, Die Versuchung, in: Theol. u. Glaube 4 (1912) 569 ff.; M ü n d e r, Der psychische Zwang (s. oben S. 182); E. Kuland, Handbuch der prakt. Seelsorge II, 181 ff.

§ 59.

Die Sünde als Zustand (Habitus).

Die Hauptsünden und die Sünden wider den hl. Geist.

Wie die gute Handlung sich zur Tugend verhält, so die Tatsünde zur Zustandsünde. Der allgemeine Ausdruck für letztere ist habitus peccati oder peccatum habituale; einen engeren Sinn hat das Wort vitium, das gleichfalls dem pecc. actuale gegenübersteht (Thom. S. theol. I. II. q. 71 a. 1. 3).

I. Die verschiedenen Arten der Zustandsünde.

1. Eine sittlich-rechtliche Fortdauer der Sünde nach begangener Tat liegt in der zurückbleibenden verkehrten Willensrichtung, mit der sich der Sünder gegen die sittliche Ordnung auflehnt und die strafende Abwehr dieser Ordnung gegen sich herausfordert. Sie bedeutet eine schuld bare Gesinnung, zugleich eine Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit vor Gott und dem Rechte. Diese ungeordnete Willensrichtung dauert so lange, bis der Sünder seine Tat aufrichtig bereut. In milderer Art folgt auch auf die läßliche Sünde eine solche Sinnesrichtung und entsprechende Schuld.

2. Auch nachdem der Wille die Sünde bereut hat, bleibt an sich eine Zustandsünde anderer Art zurück, das peccatum habituale im mystisch-übernatürlichen Sinne (bei Thomas macula peccati genannt). Es ist der Verlust der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden, die Trennung des innersten Seelengrundes von Gott, seinem Licht- und Lebensquell. Diese Zustandsünde folgt nur der schweren, nicht der läßlichen Sündentat; sie wird aufgehoben durch die Rechtfertigung (s. oben S. 316).

3. Bei öfter wiederholten Sünden bleibt endlich eine fühlbare, psychologische Nachwirkung in der sündhaften Gewohnheit, im dauernden und wachsenden Hang zur Sünde. Diese

Zustandsünde liegt nicht im Übernatürlichen, auch nicht im bloßen Geiste des Menschen, sie verbreitet sich vom Willen auch ins Sinnliche und Organische hinab. Die allgemeine, angeborene Grundlage dieser Verkehrtheit ist die Konkupiszenz; zu ihr tritt nicht selten das Erbe elterlicher Sünden hinzu; sie wird aber zur wirklichen Sünde erst durch freies unsittliches Handeln nach bestimmter Richtung. Diese erworbene Neigung heißt bei den Theologen vitium. Das Wort „Laster“ im Deutschen hat einen gesteigerten, schlimmeren Sinn; es schließt außer dem fühlbaren Hang zur Sünde auch die gleichgerichtete Willensverkehrtheit ein (s. oben 1), und zwar als dauernde Gesinnung. — Auch die läßliche Sünde kann durch ihre Wiederholung eine starke, fühlbare Neigung zu Unordnungen herbeiführen.

Vergleichen wir die genannte Art des Nachwirkens der Sünde mit dem Gebiet des Guten, so zeigt sich, daß das genannte vitium genau der natürlichen Tugend, der virtus acquisita, entspricht. Die habituelle Sünde im mystisch-übernatürlichen Sinne ist das Gegenstück zur virtus infusa und gratia habitualis. Der ethisch-juridischen Schuld und Strafwürdigkeit steht als Frucht des Guten das meritum gegenüber, der förmliche Anspruch auf natürlichen und übernatürlichen Lohn.

Der sogenannte reatus culpae (= Anklagezustand), d. h. der auf die Sündentat hin eintretende, bleibende Zustand der sittlichen Schuldhaftigkeit und Strafwürdigkeit fällt nicht zusammen:

1. mit dem Habitus der Sünde, dem psychologisch fühlbaren Hang zur Sünde, wie er in der Störung der Seelenkräfte, besonders in der entseffelten widerspenstigen Sinnlichkeit, zutage tritt; sonst würde ja eine einmalige geistige Sünde (des Ungehorsams, Stolzes, Gotteshasses) oft gar keine Schuld hinterlassen, und umgekehrt würde die auch im bekehrten Sünder fortdauernde böse Neigung eigentliche Sünde sein;

2. noch weniger mit dem Strafübel, denn die Schuld ist etwas der Seele Innerliches, das sogleich mit der Tat da ist; sie ist erst der Grund der Strafwürdigkeit, so daß ohne die vorausgehende Schuld Strafurteil und -akt Willkür und Unrecht wäre;

3. endlich nicht einmal mit der bloßen Beharrung des Willens in der Sünde, der habituell fortdauernden bösen Gesinnung, da trotz eingetretener schmerzlicher Einsicht und Willensumkehr die Verantwortung für das getane Böse bleibt und der frühere Stand der sittlichen Untadeligkeit nicht wiederhergestellt ist. Er ist vielmehr so zu verstehen: Das Gute und Böse dringt von der Frucht des Handelns, von der sittlichen Einzeltat und Untat (auch abgesehen zunächst von der übernatürlichen Ordnung der Gnade) belebend oder vergiftend in die Wurzel des Seins hinab, macht nicht wie das bloße Zweckmäßigkeitsgute oder -schlechte des partikulären menschlichen Schaffens nach außen (das wirtschaftlich, künstlerisch, positiv-wissenschaftlich Normgerechte oder -widrige) nur das Werk oder die einzelne Handlung, sondern den Menschen selbst, den ganzen Menschen, sein Wesen gut oder schlecht; die sündhafte Tat wirkt in ihm bleibende Schuld und Verantwortung im Innersten der Seele, weil die Seele (die ja selbst wesenhafter, dauernder Grund der seelischen Vorgänge und nicht nur ein Name für diese

ist) im Sittlichen ihr eigenstes, tiefstes, für die Ewigkeit bestimmtes Sein zusammenfaßt und grundsätzlich zum Ausdruck bringt, indem sie zum höchsten Sein und zum höchsten Zielgut bejahend oder verneinend Stellung nimmt. Indem der Todsünder das höchste Gut verschmäht, sich von ihm ab-, ja gegen es wendet, trennt er sich (auch schon rein natürlich betrachtet) von der Licht- und Lebensfülle Gottes und verfällt der geschöpflichen Armut, Dunkelheit und Nichtigkeit. „Diese naturgemäße Wirkung der Todsünde, das Gelöst- und Getrenntsein der Seele von ihrem göttlichen Licht- und Lebens-
quell, also eine Art mystischer Lebensverfehrung und Lebensberaubung, ist das Wesen der Schuld, wie es mit besonderem Nachdruck der h. Augustinus dargestellt hat“ (J. Mausbach, Schuld, Sühne, Erlösung, in: Aus kath. Ideenwelt 111 ff.; Die Ethik des h. Augustinus 114 ff.). Und das ist der Grund, weshalb weder das „Nichtmehrwiedertun“, der bloße Wille, in Zukunft das Sittengesetz zu beobachten ohne reuigen Rückblick auf die Sündentat der Vergangenheit, noch auch die bloße Reue und sittliche Umkehr in rein menschlicher Anstrengung den dunklen Kern der Schuld beheben kann. Wenn es schon im Naturleben keine Urzeugung gibt, so ist erst recht im höheren, sittlichen Leben eine selbstherrliche Neuschaffung und Wiederbelebung durch rein menschlichen Willensgebrauch, durch selbstmächtiges Zurücktretten in die frei aufgegebenen göttliche Licht- und Lebenswelt unmöglich. Gilt dies wegen der die Eigenkraft des Menschen übersteigenden Erhabenheit der sittlichen Tugend schon für die Wirkung der Sünde im reinen Naturzustand, so in noch weit höherem Maß und in einfach notwendiger Weise im Hinblick auf die Ausstattung und Berufung des Menschen zum übernatürlichen Leben, das alle Ansprüche und Kräfte seiner Natur innerlich und wesentlich übersteigt (S. th. I. II. qu. 86 a. 1 ff.; qu. 89 a. 1; q. 109 a. 7). Der Mythos der „organischen Wahrheit“ (683 f.) kennt demgegenüber als einzige „Sünde“ nur die sogenannte Passionshande verderblicher Blutmischung und die angeblich dadurch bedingte Knickung des macht- und kraftvollen Lebensdranges, die in Minderwertigkeitskomplexen sich äußernde Brechung heldischer Selbstzuversicht. Darum vertritt er den Glauben an eine absolute Selbsterlösung aus dieser „Sünde“ rein durch eugenische Maßnahmen, die die Reinheit des Blutes und damit deren Reflex, den seelischen Adel der Gesinnung, sichern oder wiederherstellen sollen, und erkennt nur jene Reue an, die die Seele schöpferisch macht, aufrichtet, die die Kraft der abgeschlossenen, gottgleichen, freien, schönen und adligen Seele stärkt und sie Gott gleicher werden läßt (A. Rosenberg, Mythos 238). Da aber nach ihm Gott das Alleben der Natur ist, bedeutet auch diese „Erlösung“ zum Allerhöchsten, „zum Adel der allein auf sich gestellten Seele“ nicht die Befreiung von der wirklichen Sündenschuld durch die freie Liebestat des sich selbst opfernden Gottessohnes; sie ist vielmehr nur die ethische und religiöse Verbrämung eines im Grunde genommenen biologischen Naturvorganges. Die notwendige Folge solcher Verfehrung der Sünde zum biologischen Defekt, der Reue zum Minderwertigkeitsgefühl ist die Ablehnung des Erlösers und seiner erschütternden Sühne am Kreuz (Mythos 616).

II. Die Hauptsünden als besondere Formen der Zustandsünde.

Die Hauptsünden gehören, wie der Name vitia capitalia andeutet, zur dritten Art der vorgenannten Habitus, zu den Unord-

nungen des Strebe- und Gefühlsvermögens, die einen psychologischen Hang zur Sünde einschließen; und zwar wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch vorausgesetzt, daß die böse Neigung nicht rein angeboren, sondern durch persönliche Sünden mitverschuldet ist. Der Ausdruck v. capitalia aber drückt hier nicht die Schwere der Sünde aus, so daß die Hauptsünde notwendig Todsünde wäre, vielmehr die Größe und Weite ihres Einflusses: Die Hauptsünde ist Quellsünde. Capitale . . . significat principium vel directivum aliorum; et sic dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis (S. theol. I. II. q. 84 a. 3). Das Kennzeichnende dieser vitia ist, daß sie nicht bloß zu bestimmten sündhaften Akten überleiten, sondern zu Sünden mannigfacher Art; letzteres rührt daher, daß sie sich richten auf Lebensinteressen und Lebensgenüsse, die besonders eng mit der Natur des Menschen verwachsen sind.

Eine bestimmte Zählung solcher Sünden hatte sich schon in der Antike (z. B. bei Horaz) herausgebildet. In der alten Kirche finden sich die Hauptsünden seit Evagrius Pontikus und Kassian (um 400) bei vielen Schriftstellern, bald als Siebenzahl, bald als Ahtzahl; bei der Ahtzahl ist die Hoffart zerlegt in superbia und inanis gloria. Im Anschluß an Gregor den Gr. (Moral. 31, c. 17) zählt die Folgezeit sieben Hauptsünden: Inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria; heute meist in der Reihenfolge: Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Unmäßigkeit, Zorn, Trägheit. Die Scholastik setzt statt ventris ingluvies das Wort gula, statt tristitia das Wort acedia (ἀκηδεια = Unlust und Trägheit im sittlichen, übernatürlichen Leben). — Der Stolz (superbia) steht allen sieben Sünden voran als gemeinsamer Urgrund, als initium omnis peccati (Sir. 10, 15; Thom. I. c. a. 2. 4).

Eine organische Einheit und weitere Gliederung dieser Sündenreihe, wie sie für das Tugendssystem besteht, läßt sich kaum geben, weil die Sünde ihrem tiefsten Wesen nach der Mangel lebendiger Einheit ist, der Abfall vom göttlichen Lebenszentrum, eine Auflösung des menschlichen Geisteslebens in zerstreute, widerspruchsvolle Strebungen.

III. Die Verhärtung im Bösen. Die Sünden wider den hl. Geist.

1. Die Tugend des Christen erstrebt im Wachstum der Liebe, im Streben nach Vollkommenheit die Annäherung an das sittliche Ideal; sie wird darin besonders unterstützt durch die Gaben des hl. Geistes (s. oben S. 319. 351. 359). Freilich bleibt sie hienieden stets hinter der vollen Sündlosigkeit, und erst recht hinter der himmlischen Vollendung zurück. Den entgegengesetzten Fortschritt weist das Laster, die sich steigende Sünde auf. Das Anwachsen der verkehrten sinnlichen Neigung, die Verstockung des Willens im Bösen, die Abwendung von Gott und seiner Gnade bewirken mehr und mehr die Preis-

gabe der Seele an die Sünde. Doch auch diese Verhärtung im Bösen ist auf Erden keine absolute; sie kann durch die Gnade und Befehung stets getilgt werden. Eine besondere Schwierigkeit für die Befehung liegt in der Sünde wider den Hl. Geist, die vom Heiland warnend gekennzeichnet wird und tatsächlich den höchsten Grad der habituellen Sünde darstellt.

2. Der Heiland sagt bei Matth. 12, 31 f.: „Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, die Lästerung des Geistes aber wird nicht vergeben werden. Und wer ein Wort redet wider den Menschensohn, dem wird vergeben werden; wer aber redet wider den Hl. Geist, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Welt noch in der zukünftigen.“ (Vgl. Mark. 3, 28 f.; Luk. 12, 10). Nach dem Zusammenhang erscheint hier die Sünde wider den Menschensohn, d. h. wider die menschliche, unscheinbare Gestalt und Tätigkeit Jesu als die kleinere, verzeihlichere Sünde gegenüber der Sünde wider den Hl. Geist, d. h. wider den in Wundern sich offenbarenden Gott. Diesen Widerstand gegen das Übernatürliche und Göttliche fassen nun manche Väter in weiterem Sinne; sie deuten ihn auf verschiedene Formen bewußter Ablehnung der Wahrheit und Gnade des Hl. Geistes.

Seit Petrus Lombardus zählt man sechs Sünden wider den Hl. Geist; nach heutiger Katechese in folgender Fassung: 1. Vermessenlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen (praesumptio); 2. an der Gnade Gottes verzweifeln (desperatio); 3. der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben (impugnatio veritatis agnitae); 4. den Nächsten um der Gnade Gottes willen beneiden (invidentia fraternae gratiae); 5. gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio); 6. in der Unbußfertigkeit vorsätzlich verharren (impoenitentia).

3. Der Grund, warum die Sünde wider den Hl. Geist nicht vergeben wird — daß sie nicht vergeben werden könne, sagt der Heiland nicht —, wird je nach der Erklärung der Sünde verschieden angegeben. Der h. Augustinus betont nach reiflicher Untersuchung, es gebe nur eine Sünde, die im strengen Sinne unvergebbar ist, die Unbußfertigkeit bis ans Ende (impoenitentia finalis; Sermo 71, n. 20; Retract. I, 19, 7). Auf die übrigen Sünden wider den Hl. Geist darf also das Wort des Herrn nicht buchstäblich angewandt werden. Von ihnen soll nur gesagt sein, daß sie besonders unentschuldigbar sind, und daß sie ihrer Idee und Wesenheit nach der Verzeihung widerstreiten, weil sie die Mittel und Wege zur Versöhnung vereiteln, soviel am Menschen liegt. Dennoch bleibt die Möglichkeit der Befehung im Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit bestehen.

Was die Begründung der Sechszahl angeht, so beruht sie nach Thomas und Bonaventura auf folgender Erwägung: Ver-

zweiflung und Vermessenheit richten sich gegen Gott, gegen seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit, also gegen diejenigen Eigenschaften, die dem Sünder Hoffnung und heilbringende Furcht einflößen sollten. Der Widerstand gegen die erkannte Wahrheit sowie der Neid wider die Gnade und ihr liebendes Walten verstoßen direkt gegen die beiden wichtigsten Rettungsmittel, die Gott dem Sünder gegeben hat, den Glauben und die Liebe. Die Verstockung und die Unbußfertigkeit geben der Sünde selbst eine besondere Steigerung und Widerstandskraft, indem die Verstockung die Lust und Freude an der Sünde trotz ihrer Hinfälligkeit weiter liebt und festhält, die Unbußfertigkeit den Druck und Stachel der Sünde zwar empfindet, aber ihn nicht durch Reue und Buße beseitigen will.

Nachdem das Tridentinum den Weg, auf dem die Gnade den Sünder zur Rechtfertigung führt, gleichfalls in sechs Stufen dargestellt hat (s. oben S. 314), ergibt sich eine überraschende Parallele zwischen diesen Stufen und den Sünden wider den Hl. Geist. Dem Glauben steht als Sünde gegenüber der Widerstand gegen die christliche Wahrheit; der Furcht vor Gott das vermessenliche Vertrauen auf seine Barmherzigkeit; der Hoffnung auf Verzeihung die Verzweiflung an der Gnade; der Liebe zu Gott und zum Nächsten der Neid wider die dem Nächsten erwiesene Gnade Gottes; der Reue über die begangenen Sünden die grundsätzliche Unbußfertigkeit; dem guten Vorsatz für die Zukunft die Verstocktheit im Bösen, der Wille zum Weiter-sündigen.

Zu I: Thom. S. theol. I. II. 85. 86; Scheeben, Dogmatik II, 566 ff. — Zu II: Thom. S. theol. I. II. q. 84; De Malo q. 7—15; Linsenmann, Moraltheologie S. 171 ff.; D. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Haupt-sünden. München 1893; Ph. G. Labouré, Les péchés capitaux, Paris 1908; L. Halusa, Von den sieben Haupt-sünden, in: StW 1909, 363 ff.; L. Kuland, Handbuch Bd. II, 163 ff.; Schulze, Die Entwicklung der Haupt-laster- und -tugendlehre (Diff.) 1914. — Zu III: Thom. S. theol. II. II. q. 14; De Malo q. 3 a. 14; Bonaventura, In I. sent. II dist. 43; Breviloquium III, 12.

§ 60.

Die Mitwirkung zur Sünde. Die fremden Sünden.

I. Die Verantwortung für sittliche Fehler des Nächsten im allgemeinen.

1. Der Mensch ist im Guten und Bösen nicht allein und vereinsamt. Er steht in einem sozialen Zusammenhang, der einerseits den sittlichen Fortschritt erleichtert, andererseits zahlreiche Gefahren sittlicher Entgleisung in sich birgt. Wir hörten, daß „die Welt“ eine Quelle sittlicher Versuchungen, der Kampf gegen die Welt eine Pflicht der sittlichen Selbstbewahrung ist. Durch Lässigkeit in diesem Kampfe werden wir leicht in die Sünden anderer verwickelt, — zum Schaden des Nächsten und unsers eigenen Heils. Das Christentum war es, das den Gedanken der sittlichen Solidarität der Gesellschaft in die