

## Pfarrkonkursfragen.

Aus der Dogmatik.

### II.

Quid ex revelatione scimus de statu originali et de lapsu protoparentum?

Mit Adam und Eva, dem ersten Menschenpaare, welchem Gott in seiner unendlichen Weisheit und Güte das Dasein gegeben und die bereits geschaffene Erde zum Wohnsitze angewiesen hatte, begann die Entwicklung des Menschengeschlechtes. Gesegnet von Gott sollten sie sich vermehren und wachsen und sich ausbreiten über die ganze Erde. Damals nun, als sie sich im Paradiese ihres jungen, herrlichen Daseins erfreuten, als Adam sein Weib noch nicht erkannt hatte, war so zu sagen das ganze Geschlecht des Menschen in seinen Stammältern zusammengeschlossen, da repräsentirten Adam und Eva als das Princip das ganze Geschlecht, zu dessen Entwicklung sie erst den Impuls geben mußten. Es entsteht nun die Frage, in welchem Zustande denn diese beiden Stammältern des Menschengeschlechtes aus der Hand des Schöpfers hervorgingen, oder welche Stellung denn Gott dem Menschen überhaupt ursprünglich unter den Geschöpfen angewiesen habe? Indem wir nun diese Frage an der Hand der Offenbarung zu beantworten suchen,



ist vor allem zu bemerken, daß wir den Menschen von zwei Seiten zu betrachten haben, nämlich seiner natürlichen Constitution nach, sowie diese aus den Principien der menschlichen Natur selbst als eines aus Leib und Seele bestehenden, mit Intelligenz und Freiheit begabten, Geschöpfes hervorgeht, und sodann nach seiner übernatürlichen Constitution, insoferne der erste Mensch noch mit besonderen übernatürlichen Gnadengaben ausgerüstet wurde; u. z. wollen wir jede dieser beiden Constitutionen getrennt betrachten, nicht als ob wir die Meinung einiger Theologen, daß der Mensch ursprünglich in naturalibus erschaffen worden und erst später mit den übernatürlichen Gnadengaben ausgerüstet worden sei, unbedingt hinnehmen wollten, sondern einerseits deshalb, weil der natürliche Stand durch den übernatürlichen nicht aufgehoben wird, sondern nur mehr oder weniger in den Hintergrund tritt, und anderseits weil dadurch ein viel besserer Einblick in die ganze Stellung des ersten Menschen gewonnen wird, da wir den natürlichen Stand des Menschen aus Selbsterfahrung besser verstehen und uns somit auch der durch die übernatürlichen Gaben gehobene Stand unserer Stammältern viel klarer erscheint.

Betrachten wir also demgemäß den Menschen zuerst nach seiner natürlichen Seite, wie es uns schon die natürliche Offenbarung, lehrt.

In dieser Hinsicht charakterisirt sich demnach der Mensch vor allem als Geschöpf; denn er trägt den Grund seines Seins nicht in sich selbst, wie ihm schon das eigene Bewußtsein bezeugt; er ist nur ein Theil, ein Glied jener Schöpfung, die der allmächtige Wille



des Schöpfers aus dem Nichts hervorgerufen. Als Geschöpf ist er somit nothwendig endlich und beschränkt, u. z. in soweit, als es dem Willen des Schöpfers genehm war. Wie weit diese Beschränkung reicht, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Als Geschöpf bezieht sich eben der Mensch auch nothwendig auf Gott, der ihn erschaffen, der die im unendlichen göttlichen Verstande vorgestellte Idee realisirte und deren Realisirung fortwährend trägt. „In ipso vivimus, movemur et sumus“ sagt der Apostel. Sowie also ein Kunstwerk in nothwendiger Beziehung zum Künstler steht und dasselbe nicht zu Stande gekommen wäre, wenn es nicht schon früher in der Idee des Künstlers bestanden hätte, so ist es auch bei dem Menschen, als Geschöpf, Gott seinem Schöpfer gegenüber, der Fall; ja noch weit mehr. Denn hat der Künstler das Kunstwerk einmal gebildet, so bedingt er nicht weiter dessen Erhaltung und er kann dasselbe in fremde Hände übergehen lassen, ohne daß es dadurch aufhörte zu existiren. Der Mensch verdankt aber seinem Schöpfer nicht bloß seine Entstehung, sondern auch fortwährend seine Erhaltung und ihn von Gott losrennen hieße ebensoviel, als ihn in sein früheres Nichts zurückführen, da eine solche Lostrennung nichts anderes wäre, als eine Aufhebung des Seinsgrundes der Kreatur; ohne Seinsgrund aber auch kein Sein. Das Geschöpf und somit auch der Mensch muß sich demnach nothwendig der Bedingung, sich auf Gott zu beziehen, unterworfen finden, sonst wäre seine Existenz unmöglich.

Der Mensch ist aber eine intelligente Kreatur und als solche berufen, nicht blindlings wie das Thier und die übrige Körperwelt sich dieser Bedingung, dieser



Beziehung auf Gott, zu unterwerfen, sondern mit seinem Verstande und seiner Vernunft vermag er sich auch über die bloßen Objekte der Sinne zu erheben, er vermag die übersinnliche und die sinnliche Welt in ihren allgemeinen Beziehungen, wie sie nicht mehr unter das Gebiet der bloßen Sensualität fallen, zu erkennen. So erkennt er in den wahrgenommenen Objekten, mögen sie der sinnlichen oder übersinnlichen Welt angehören, die Beziehung derselben zum Zwecke und die Beziehung der Mittel zu diesem Zwecke. Hat nun die intellektuelle Kreatur die Fähigkeit, alles was sich ihm darbietet, zu erkennen (die Höhe des Verstandes bestimmt das Maß dieser Erkenntniß), kann sie über das Erkannte urtheilen, was zu fliehen und wem zu folgen wäre, so kann auch der Wille d. h. die Hinneigung zum erkannten Objekte sich auf vieles und verschiedenes erstrecken, dieser muß somit in einem gewissen Grade frei sein. Wird aber der Mensch als intelligente Kreatur nicht blindlings wie das Thier von der Nothwendigkeit bestimmt, ist er auch mit freiem Willen begabt, so ist es doch nicht so anzunehmen, daß er, was Zweck und Mittel betrifft, sich dem Willen Gottes gegenüber ganz indifferent erhalte, daß es somit in Bezug auf den Willen Gottes ganz gleichgültig sei, ob der Mensch sich diesen oder jenen Zweck, diese oder jene Mittel zur Erreichung dieses Zweckes setze. Es handelt sich da vor der Hand keineswegs darum, ob der Mensch als ein mit freiem Willen ausgestattetes Wesen auch gegen den Willen Gottes sich Zweckmittel bestimmen könne, sondern einzig darum, ob es im Willen Gottes gelegen sei, daß der Mensch bestimmte Zwecke setze und bestimmte Mittel gebrauche. Was nun dieses betrifft,



so müssen wir es allerdings bejahen. Der absolut Heilige kann nur wollen, daß auch in den Geschöpfen jene Harmonie sich abspiegele, die in der Gottheit herrscht. Das Werk hat den Meister zu loben. Wir schließen mit Fug und Recht aus der Qualität des Produktes auf die des Urhebers (so z. B. im teleologischen Beweise). Muß nicht daher auch umgekehrt geschlossen werden, daß, weil ein weiser, ein heiliger Urheber, der selbst die absolute Harmonie ist und sie absolut liebt, auch Ordnung, Harmonie zu finden sein müsse im Produkte? Muß nicht geradezu gesagt werden, daß jene innere absolute Harmonie das Gesetz sei, welches im und durch das Produkt auch nach Außen zur Geltung zu kommen hat? In der Kreatur im großen Ganzen, wie im Einzelnen, hat sich der Refler derselben zu finden. Nur modifizirt wird dieß Gesetz bezüglich der Art und Weise, wie es an die Kreatur herantritt durch die verschiedene Qualität derselben, nicht aber beseitigt oder ein anderes. So haben wir es ob der moralischen Natur des Menschen modifizirt als Moralgesetz, das eben den Menschen verpflichtet.

„Estote perfecti, sicut et ego perfectus sum.“

Nun fragt sich, wie sich denn der freie Wille des Menschen zu demselben verhalte, ob der Wille des Menschen je von diesem Moralgesetze abweichen könne oder nicht? Da der Wille nichts anderes bezeichnet, als die Neigung zum Erkannten und das Princip der eigenen Bestimmung mittelst eines Actes der Intelligenz, so handelt es sich eigentlich darum, ob der Mensch mittelst seines Willens dem erkannten Moralgesetze seine Zustimmung stets nothwendig geben müsse,



oder ihm dieselbe auch entziehen könne, ob also der Mensch sündigen könne oder nicht?

Um uns dieses klar zu machen, ist vor allem die Beziehung des Moralgesetzes zum Menschen wohl aufzufassen. Wie wir schon oben bemerkten, ist dieses die absolute Liebe Gottes zu sich selbst, die Heiligkeit, die Harmonie, die identisch mit Gottes Wesenheit in absoluter Ewigkeit existirt. Insofern der Mensch an dieser Liebe, an dieser Heiligkeit Gottes participirt, handelt er nach dem Moralgesetze. Dasselbe ist also außer dem Menschen, ist ihm objektiv, nicht subjektiv, d. h. dasselbe bildet nicht sein Wesen; diese Heiligkeit, diese Ordnung, diese Harmonie setzt nicht das Wesen des Menschen zusammen und aus diesem Grunde kann er von diesem Gesetze abgehen, ohne sich selbst aufzuheben, ohne sein Wesen zu zerstören. In Gott, wo die Heiligkeit identisch ist mit Wesenheit, ist es natürlich anders. Da hieße von dieser Heiligkeit abgehen, diese Ordnung und Harmonie aufheben, Gottes Wesen selbst vernichten, Gott selbst aufheben.

Im Menschen ist demnach keine absolute oder physische Nothwendigkeit, dem Moralgesetze stets zuzustimmen. Aber wird sich der Mensch so zu sagen nicht mit moralischer Nothwendigkeit stets gedrungen fühlen, dem Moralgesetze zu entsprechen? Man kann da sagen, der Wille des Menschen habe ja von Natur aus eine Neigung zum Guten; sein Object ist das Gute im Allgemeinen, er kann somit nicht das Böse wollen als Böses, sonst wäre der Wille nicht eine gewisse vernünftige Hinneigung zu einem Objecte (*appetitus quidam rationalis*); jede Neigung erstreckt sich aber auf etwas Zusagendes, also an sich Gutes. Das-



selbe gilt auch vom letzten Endziel, das der Wille zu erreichen sucht. Dieses ist nämlich die Glückseligkeit im Allgemeinen, d. i. jene letzte Vollkommenheit der intellektuellen Kreatur, welche durch natürliche Kräfte erreicht werden kann, nämlich die vollkommenste Kenntniß Gottes als Urhebers der Natur. Deshalb strebt eben der Wille nach dieser *beatitudo naturalis*, wie der heilige Thomas sie nennt, weil nach dem englischen Lehrer: *sic se habet ultimus finis in appetitibus uti prima principia in speculabilibus, intellectus autem cognoscit naturaliter prima principia*, somit strebt auch der Wille seiner Natur nach nach diesem Endzwecke. Da also das Objekt des Willens das Gute ist, so wie das Objekt des Verstandes das Wahre, so strebt jener an sich nach dem Guten und nach dem Bösen nur in soferne, als der Mensch etwas, was wirklich nicht gut ist (nämlich relativ, indem, wenn der Mensch dieses Objekt setzt, er die moralische Ordnung stört), für gut hält. Wäre keine solche Täuschung (*defectus*) möglich, so könnte auch keine Hinneigung des Willens zu einem in der Wirklichkeit bösen Objekte stattfinden. So oft der Wille sündigt, muß demnach im Verstande (*saltem natura*, wie sich Thomas ausdrückt, d. h. der Wille auf seiner natürlichen Basis) irgend ein Irrthum vorausgehen, wenigstens ein praktischer, z. B. *inconsideratio*. Aus dem Gesagten geht denn hervor, daß der Mensch, insoweit er Gott als das höchste und allgemeine Gute erfäßt, auch diesen mit nothwendiger Liebe umfaßt, also dem Moralgesetze entspricht. Ist dieses Erfassen so beschaffen, daß dabei gar keine Täuschung unterlaufen kann, so wird auch der Mensch stets das Gute, das *κατ' ἐξοχήν* solches ist und das er als solches erkennt, lieben und



anstreben. Dieß gilt von den Heiligen im Himmel. Da nämlich diese per visionem beatificam, vi luminis gloriæ Gott klar schauen, sowie er ist, so kann in ihrem Verstande kein Irrthum, keine Täuschung bezüglich des anzustrebenden Guten sich finden: sie sehen in Gott alles, was zu seiner Vollkommenheit gehört, es kann aber auch keine Unachtsamkeit (inconsideratio) vorkommen, da diese Anschauung nie unterbrochen wird (est semper in actu, wie es der heilige Thomas ausdrückt). Der Verstand sieht stets das höchste und wesentlich Gute und kann daher auch nicht irgend ein liebenswerthes Gut gegen oder außerhalb Gott erfassen oder dem Willen nahelegen. Indem sie aber Gott als das höchste Gut erfassen, werden sie auch, da der Wille von Natur aus eine Neigung zum Guten hat, in beständiger Liebe zu Gott hingezogen als zu ihrem letzten Endziel und hängen ihm untrennbar an. Anders verhält sich aber die Sache, wenn Gott bloß durch den Glauben dem Willen als höchstes und als Gut κατ' ἐξῆς nahegelegt wird. Denn da ist die Idee, welche das Geschöpf von Gott hat, ein mehr oder weniger unvollkommener Begriff, der verschiedene unbestimmte Begriffe in sich schließt, dann wird das an sich unendliche Gut auch nicht mit Nothwendigkeit geliebt, weil es nicht erkannt wird, wie es in sich ist. Denn hat auch der Wille eine Neigung zum Guten, so ist dieß nur zum Guten in unbestimmter Weise und deshalb fühlt er keine nothwendige Neigung zu irgend einem realen Objecte. Das Gute bietet sich ihm unter einer allgemeinen und unbestimmten Idee dar mit sehr verschiedenen Anwendungen und zu keiner von ihnen neigt er sich mit absoluter Nothwendigkeit hin; daher seine Freiheit aus der von Gott gesehenen,



seinen höchsten Absichten entsprechenden Ordnung herauszutreten (*libertas contrarietatis*), in welchem Punkte die Freiheit, weit entfernt eine Vollkommenheit zu sein, vielmehr ein Mangel ist, der aus der Schwäche der Erkenntniß des Wesens entspringt, das sie besitzt. Da also bei dieser Schwäche der Erkenntniß eine Täuschung in Betreff des erkannten Guten unterlaufen kann, so können Verstand und Wille sich auch auf solche Objekte erstrecken, die jener für gut hält und dieser als gut anstrebt, die aber in der Wirklichkeit nicht gut sind. Diese Täuschung kann aber den Menschen nicht entschuldigen, wie etwa die *ignorantia invincibilis*, da der Glaube und das Gewissen ihm schon zeigen, welchem von dem Guten, das ihm als solches erscheint, er den Vorzug geben sollte. Der Mensch hat somit eine *libertas contrarietatis*, d. h. er ist frei, insofern er *cum judicio indifferenti* zwar das Gute im Allgemeinen erstrebt, dabei aber auch etwas als gut anstreben kann, was in der Wirklichkeit nicht gut ist und ihm nur als solches erscheint, oder aus Unachtsamkeit darauf nicht achtet, daß es böse ist, somit factisch etwas Böses setzt und dem Moralgesetze nicht entspricht, d. h. sündigt. Sodann ist, was gerade jene gewisse Unachtsamkeit befördert, auch noch das in Anschlag zu bringen, daß des Menschen Erkennen, als eines Geschöpfes, überhaupt nur ein stückweises ist, wie der Apostel auch sagt, 1 Cor. 13. 9: *ex parte cognovimus*, daß der Mensch somit die verschiedenen Motive, die seinen Willen bestimmen nur nach und nach zu betrachten im Stande ist und daher leicht der Fall eintreten kann, daß er sich von einem Motive besonders fesseln läßt und darüber ein anderes



ihm wenigstens mehr gebotenes vernachlässigt und so seiner Pflicht mehr oder minder nicht entspricht.

Die *libertas contrarietatis* des Menschen geht demnach, wie wir gesehen haben, aus der Schwäche seiner Erkenntniß hervor. In je geringerem Grade diese Schwäche vorhanden ist, desto weniger tritt diese Freiheit zu sündigen auf, desto wahrhaft sittlich freier wird der Mensch, desto mehr tritt sein Wille mit dem göttlichen in Einklang und Harmonie. In dieser Schwäche der Erkenntniß trägt aber im Menschen nicht wenig der Umstand bei, daß derselbe nicht reiner Geist ist, sondern eine Verbindung von Geist und Körper; denn der Körper hemmt gleichsam wie Blei den Schwung des Geistes und fesselt diesen mit Zentnerlast an die Erde, so daß er sich nur mit Mühe in die höheren Regionen, in die übersinnliche Welt, erheben kann. Nicht unmittelbar vermag er das Uebersinnliche zu schauen, wie ein reiner Geist, sondern dasselbe stellt sich ihm so zu sagen stets nur mit einem sinnlichen Gewande vor: sein Verstand kann nur mittelst Schlüssen zur Erkenntniß des Uebersinnlichen gelangen; der Mensch lebt daher auf dieser Erde im Lande des Glaubens und nicht des Schauens. Aber nicht bloß eine gewisse Schwäche der Erkenntniß bedingt diese Constitution des Menschen aus Geist und Körper, sondern auch die Möglichkeit der Entwicklung eines Kampfes zwischen diesen beiden Constituenten, dem sinnlichen und übersinnlichen Theile des Menschen. Der Körper nämlich, als der Sinnenwelt angehörig, hat als Objekt das sinnliche Gut, der Geist hingegen, als dem Geisterreiche gehörend, als Objekt das geistige, intellektuelle Gut; beide werden somit nach verschiedenen, ja nach entgegengesetzten Seiten hingezogen. Da aber beide zu einem Suppositum, zu einer Person,



vereinigt sind, da sie gegenseitig von einander abhängen, so ist ein Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft im Menschen durch die Natur desselben selbst möglich gemacht. Diese Möglichkeit eines Kampfes zwischen den beiden Bestandtheilen des Menschen bedingt aber auch wieder eine gewisse Möglichkeit des Abweichens vom Moralgesetz (gleichsam ein Grund, daß der Mensch von der libertas contrarietatis wirklich Gebrauch macht) indem der Mensch dem bonum sensibile zu sehr nachhängend darüber das bonum spirituale außer Acht läßt und somit eine Täuschung oder wenigstens Unachtsamkeit (inconsideratio) näher gerückt wird.

Als letzte Folge ergibt sich endlich aus der Constitution des Menschen, daß derselbe, besonders seinem Körper nach, als aus verschiedenen Elementen entstanden, Qualen, Schmerzen, der Auflösung unterworfen ist, was auch die Physiologen in der vergleichenden Anatomie nachweisen.

Wir haben bisher demnach gesehen, wie der Mensch vermöge seiner natürlichen Constitution ein intelligentes, mit freiem Willen begabtes Geschöpf ist, das aber der Unwissenheit, der Concupiscenz, Hunger, Durst, Anstrengungen, Krankheiten, quälenden Leidenschaften und dem Tode unterworfen ist. Sein Endzweck oder seine objektive Glückseligkeit wäre Gott als Urheber seiner Natur, und seine formelle Glückseligkeit wäre die vollkommene Verbindung mit ihm dadurch, daß er ihn abstraktiv d. i. aus seinen Werken zu erkennen sucht und ihm mit beständiger Liebe und Freude anhängt. Da er aber beim Streben nach diesem Ziele dem Irrthume und Täuschung unterworfen ist, so würden, um dasselbe durch Beobachtung aller natürlichen Gebote und durch



den Sieg über die widerstrebende Begierlichkeit zu erreichen, von Gott die nothwendigen Hülfsmittel, soweit sie zur natürlichen Ordnung gehören, gegeben werden. — Aber Gott hat den Menschen nicht auf dieser natürlichen Stufe gelassen, sondern ihn in seiner Liebe und Güte mit übernatürlichen Gaben ausgestattet, die wir nunmehr näher betrachten wollen.

Die Offenbarung belehrt uns, daß Gott den Menschen, sei es gleich bei der Erschaffung oder erst später, aber doch vor der Sünde, mit der heiligmachenden Gnade, mit der völligen Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, mit einer weit höheren Erkenntniß und der Unsterblichkeit des Leibes geschnückt hat, sei es, daß er, wie einige Theologen meinen, dem ersten Menschen alle vier Stücke auf einmal verlieh, sei es, daß er, wie die Meinung anderer lautet, ihn zuerst mit den letzten drei Stücken, der sog. *justitia originalis* ausstattete, worauf er später die heiligmachende Gnade hinzufügte; jedenfalls war es aber von Gott so geordnet, daß die Erhaltung jener von der Erhaltung dieser bedingt wurde; denn sonst hätte der Verlust dieser nicht auch den Verlust jener nach sich gezogen, wie es auch Gott ausdrücklich als Strafe für die Sünde ankündigte: *In quocumque die comederis, ex eo morte morieris* (Gen. 2. 17). Wir wollen der größeren Deutlichkeit wegen diese vier Stücke einzeln durchgehen.

1. Die heiligmachende Gnade. Diese ist nach der gewöhnlichen Ansicht der Theologen eine übernatürliche Gabe, ein Geschenk Gottes, der Seele anhaftend, wodurch der Mensch unmittelbar und wesentlich heilig und gerecht, ein Kind Gottes und befähigt



wird, verdienstliche Werke für das ewige Leben, zu verrichten. Indem also der erste Mensch mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet wurde, ward er über seine Natur hinaus zu einer höheren Ordnung erhoben, deren Endzweck die Anschauung Gottes bildet und die befähigt Werke zu verrichten, wodurch er sich diesen Endzweck, die Anschauung Gottes, verdienen konnte (*Gratia sanctificans est semen omnium actuum et donorum supernaturalium etiam ipsius beatitudinis* sagt der h. Thomas). Durch diese Gnade war denn der Mensch Gott näher gerückt, der nun nicht mehr bloß auctor naturalis, sondern auch auctor supernaturalis war. Hatte er so schon eine bestimmte Idee von Gott, so war auch sein Wille eo ipso mehr zu dem absolut Guten hingeneigt, die Vernunft war vollkommen unter Gott unterworfen. Es entsteht nun eben die Frage, ob denn Adam, mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, noch habe sündigen können? Diese Frage ist natürlich zu bejahen, da ja Adam trotz der heiligmachenden Gnade wirklich sündigte, wie uns die Offenbarung bezeugt und wir diese Erfahrung leider nur zu oft bei so vielen Gerechten machen können. Der h. Thomas gibt uns jedoch noch folgende Gründe an: 1. da die habituelle Gnade nicht das Suppositum selbst konstituiert, sondern diesem nur wie ein anderer Habitus anhaftet, so können immerhin Akte von Suppositum ausgehen, die nicht in dieser habituellen Gnade ihren Grund haben, unter welchen auch eine Todsünde sein kann, welche eben diese habituelle Gnade vernichtet. 2. Diese habituelle Gnade unterliegt der Beweglichkeit des freien Willens, da sie ja ein Habitus ist, und wir die Habitus gebrauchen, wie wir wollen; sodann macht sie den



Menschen im Guten nicht unbeweglich (*non hominem immobilitat in bono*), da sie ihn nicht unbeweglich mit der ersten Regel jedes Handelns d. i. mit Gott verbindet; denn sowie die Kreatur aus nichts erschaffen aufhören kann zu sein, so ist sie auch in ihrem Handeln defektibel. 3. Weil sie nur eine endliche Heiligkeit ist, nur ein gewisser Grad der Theilnahme an der göttlichen Natur und deren Heiligkeit; obwol sie mithin die Sünde ausschließt, wird durch dieselbe doch nicht die Möglichkeit zu sündigen ausgeschlossen. Die habituelle Gnade macht demnach den Menschen nicht unfehlbar, sondern dazu ist ein besonderes Privilegium nothwendig, das sogenannte *bonum confirmationis*, was aber, soweit es uns Offenbarung und Vernunft erkennen lassen, nur bei Maria und den Heiligen im Himmel, bei letztern in Folge der klaren Anschauung Gottes der Fall ist. Auf welche Weise wir uns letzteres denken, haben wir bereits früher betrachtet, indem nämlich die Heiligen Gott, der das Gute *per essentiam* ist, klar schauen ohne dabei einer Täuschung oder *inconsideratio* ausgesetzt zu sein, und ihm somit nothwendig anhängen; denn nichts kann verlangt oder geliebt werden, außer *sub ratione boni*, vom erkannten Gute kann sich der Wille nicht abkehren. Aus dem Gesagten erfahren wir demnach, daß die *libertas contrarietatis* durch die bloße heiligmachende Gnade nicht aufgehoben wird.

2. Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft oder *bonum integritatis*. Diese bestand darin, daß der Wille nicht durch böse Anreizungen und Triebe verdorben, daß nicht im Geringsten ein Kampf zwischen Fleisch und Geist vorhanden war. Die ersten Menschen genossen vielmehr vollkommenen Frieden durch



die vollkommene Anhänglichkeit an Gott. Durch dieses Geschenk hielt der Mensch den Körper und die sinnlichen Triebe so unter der Herrschaft seiner Vernunft, daß in ihnen nichts gegen seinen Willen sich regen konnte. Zwar war in Adam ein sog. appetitus sensitivus vorhanden, der an sich zum Sinnlichen sich hinneigte (Adam hätte ja sonst keinen Leib haben müssen), dieser appetitus war aber vollkommen dem Geiste unterworfen. Indem nun dieser Kampf selbst in seiner Möglichkeit wegfällt, so geht daraus hervor, daß damit auch die aus diesem Kampfe hervorgehende Möglichkeit einer Täuschung und somit des Abweichens vom Moralgesetze, soweit sie von diesem Kampfe bedingt werden, wie wir es früher betrachtet haben, gleichfalls wegfällt.

3. Scientia. Da Gott selbst den Menschen unterrichtete, wie es uns die Offenbarung lehrt, ihm das Gute und Böse zeigte, so erkannte er Gott nicht bloß aus dessen Werken, die er mit seinen Sinnen und seinem Verstande erfassen konnte, wie es bei uns der Fall ist, sondern auch durch unmittelbare Offenbarung. Ferner da der erste Mensch nicht wie wir durch die Sinnlichkeit, die unsere Aufmerksamkeit sonst stört und unser Denken theilt, an der vollen und klaren Betrachtung mit seinem Verstande verhindert wurde, insofern nämlich, wie oben dargestellt wurde, das untere im Menschen dem oberen streng unterworfen war, so erkannte er jedenfalls Gott weit vollkommener als wir. Was nun speziell diese ihm von Gott eingegossene Kenntniß anbelangt, so erstreckt sich dieselbe nach dem h. Augustin und dem h. Thomas auf alles, was der Mensch vermöge seiner Natur erkennen kann und sodann auch auf das übernatürliche, insoweit



es ihm nothwendig war, um gemäß der übernatürlichen Ordnung, in die ihn Gott erhoben, leben und um als principium hominum auch seine Nachkommen darüber belehren zu können. Daß das natürliche Wissen Adams schon vollkommen war, geht auch daraus hervor, daß die Schlange nicht ein Wissen versprach, wie es der Mensch vermöge seiner Natur haben kann und wir uns den ersten Aeltern eingegossen denken, sondern geradezu ein göttliches Wissen. Der erste Mensch konnte somit im natürlichen Wissen nur insofern fortschreiten, als er sich in der Zeit der Individuen in jeder Species mehr bewußt wurde und ihm das, was er nur per scientiam infusam kannte, ihm nun auch bekannt wurde per scientiam experimentalem. Es entsteht nun aber die Frage, ob der Mensch im Stande der Unschuld getäuscht werden konnte? Dem h. Augustin und dem h. Thomas folgend, verneinen wir dieß auf folgende Gründe hin: 1. Irrthum oder Täuschung ist ein Uebel; so lange aber der Stand der Unschuld des ersten Menschen bestand, kann in demselben von keinem Uebel die Rede sein. „Approbare falsa pro veris, ut erret invitus, non est natura instituti hominis, sed poena damnati“ (Aug. lib. 3 de lib. arb. C. 18). 2. Daß Rechtsein und Vollkommensein jenes Urzustandes erforderte, daß der Mensch auch mit Wahrheit ausgerüstet war, daß er somit in Bezug auf das, was er wußte, nicht anders urtheilen konnte, als sich die Sache wirklich verhielt, in Bezug auf das aber, was er nicht wußte, sich eines Urtheiles so lange enthielt, bis er die Wahrheit erkannte, oder falls er sein Urtheil nur auf Anzeichen und Conjecturen stützte, sich dieses Urtheil nicht auf die Dinge selbst bezog,



sondern auf deren Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, je nach dem Werthe dieser Anzeichen und Conjecturen, worin natürlich keine Falschheit oder Täuschung lag. Eigentlicher Irrthum oder Täuschung war also im ersten Menschen nicht möglich. Dagegen verträgt sich ganz gut mit seiner scientia eine gewisse Unachtsamkeit (*inconsideratio*) d. h. ein gewisses Nichtachten in gewissen Momenten auf dieses oder jenes Object des Wissens; denn der Verstand desselben war ja keineswegs wie bei Gott und den Heiligen ununterbrochen in actu, sondern sein Erkennen fand, wie es bei einem Geschöpfe auf Erden nicht anders sein kann, nur stückweise statt, wie der Apostel sich ausdrückt.

4. Unsterblichkeit des Leibes. Als besondere Gabe erlangten die ersten Aeltern von Gott noch dieses Privilegium, daß sie hätten können nicht sterben (*potuissent non mori*), wenn sie in der Gerechtigkeit beharrt wären; das Gesetz also, dem sie ihrer Natur nach wären unterworfen gewesen, war für sie unter der Bedingung aufgehoben, daß sie die heiligmachende Gnade nicht verlören. Aus diesem Privilegium folgt sodann auch von selbst, daß sie im Stande ihrer Unschuld durchaus frei von allen Mühsalen, Beschwernissen und Schmerzen waren.

Wenn wir demnach den übernatürlichen Stand Adams zusammenfassen, so umfaßte dieser: 1. Alle eingegossenen Tugenden, sowol die theologischen als die moralischen und die Gaben des heiligen Geistes. 2. Freiheit von jedem quälenden Hunger und Durst, von Traurigkeit, Schmerz, Leidenschaft, Krankheit, Tod und Begierlichkeit; 3. volles Wissen des Natürlichen und des nothwendigen Uebernatürlichen; 4. *justitia originalis*, d. i. der Complex aller Vollkom-



menheiten, so er in sich vereinigte. Der Geist stand in völliger Unterwerfung unter Gott nicht bloß als auctor naturalis, sondern auch als auctor supernatural.; der Körper hinwiederum war vollkommen dem Geiste unterworfen. War aber der Mensch auf diese Weise durch die Gnade Freund und Kind Gottes, so war es auch geziemend, daß ihm die übrige Schöpfung unterworfen war. Hat nämlich der vernünftige Geist vermöge seiner Natur, da er ein Bild Gottes ist, schon eine gewisse Herrschaft über die ihrer Natur nach unter ihm stehenden Wesen, so ist dieses Dominium doch unvollkommen; nun wurde aber durch die heiligmachende Gnade dieses Bild Gottes im Menschen vervollkommen, und somit war auch die übrige unter ihm stehende Schöpfung, so lange er selbst Gott unterworfen blieb, in vollkommener Unterwerfung unter ihm, wie es die Offenbarung bezeugt. Diese vollkommene Unterwerfung seiner selbst unter Gott konnte jedoch der Mensch durch die Sünde aufheben, da wie wir bereits gesehen haben, er im Guten noch nicht befestigt war (*per speciale privilegium vel vi luminis glorie*) oder indem er noch nicht das *honoris confirmationis in gratia* besaß. Er konnte also von Gott sich abwenden, das Moralgesetz wenigstens faktisch negiren, somit eine Todssünde begehen, wenn auch das wirkliche Eintreten einer solchen sehr in die Ferne gerückt war, einerseits durch die heiligmachende Gnade, wodurch er Gott ganz zugekehrt war, anderseits durch die ihm von Gott gegebene Erkenntniß, die eine eigentliche Täuschung zunächst unmöglich machte, und die Integrität, wodurch er von jedem Zwiespalte zwischen dem sinnlichen und geistigen Gute befreit war. Konnte aber der Mensch im Stande



der Unschuld auch eine Todsünde begehen, so war dieses doch nicht von der läßlichen Sünde der Fall, bevor eine Todsünde selbst eingetreten war, denn 1., so erklärt der h. Thomas, konnte vermöge der *justitia originalis* eine untergeordnete Regung (*inordinatio*) in ihm nicht austauschen, so lange der Geist Gott unterworfen blieb als seinem Endziel; eine solche Aufhebung geschieht nur durch eine Todsünde. 2. Jede läßliche Sünde ist ein wahres Uebel, verdient Strafe, kann nur durch Traurigkeit, Schmerz und Reue getilgt werden, was sich mit dem Stande der ersten Menschen vor der Todsünde nicht verträgt.

Schließt nun aber der Mensch im Stande der Unschuld die Potenz zu sündigen in sich, konnte er, wie wir gesehen, eine Todsünde begehen, so folgt schon daraus, daß er, um diesen Stand der Unschuld zu bewahren, noch einer besonderen Gnade, der sogenannten *gratia actualis*, bedurfte, jedoch nicht so, daß dabei der Wille nichts zu thun hatte; sondern dieser hat vielmehr im Vereine mit der Gnade zu handeln, i. e. nach der ihm zukommenden Freiheit. Der h. Thomas entwickelt dieses (2. 2. q. 137 a. 4) auf folgende Weise: *Primo homini in statu innocentiae necessarium fuit auxilium speciale ad perseverandum, quia omne defectibile et variabile reducendum est ad aliquid invariabile et indefectibile, a quo habeat, ut non deficiat sed permaneat in bono; liberum arbitrium in statu innocentiae erat variabile et defectibile: ergo ut non deficeret sed permaneret in bono, ad aliquid invariabile et indefectibile debebat reduci nempe ad voluntatem Dei auxiliantem. Igitur non erat in Adam infirmitas sananda sed erat instabilitas re-*



genda et firmanda. Nulla erat agendi difficultas, sed erat magna cadendi facilitas, ut eventus probavit.

Gott hatte also die Menschen aus reiner Liebe und Güte in einen höheren, übernatürlichen Stand versetzt, dessen Endzweck die visio beatifica sein sollte. Doch diese sollte sich der Mensch erst verdienen, da sie, wie der Apostel sagt, merces et corona justitiae ist. Der Gnadenstand, der nöthig ist, damit der Mensch etwas Verdienstliches für's ewige Leben wirken könne, war ihm bereits gegeben, und so sollte er sich denn frei für seinen Schöpfer erklären, sollte ihn durch die That als seinen Herrn bekennen und durch diesen Proceß zum unmittelbaren Verkehr mit Gott gelangen, wodurch jene glückliche Nothwendigkeit einer Conformität seines Willens mit dem göttlichen Willen herbeigeführt worden wäre. Zu diesem Zweck hat denn Gott dem ersten Menschen das Gebot gegeben, vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht zu essen. War aber einerseits, so zu sagen, das Gebot nothwendig zur Verdiennung der Seligkeit und zur Erlangung des vollen Bewußtseins der Freiheit, so hat die Liebe Gottes anderseits, abgesehen davon daß er den Menschen bereits in einen solchen Stand versetzte, bei dem die Möglichkeit zu sündigen sehr ferne stand, noch ein so leichtes Gebot gewählt und daselbe zugleich durch Androhung einer so fürchterlichen Strafe auf die kräftigste Weise sanktionirt. Bedenken wir ferner, wie der Mensch auch noch die aktuelle Gnade erhielt, um den bereits empfangenen Gerechtigkeitsstand auch zu bewahren, so werden wir in der That nicht wenig gespannt, wie es denn doch gekommen, daß der Mensch sündigte. Um nun darauf etwas sicheres antworten zu können, halten wir uns strenge an die Offen-



barung, da uns diese hierüber hinreichenden Aufschluß gibt. Damit sind wir denn bei dem zweiten Punkte unserer Frage angelangt, nämlich: *de lapsu protoparentum*.

Stolz war die Sünde, der das erste Menschenpaar zunächst ein Opfer wurde, u. z. geschah dieses bei Hinzutreten eines äußeren Einflusses, nämlich unter Verführung des Teufels. So lehrt es uns die Offenbarung. „Initium superbiae hominis (i. e. primus superbiae hominis actus) apostatare a Deo, quia ab eo, qui fecit illum, recessit cor ejus“ heißt es Eccl. X. 14. „Invidia diaboli, introivit in mundum“ sagt das Buch der Weisheit; „ille erat homicida mors ab initio“ erklärt Christus selbst vom Teufel. „Et seduxit illam astutia sua“ spricht der h. Paulus und der h. Johannes spricht dasselbe aus in seiner Apokalypse mit den Worten: „Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seduxit universum orbem.“ Auch die jüdische und christliche Tradition, ja die fast aller Völker, bestätigt die Verführung der ersten Menschen durch den Teufel; daher erklärt auch das 4. Lateranconcil geradezu, die ersten Menschen sündigten instigante diabolo. Wir wollen nun den Hergang der Verführung selbst, wie uns selben die Genesis c. III. darstellt, näher untersuchen.

Die Schlange redet Eva an: Cur praecepit vobis Deus, ut non comederetis de ligno paradisi? worauf Eva antwortet: De fructu lignorum, quae sunt in paradiso, vescimur: de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur.

Hat nun Eva nicht schon dadurch gesündigt, daß sie sich mit der Schlange in eine Unterredung ein-



ließ? Dieß ist zu verneinen; denn wenn irgend ein Kluger und Starker mit einem Nachsteller spricht, so sündigt er nicht deshalb, weil er spricht, sondern weil er sich nicht als kluger Mann erweist und sich besiegen läßt. Zwar ist das gewiß, daß es für Eva klüger gewesen wäre, sich in nichts einzulassen, besonders in einer so wichtigen Sache, ohne ihren Mann, an den sie doch von Gott als ihren Leiter und Lehrer gewiesen war; aber deshalb, weil etwas klüger, rathsamer ist, ist es noch nicht absolut, unter einer Sünde, nothwendig. Hat also Eva dadurch noch nicht gesündigt, so zeigt es doch eine nicht sehr große Liebe zu Gott, daß sie nicht sogleich die in den Worten der Schlange enthaltene, geheime Anklage Gottes merkte. Wenn aber Eva antwortet: „ne forte moriamur“ so ist das *forte* nicht so zu urgiren, als ob Eva schon an der Wahrhaftigkeit der Drohung Gottes gezweifelt hätte, denn das ließe sich doch nicht mit ihrem Stande der Unschuld vereinigen, oder man müßte eine Regung des Stolzes annehmen, bevor noch eigentlich die Versuchung des Teufels begonnen hatte, so daß der Teufel in der That gar nichts zur Sünde beigetragen hätte und sein weiteres Bemühen rein überflüssig erschiene. Dagegen konnte Eva ohne alle Sünde des Unglaubens zweifeln, ob die Todesstrafe absolut von Gott festgesetzt worden sei, oder vielmehr nur eine Drohung wäre, die Gottes Barmherzigkeit nicht zur Ausführung bringen ließe; sodann hat auch das *forte* in der hl. Schrift nicht immer streng zweifelnden Sinn, wie z. B. Joan. V. 46.: Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, oder: Joan. IV. 10. Si scires donum Dei . . . tu forsitan petiisses ab eo. Das übrigens dürfte daraus



hervorgehen, daß ihr Glaube kein sehr fester, entschiedener war, da sie sonst die Schlange mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen haben würde, und dann setzt auch ihre nicht sehr große Liebe zu Gott einen nicht sehr kräftigen entschiedenen Glauben voraus: Glauben und Liebe sind ja correlativ. Daß aber der ihr von Gott eingegossene Glaube und ebenso die Liebe schwächer geworden, das kann nur darin seinen Grund haben, daß sie mit der aktuellen Gnade, die ja zur Erhaltung derselben nöthig ist und die ihr gewiß von Gott gegeben wurde, nicht genug mitgewirkt habe. Es trat dasselbe ein, was sich oft bei Gerechten findet, wo eine gewisse Lauheit allsogleich eine Abnahme im Glauben und Liebe mit sich führt, weshalb Paulus schreibt: *Tu fide stas, noli altum sapere sed time; und: Qui se existimat stare, videat, ne cadat.* Ja gerade, wenn sich der Mensch in sehr glücklicher Lage befindet, wenn er frei ist von jedem Kampfe, wenn ihm gleichsam alles nach Wunsch geht, dann schleicht sich nicht selten diese Lauheit ein, dann fängt der Mensch an gleichsam einzuschlafen, und auf den mehr und mehr, wenigstens indirekt, zu vergessen, dem er alles verdankt. Dieses scheint denn auch bei Eva mehr oder weniger der Fall gewesen zu sein.

So hat denn Eva selbst der Schlange bereits die Waffe dargeboten und ihr den Sieg um so leichter gemacht. Daher hob diese, nun schon dreister, wieder an: *Nequaquam moriemini: scit enim Deus, quod in quocumque die comederetis ex eo, aperientur oculi vestri et eritis sicut Dii scientes bonum et malum.* Glaubte nun Eva diesen Worten der Schlange? War ein solcher Irrthum, eine solche Täuschung in Ansehung der Höhe ihrer Stellung möglich? Der h. Augustin



sagt in dieser Beziehung: l. 11. de Genesi c. 30: Quod verbis serpentis mulier non crederet: „a bona atque utili re divinitus fuisse prohibitos,“ nisi jam inesset menti amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio. Selbstgefälligkeit und Stolz gingen also nach Augustin dem Unglauben der Eva voraus. Der h. Thomas bemerkt aber hinzu: Quod non est sic intelligendum, quasi superbia praecesserit suasionem activam serpentis, sed quia statim post illam invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est, ut memor verborum serpentis: Quare vobis prohibuit Deus etc. crederet esse verum, quod Daemon dicebat, sc. Deum ex invidia prohibuisse esum ligni scientiae boni et mali. (2. 2. q. 163. q. 1. ad. 4.) Eva verfiel demnach in einen Irrthum, sie ließ sich von der Schlange täuschen; ihr Verstand muß aber bereits verblendet gewesen sein, um das Unvernünftige und Absurde in den Worten der Schlange nicht sogleich zu merken; die Vernunft muß sich von Gott bereits abgekehrt haben, um solche Begriffe mit dem Wesen Gottes zu verbinden. Denn nach dem, was bei Betrachtung der scientia entwickelt wurde, wäre dieß nicht möglich gewesen, es mußte also schon eine gewisse Selbstschätzung und Stolz (elatio mentis), vorausgegangen sein, in Folge dessen sie ihre eigene Vortrefflichkeit auf ungeordnete Weise anstrebte, welche Selbstschätzung sie gleich bei den Worten der Schlange „eritis sicut Dñ“ faßte, und zwar erfolgte dieses so geschwind, weil ihr Glaube und ihre Liebe zu Gott bereits abgenommen hatten und in Folge dieser Abnahme des Glaubens und der Liebe die Potenz der Selbstgefälligkeit und Eitelkeit, die dem Weibe im größeren Grade zuzukommen scheint als dem Manne,



bei dem Anlasse von außen so leicht sich in den Akt setzte, wobei sie es aber abermals an der gehörigen Mitwirkung mit der ihr zur Ueberwindung dieses äußeren Anlasses gegebenen aktuellen Gnade fehlen ließ, wie schon früher, wo es sich um die Bewährung und Vermehrung des Glaubens und der Liebe handelte.

Daß aber Eva wirklich sich durch die Worte der Schlange täuschen ließ, und wirklich glaubte, Gott habe aus Neid ihnen verbotnen von der Frucht des Baumes zu essen, um ihm nicht ähnlich zu werden, was formell gegen den Glauben, dieß geht außerdem, daß es, wie wir oben sahen, Augustin und Thomas bestätigen, aus den Worten des Apostels hervor: 1. Tim. 2. Adam non seductus est, Eva autem seducta in praevaricatione fuit. Die scientia der Eva hatte somit durch ihren Stolz eine solche Schwächung erlitten, daß sie in diesen wirklich formellen Unglauben verfiel.

Eva hat nun bereits durch Selbstgefälligkeit und Stolz das Band mit Gott, das ihre Abnahme im Glauben und in der Liebe bereits in etwas gelockert hatte, ganz und gar zerrissen. In Folge dessen glaubt sie den Worten der Schlange, die ihr Gottähnlichkeit verheißt (sicut Dii) unter der Bedingung, daß sie die verbotene Frucht genieße. Strebte sie somit nach dem Endziele, so mußte sie auch nach dem Mittel streben, dieses Endziel zu erreichen, das ist nach der verbotenen Frucht. War aber das Band mit Gott zerrissen, war die Unterwerfung des Geistes unter Gott bereits negirt worden, so war eo ipso auch die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter den Geist aufgehoben; denn wie wir früher gesehen haben, besaß der Mensch den sogenannten appetitus sensibilis auch im Stande der Un-



schuld, weil er ja einen sinnlichen Leib hatte, aber dieser appetitus war völlig der Vernunft unterworfen, so lange diese Gott unterworfen blieb. Daher besaß Eva bereits die innere Begierlichkeit, wenn sie sich derselben auch erst dann bewußt wurde, als Adam bereits von der Frucht genossen hatte. Dieß zeigt auch die heil. Schrift in den Worten: *Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile.* So gleichsam von zwei Seiten gezogen, einerseits von ihrem Stolz, der die Frucht als Mittel zur Erreichung des Zweckes anstrebt und anderseits durch die Frucht selbst mittelst der Concupiscenz, kam denn der ganze Proceß durch das wirkliche Essen der Frucht zum äußern Abschlusse: *et tulit de fructu illius et comedit.* Das Gebot war also faktisch übertreten, die Sünde in ihrer ganzen Größe vollbracht. Diese Sünde der Eva gliedert sich dann in folgender Weise: 1. Stolz; 2. Unglauben; 3. gula; 4. das wirkliche Essen oder der faktische Ungehorsam; 5. scandalum, da sie wenigstens indirekt Veranlassung wurde, daß auch Adam von der Frucht aß und so das Gebot übertrat, was wir nunmehr betrachten wollen.

Da Adam selbst seine Sünde vor Gott damit rechtfertigt, daß Eva es war, die ihm die Frucht gegeben: „*Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno et comedi*“ und da Gott ihn bei diesen Worten nicht Lügen straft, so müssen wir annehmen, daß dem äußeren Akte der Sünde Adams eine ungeordnete Liebe zu seinem Weibe vorausging, demzufolge er ihr mehr zu gefallen suchte als das Gebot Gottes zu halten. Aber wie war eine so ungeordnete Liebe in Adam bei seiner Unschuld und Heiligkeit möglich?



Augustin l. 14. de civit. c. 13. antwortet uns auf diese Frage: Si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur, ut videret et accendebatur, ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur et intenebresceret et frigeret, ut vel illa verum crederet dixisse serpentem vel ille Dei mandato uxoris praeponeret voluntatem. Adam hätte also diese ungeordnete Liebe zu seinem Weibe nicht fassen können, wenn nicht bereits die innere Selbstschätzung, der innere Stolz, vorhergegangen wäre, vermöge dessen er seine eigene Vortrefflichkeit, nachdem ihm, wie Augustin (de Gen. l. 11. cap. 30) es darstellt, Eva die Worte der Schlange berichtet hatte, über das ihm gebührende Maß anstrebte. Hatte nun Adam durch diesen Stolz die Unterwerfung der Vernunft unter Gott bereits aufgehoben, so besaß auch die Vernunft nicht mehr die Herrschaft über die sinnlichen Triebe, von welcher Art diese ungeordnete Liebe eben war und anstatt seinem Weibe die List der Schlange, die Größe ihres Fehlers vorzustellen und sich anzubieten für sie die Barmherzigkeit Gottes anzuflehen, thut er gerade das Gegentheil, fällt er, statt Eva zu führen, selbst.

Hat aber auch Adam wie Eva geglaubt, daß die Schlange wahr gesprochen? Das nicht, denn der Apostel sagt ausdrücklich: Adam non fuit seductus, Eva autem seducta in praevaricatione fuit; sondern er zweifelte bloß, ob die Strafe absolut wäre oder vermöge der Barmherzigkeit Gottes nicht wirklich in Ausführung gebracht würde, um so mehr, da er Eva nach dem Essen der verbotenen Frucht noch lebend fand: inexpertus divinae severitatis credidit illud peccatum esse veniale sagt der hl. Thomas. Dieser



Irrthum ist aber nicht formal und offenbar nur materiell gegen den Glauben und ganz gut verträglich mit der scientia des Adam, da dieser nur ein falscher Schluß aus äußeren Anzeichen und Conjekturen ist, in welchen Schlüssen er ja nur durch eine besondere Providenz unfehlbar gewesen wäre; dagegen zeigt dieß uns einen nicht sehr festen Glauben, indem sich Adam nicht ganz ohne allen Rückhalt dem Worte Gottes anschloß, und läßt uns correlativ auf eine nicht sehr große Liebe zu Gott schließen, woraus wir entnehmen können, daß Adam ebenso wie Eva für den Stolz sich gleichsam schon vorbereitet hatte. Wenn aber hinwiderum viele Väter, wie Ignatius, Irenäus, Cyrillus, Alex., Ambrosius und andere der Meinung sind, daß Adam gleichwie Eva von der Schlange verführt worden sei und die Schrift im Allgemeinen den Teufel als Menschenmörder, als Verführer, darstellt, so ist dies so zu verstehen, daß der Teufel auch bei Adam, wenn auch nicht direkt, so doch mittelbar durch Eva seine Absicht erreichte; denn auch Adam verfiel in Stolz und Selbstgefälligkeit, auch Adam aß die verbotene Frucht und übertrat so das Gebot; also negativ und praktisch wurde auch Adam von der Schlange verführt.

Die ungeordnete Liebe zu seinem Weibe und die schon in ihm rege Begierlichkeit, die ihm gleichfalls die Frucht schön und gut erscheinen ließ, waren es denn, die Adam auch zum wirklichen Essen der Frucht brachten, als sie ihm Eva darreichte: *deditque viro suo, qui comedit*. Zwar war er sich dieser Begierlichkeit vor dem wirklichen Essen der Frucht, sowie Eva, noch nicht bewußt; jedoch sicherlich hatte er sie bereits innerlich, bevor er äußerlich sündigte, da sich



ja die Vernunft durch den Stolz von Gott losgesagt hatte, wie es Thomas deutlich ausspricht.

Demnach gliedert sich die Sünde Adams auf folgende Weise: 1. Stolz; 2. ungeordnete Liebe zu seinem Weibe; 3. *gula seu nimius appetitus comedendi fructum vetitum, quem videbat pulcherrimum et audiebat suavissimum*; 4. specieller Ungehorsam oder das wirkliche Essen der verbotenen Frucht.

Worin bestand aber eigentlich diese *superbia* der ersten Aeltern? Der heilige Thomas antwortet hierauf, daß der erste Mensch auf ungeordnete Weise eine Gottähnlichkeit anstrebte, nicht aber *similitudinem aequiparentiae seu aequalitatem*, was sich gewiß von der Weisheit Adams nicht erwarten ließe, sondern *similitudinem secundum quamdam imitationem seu participationem in scientia boni et mali*, u. z. strebte Eva diese Gottähnlichkeit an gegen den erkannten Willen Gottes, da sie den Worten der Schlange wirklich glaubte, Adam hingegen, der dieß nicht that, strebte sie an, als ob er dieselbe aus sich selbst erreichen könnte. Da drängt sich aber der Gedanke auf, wie denn beide, die doch in solcher Unschuld und Heiligkeit sich befanden, mit einem so hohen Wissen ausgestattet waren, ein so ungeordnetes Streben so schnell fassen konnten? Da ist denn zu sagen, daß Adam und Eva Gott nicht *per essentiam* schauten, was sie gewiß unfehlbar gemacht hätte, wie anderswo entwickelt wurde, sondern daß sie nur aus dem Glauben erkannten, daß sie zu einer übernatürlichen Ordnung erhoben seien und das übernatürliche Ziel mit göttlicher Hülfe erreichen sollten. Da nun der Glaube und somit auch die Liebe zu Gott bereits in ihnen mehr oder weniger abgenommen, wie wir bereits



bei unserer Betrachtung zu beobachten Gelegenheit hatten, so konnte allerdings, als die Schlange der Eva unmittelbar und dem Adam durch die Eva die eigene Freiheit recht zum Bewußtsein brachte, vermöge welcher sie sich selbst bestimmen könnten und sich nicht von einem Andern Gebote vorschreiben zu lassen brauchen, der Verstand dem Willen die eigene Vortrefflichkeit als gut und liebenswerth vorstellen und in dieser Beziehung fehlten sie auch nicht; da jedoch diese Vorstellung nicht geschah, wie der Mensch konnte und sollte, mit Unterwerfung unter die göttliche Norm und mit Hinweisung auf Gott als autor und finis supernaturalis, so machte er sich einer gewissen wenigstens praktischen Unbedachtsamkeit (*defectus actualis considerationis practicae*), einer gewissen *inconsideratio* schuldig, die dann den Stolz zur Folge hatte. Diese *inconsideratio* mußte aber vorausgehen, da ohne einen wenigstens praktischen Irrthum die Sünde nicht zu Stande kommen kann, wie wir bereits gelegentlich gesehen haben, andrerseits verträgt sie sich wohl mit der *scientia*, wie wir gleichfalls schon betrachteten, und ist hinwiederum unentschuldbar, da sich der Mensch gewisser Massen dazu selbst disponirte, indem durch seine eigene Schuld, durch nicht gehörige Mitwirkung seines Willens mit der Gnade, Glaube und Liebe in ihm bereits mehr oder weniger abgenommen hatten. Da nun der Mensch seine Vortrefflichkeit, so vorgestellt ohne Unterwerfung und Hinweisung auf Gott als finis supernaturalis, liebte, sündigte er u. z. Eva noch mehr, da sie trotz ihrer minderen Vollkommenheit eine solche Selbstgefälligkeit wie Adam faßte und dabei ihre eigene Vollkommenheit gegen den erkannten Willen Gottes anstrebte. Faktisch verachteten also



Adam und Eva in dieser Selbstgefälligkeit ihre Erhebung durch die Gnade und das Gesetz Gottes, in sofern sie lieber in ihrer natürlichen Glückseligkeit ohne praktische Beachtung des Gesetzes und ihres übernatürlichen Endzieles und ohne Unterwerfung unter dieselben bleiben wollten, als eine übernatürliche Glückseligkeit gleichsam prefär und als reines Geschenk Gottes zu besitzen.

Cajetanus stellt die *superbia* des ersten Menschen in seinem Kommentar zur *Summa* des Thomas auf folgende Weise dar: *Duas malas radices habuit superbia primi hominis: inniti sibi ipsi quoad scientiam tum agendorum tum futurorum et quoad potentiam operandi. Dicebat ergo superbia illi: Ego meis viribus possum scire, quae sunt bona ad faciendum nec non quae sunt mala ad vitandum pro beatitudine consequenda et possum exsequi utraque scita i. e. perficere bonum, vitare malum. Unde concludebat ex praemissis se posse propriis viribus beatitudinem consequi seu salvari. Ex hac conclusione sibi verissima licet secundum rei veritatem falsissima* (herbeigeführt durch die oben genannte *inconsideratio*, diese durch die größere oder geringere Schwäche des Glaubens und der Liebe) *procedebat adhuc illa hominis superbia dicens: Ego nullum mihi, nisi me necessarium habeo ad sciendum nec ad scita operandum nec beatum finem consequendum. Hinc patet, quod nec etiam Deo sive ut legislatore ad docendum hominem scientiam sive ut cooperatore ad consequendum in homine jam scita sive et salvatore ad beatitudinem homini conferendam indigere se existimabat. Superbia ergo faciebat hominem sibi ipsi fallaciter esse tamquam alterum Deum.* Aus dieser trefflichen Schilderung ersehen wir, wie



groß die Sünde des Adams und der Eva war, schon was die *superbia* allein betrifft; diese war aber so zu sagen nur der Kern, aus dem, wie wir bereits zur Genüge betrachteten, viele andere Sünden sich entwickelten; deßhalb sagt auch der heilige Thomas (1. 2. 9. 82. a. 2. 1): *In peccato primi parentis fuerunt plures deformitates: sic superbia, inobedientia, gula et alia hujusmodi.*

Ist aber die Ursünde schon ungeheuer in ihrer objektiven Seite, so tritt ihre Größe noch mehr hervor, wenn wir auch ihre subjektive Seite betrachten, d. h. uns den Stand gegenwärtig halten, in den Gott die ersten Menschen gestellt hatte, die geringe Möglichkeit überhaupt zu sündigen, die ja in so weite Ferne gerückt war, die natürlichen und übernatürlichen Mittel (*scientia et gratia actualis*), mittelst welcher sie ja so leicht die Verführung der Schlange hätten überwinden können: und doch mißbrauchten sie ihre Freiheit (*libertas contrarietatis*), die ihnen Gott durch ein besonderes Privilegium nicht nehmen wollte und gewisser Maßen auf andere Weise nicht nehmen konnte, da diese Freiheit, wie bereits früher dargethan wurde, der intellektuellen Kreatur zukommt, die Umstände, in denen sie sich befanden, keine *confirmatio in bono* herbeiführten, wie wir dieß bei den Heiligen im Himmel gesehen haben und die Gnade Gottes (*gratia actualis*) die Freiheit des menschlichen Willens nicht aufhebt.

War aber nicht die Sünde der Eva größer als die des Adam, da sie ja Gottähnlichkeit gegen den erkannten Willen Gottes anstrebte, was bei Adam nicht der Fall war, da er dieselbe nur anstrebte als durch eigene Kräfte erreichbar?



Der heilige Thomas antwortet auf diese Frage, daß simpliciter und absolut die Sünde Eva's allerdings schwerer sei als die Adam's, nicht aber secundum quid, insoferne der Stand der sündigen Person in's Auge gefaßt wird; denn Adam war hinsichtlich der Seele (quoad scientiam) weit vollkommener als Eva. Sei nun dieß wie ihm wolle, so scheint mir doch die größere Schwere der Sünde Eva's nicht daraus hervorzugehen, daß Gott zu Eva sprach: Sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui, daß also das Weib durch die Sünde seine persönliche Freiheit verloren habe. Denn schon vor der Sünde war ja das Weib dem Manne untergeben, was schon hervorgeht aus der Bildung des Weibes aus der Seite des Mannes; wie auch Paulus 1. Cor. 1. 8. schreibt: „Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro“ und dann liegt dieses schon im Charakter der Ehe, die ja im Paradiese eingesetzt wurde und in der Natur der Sache, da in der Stufenreihe der Schöpfung stets das schwächere dem stärkeren untergeben erscheint. Dieses Untergebensein war jedoch im Stande der Unschuld und Heiligkeit so zu sagen nicht gefühlt in Folge der Conformität der Willen beider mit dem göttlichen, ergab sich gewisser Maßen von selbst. Nach der Sünde gestaltete sich die Sache anders; denn sowie durch dieselbe überhaupt alle früheren Verhältnisse des Menschen theils aufgehoben theils verschlammert wurden, wie das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur Natur, so wurde auch das Verhältniß des Mannes zum Weibe getrübt; es war nun schon eine Kreuzung der Willen beider möglich, ebenso ein strenges und oft barbarisches Dominium von Seite des Mannes, das dann das Weib schwer fühlen muß und das sie vielleicht durch ihr eigenes



Verhalten herbeigeführt hat. Dieses denke ich mir mit jenen Worten der Schrift bezeichnet: Sub viri potestate eris. Aus der Strafe dürfte demnach mit Unrecht auf die größere Schwere der Sünde Eva's vor jener Adam's geschlossen werden, wenn auch zu einem solchen Schlusse die Sünde selbst in ihrer objektiven Seite, wie es Thomas zeigt, einen Anhaltspunkt geben mag.

So haben wir denn die Ursünde betrachtet sowohl nach ihrer subjektiven Seite, d. h. wir haben den Zustand untersucht, in welchem sich der Mensch vor der Sünde befand und daraus entnommen, in wie ferne und wie weit es dem Menschen möglich war zu sündigen, als auch nach ihrer objektiven Seite, d. h. wir haben ihren Keim und ihre Wurzel gesucht und gefunden und sodann dessen Entwicklung und endliche äußere faktische Durchbrechung bis zum gänzlichen äußeren Abschlusse des inneren Processes verfolgt. Wir haben dabei die Güte, Weisheit und Liebe Gottes kennen gelernt, andererseits aber auch die Vermessenheit gesehen, mit der der unglückliche Mensch trotz der vielen Hindernisse, die ihm so zu sagen den Weg zur Sünde versperrten, dennoch sündigte. Was Wunder, daß die Gerechtigkeit Gottes auch eine so fürchterliche Strafe über den Menschen verhängte, demzufolge derselbe dem ewigen und zeitlichen Tode anheimfiel, die höhere Erkenntniß, die Integrität, die Conformität mit dem göttlichen Willen, die Herrschaft über die Natur verlor; demzufolge der Verstand geschwächt, die Vernunft verdunkelt wurden und endlich qualvoller Hunger und Durst, Krankheiten, Leidenschaften und Begierden, nunmehr ihre furchtbaren Geißeln über den armen Menschen schwingen und ihn in das unabsehbare Elend stürzen konnten, das uns die Geschichte