

Die Zweckursache der Erhebung der menschlichen Natur zur Teilnahme an der göttlichen.

Von P. Joř. Nybáľ S. J. in Prag.

1. Mit der Beantwortung der Frage nach dem Zwecke der Erhebung unserer Natur glauben wir einem Bedürfnisse der heutigen Richtung der wissenschaftlichen Forschung entgegenzukommen, welche sich die Klarlegung der letzten Gründe so angelegen sein läßt.

Wenn ferner in unserer heiligen katholischen Religion die übernatürliche Ordnung oder Gnade eine so große Rolle spielt, wer wollte da das Interesse in Abrede stellen, das wir an der Erkenntnis, warum Gott diese Ordnung geschaffen, welchen Plan er dabei verfolgte, und an der Einsicht in die Erhabenheit dieses göttlichen Planes haben müssen? Dabei hoffen wir auch eine Lücke in der theologischen Literatur auszufüllen, da, soweit wir uns umgesehen haben, bisher kein Theologe diese Frage eigens einer genauen Untersuchung unterzogen hat. Nicht einmal der bekannte P. Ripalda S. J. in seinem großen Werke: *De ente supernaturali* behandelt sie, obschon er so ausführlich *de causa materiali, efficiente gratiae habitualis* handelt.

Und doch, wir wollen es noch einmal betonen, kann es nicht ohne Interesse und ohne Bedeutung sein, den Zweck der Erhebung unserer Natur zur Teilnahme an der göttlichen kennen zu lernen, da wir die Wichtigkeit der Erkenntnis des Zweckes in der natürlichen Ordnung nicht verkennen können. — Das wollten wir als Einleitung zu unserer Studie vorausschicken.

2. Bevor wir an die Erörterung herantreten, wollen wir noch bemerken, daß wir nicht ohne Absicht, sondern aus wohlervogenen didaktischen Gründen von dem Zwecke der Erhebung unserer Natur zur Teilnahme an der göttlichen und nicht von dem Zwecke „der heiligmachenden Gnade“ sprechen; denn da der Ausdruck „heiligmachende Gnade“ aus zwei Wörtern gebildet ist, die, auch wenn sie richtig erklärt werden, nicht das Wesen der Sache, wie z. B. *animal rationale* in der *arbor Porphyriana*, sondern nur ihre allerdings notwendigen Eigenschaften angeben, gibt er Anlaß zu einer unklaren Vorstellung von dem, was er bedeuten soll. Eine historische Berechtigung hat dieser Ausdruck allerdings, aber es ist viel wichtiger, daß man von der Sache selbst einen klaren Begriff hat, als daß man weiß, wie sie oft bezeichnet wird. Dazu aber eignet sich der Ausdruck „Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur“ viel besser als der Ausdruck „heiligmachende Gnade“, dem wir nur in einer Anmerkung einen Platz anweisen würden. So viel über die Wahl des Ausdruckes.

I. Das Wesen der Erhebung unserer Natur zur Teilnahme an der göttlichen.

3. Wenn wir den Zweck dieser Erhebung richtig bestimmen sollen, ist vor allem genauer festzustellen, worin dieselbe besteht; was a.) auf positive und b.) auf negative Weise geschehen soll.

a.) Es ist sowohl aus der heiligen Schrift als auch aus den heiligen Vätern nachweisbar, daß die menschliche Natur in irgend welcher Weise zur göttlichen Natur erhoben wird. Worin besteht nun diese Erhebung? Sollen wir diese bloß im moralischen oder idealen, metaphorischen Sinne auffassen,¹⁾ daß wir nämlich Gott, dem Heiligsten, ähnlich werden? oder besteht sie bloß darin, daß wir zur Anschauung Gottes irgendwie befähigt werden? Nein; da wir

a. α) im vollen Sinne des Wortes, also physisch der göttlichen Natur teilhaftig werden „*consortes divinae naturae*“, und zwar:

β) in ähnlicher Weise, wie der Sohn Gottes der menschlichen Natur teilhaftig geworden ist (*particeps humanae naturae*);

b. da wir in wahren Sinne Kinder Gottes werden, also nicht bloß in der Weise adoptiert werden, wie es unter Menschen der Fall ist, und

c. da wir durch Zeugung aus Gott „*per generationem*“ zu Kindern Gottes werden, was die Hervorbringung eines Wesens gleicher Natur voraussetzt.

4. Die Beweise hiefür aus den Quellen der Offenbarung sind folgende:

Zu a. α) der heilige Petrus schreibt in seinem II. Briefe (1, 4): „*Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*“, „durch welchen er uns die größten und köstlichsten Verheißungen geschenkt hat, so daß ihr dadurch zur Teilnahme an der göttlichen Natur gelangt“; „*naturae*“, „an der Natur“, sagt er, also nicht bloß an den Rechten.

Dieses wird auch durch die heiligen Väter, die lateinischen und besonders die griechischen bekräftigt, und es dürften wenige Dogmen auf so viele und so klare Stellen sich stützen, wie die Lehre von unserer Vergöttlichung, trotzdem sie mit der Zeit förmlich aus dem Bewußtsein des christlichen Volkes geschwunden zu sein scheint.

Wir wollen hier einige klare Aussprüche anführen, wobei wir zu der lateinisch mit dem Kontext angeführten Stelle die Uebersetzung der bedeutsamsten Worte hinzufügen.

So schreibt der heilige Augustinus (*sermo* 166; M. 38, 908—9): „*Deus enim deum te vult facere: non natura sicut est ille, quem genuit, sed dono suo et adoptione: sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae, sic te per exalta-*

¹⁾ Vergl. *Slavorum litterae theolog.* V, 83; M. Шохтѣ. Die Teilnahme des Begnadeten an Gottes Natur gemäß 2 Petr 1, 4. Wien 1911.

tionem facit participem immortalitatis suae.“ „... Gott nämlich will dich zu einem Gott machen.“

Der heilige Leo ruft in seiner ersten Rede de nativitate c. 3 (Migne, Patr. lat. 54, 194): „Erkenne also, o Christ, deine Würde und da du der göttlichen Natur teilhaftig geworden bist, lehre nicht durch unwürdiges Benehmen zu deiner alten Niedrigkeit zurück!“ „Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam: et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.“

Voll Tiefe sind die Worte des heiligen Maximus Conf. (Ambiguorum liber, M. 91, 1088 C): „Quam videlicet vitam aeternam non aër inspirans, neque sanguinis rivuli hepate fluentes constituunt, sed Deus totus totis participatus, et animae in modum ad corpus animae et per mediam animam ad corpus factus, sicut novit ipse, ut ea quidem inconvertibilitatem accipiat, illud vero immortalitatem, et totus homo deificetur per inhumanati Dei gratiam deificantis; totus quidem homo manens secundum animam et corpus per naturam, et totus factus Deus secundum animam et corpus per gratiam, et convenientem sibi per totum divinam beatae gloriae charitatem, post quam nihil est ad intelligendum lucidius aut excelsius.“ Das ewige Leben besteht in der Teilnahme an Gott ... „Man bleibt ganz Mensch der Seele und dem Leibe nach durch die Natur und wird ganz Gott der Seele und dem Leibe nach durch die Gnade.“ Der ganze Mensch wird also vergöttlicht.

Besonders klar ist die Ueberzeugung von unserer Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur in den Stellen ausgedrückt, wo die heiligen Väter von unserer Vergöttlichung auf die Gottheit des Heiligen Geistes, durch welchen sie bewirkt wird, schließen.

Der heilige Gregorius von Nazianz z. B. schreibt: „Si enim Spiritus adorandus non est, quomodo me deum per baptismum effecit (Mt 28, 19)? Si autem adorandus, annon colendus et venerandus? Si porro venerandus, annon Deus? Unum uni cohaeret, ac vere aurea quaedam et salutaris haec est catena. Et quidem e Spiritu regenerationem habemus, a regeneratione instaurationem, ab instauratione cognitionem dignitatis illius, a quo instaurati sumus“. (M. 36, 165, XXVIII.) „Wenn wir den Heiligen Geist nicht anbeten sollen, wie hat er mich zu einem Gott durch die heilige Taufe gemacht? ... Und zwar aus dem Geiste haben wir die Wiedergeburt, ... Erneuerung, aus der Erneuerung die Erkenntnis der Würde dessen, von dem wir erneuert worden sind.“ — „Si Spiritus Sanctus“, schreibt er ferner (I. c. 36, 352, XII), „non est Deus, Deus prius efficiatur, atque ita demum me, aequalem suum, Deum efficiat. At nunc, quae haec gratiae impostura est, vel eorum potius, qui gratiam tribuunt, ... Quid mihi perfectam regenerationem invides? Quid me, cum Spiritus tamquam Dei,

templum sim, rei creatae domicilium facis?“ „Wenn der Heilige Geist Gott nicht ist, so soll er zuerst zum Gott gemacht werden, und so erst mache er mich zu seinesgleichen, zu Gott.“

In der Schrift des heiligen Basiliius „Adversus Eunomium“, lib. III, 5 (M. 29, 665) lesen wir: „Hoc qui dicit, nec deitatem habitare in nobis videtur credere, etsi de Deo Joannes dicit: ‚Ex hoc scimus, quod in nobis est, ex Spiritu quem nobis dedit‘. (1. Jo III. 24) et Apostolus: ‚Nescitis, quod templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis.‘ Itaque si Deus in nobis per Spiritum habitare dicitur, nonne manifesta impietas est, ipsum Spiritum dicere deitatis exsortem? . . . Nec vero pium fuerit, dicere, ut in hominibus, ita et in Spiritu deitatem, quae participatione acquisita sit, honorari, non autem natura ei competere.“

— „ . . . daß wie bei den Menschen der Geist nur infolge seiner Vergöttlichung als Gott geehrt wird, daß er es aber von Natur aus nicht sei“. Und noch entschiedener sagt der heilige Basiliius: „Per hunc (Spiritum) quilibet sanctorum deus est. Dictum est enim a Deo ad ipsos: Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes et Deus deorum, sanctorum scilicet, locutus est, et: Videbitur in Sion Deus deorum, sanctorum videlicet. Necesse est autem, eum, qui diis causa est, ut dii sint. Spiritum divinum esse et ex Deo esse. Ut enim quod cremantibus causa est, cur cremant, id cremans esse necesse est, et quod sanctis causa est, cur sancti sint, id necessario sanctum est; ita et eum, qui diis causa est, ut dii sint, Deum esse necesse est.“ . . . Es ist aber notwendig, daß der, der für die Götter Ursache ist, daß sie Götter sind, der Geist göttlich und aus Gott sei.“

Ähnlich drückt sich der heilige Cyrillus Alex. in seinem Werke Thesaurus (M. 75, 592 D) aus: „Si Spiritus eos, in quibus versatur, vivificat et divinae naturae participes efficit, Deus itaque est, et ex divina essentia naturaliter per filium creaturae suppedatur eamque in se reformat. Nam sicut proprium luminis opus est illuminare, et nulla res in universum illuminare queat nisi sit lumen, ita etiam divini Spiritus opus est, eos qui ipsum suscipiunt deos efficere. Neque vero divinae naturae participem quemquam efficere posset, nisi ipse etiam divinae essentiae esset.“ „Aber der Heilige Geist könnte nicht jemanden der göttlichen Natur theilhaftig machen, wenn er nicht selbst göttliche Natur hätte.“

Und in Bezug auf die Worte des heiligen Paulus (Rom 8. 15) (l. c. 602) bemerkt er: „Sed quid de Paulo statuunt dicente: ‚Non enim accepistis spiritum servitutis — sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum Dei, in quo clamamus: Abba, Pater! Liberat itaque a servitute eos, in quibus versatur, eosque liberos et filios efficit, propriae suae naturae participes declarans. Spiritus itaque servus non est; atque ideo neque creatura. Qui vero alienus est a natura creaturarum et servorum, divina essentia

sit oportet.“ „Also befreit (der Heilige Geist) von der Dienstbarkeit diejenigen, in denen er wohnt (versatur) und macht sie zu Freien und zu Kindern Gottes, indem er sie für teilhaftig seiner eigenen Natur erklärt. Also ist der Geist nicht Knecht und darum auch kein Geschöpf.“

Später (l. e. 1908) schreibt er wiederum: „A. Cede itaque, deificare posse eos, qui dii non sunt, numquid genitae et factae naturae convenit? B. Non dixerim sane. Quod enim minus est, ad illam sublimitatem aliud nequaquam evexerit. A. Recte dixisti. Porro illud quoque considerare, tuae est sapientiae. Si enim creaturae participatio deificare potest rem creatam, quomodo non etiam verum erit id, quod est e converso? Laedit enim potius quam iuvat revera. Sed nunquam concipietur creatura deifica: verum id soli Deo tribuendum est, qui sanctorum animabus immittit suae proprietatis illam per Spiritum participationem, per quam etiam conformes facti naturali filio, dii secundum ipsum et filii vocati sumus Dei.“

Hören wir die Väter sich in dieser Weise äußern, so wird in uns leicht von unseren auf der Scholastik aufgebauten theologischen Studien her ein nicht geringes Bedenken auftauchen: Wie kann sich Gott einem Geschöpfe mitteilen und wie kann dieses die Teilnahme an seiner göttlichen Natur haben, wenn die Natur Gottes seine „Aseitas“ ist, die doch unmöglich einem Geschöpfe mitgeteilt werden kann? Doch wir müssen festhalten, daß die aseitas nur insofern als Wesen Gottes bezeichnet wird, als sie das erste Glied in unserem Begriffe von Gott ist. Hier handelt es sich aber um den Inhalt der göttlichen Natur oder die Fülle seines Seins, und von dieser können wir uns eher denken, daß sie einem anderen Wesen mitgeteilt werden kann, wo sie dann allerdings ohne die Aseitas ist.

5. 3) Doch vernehmen wir noch einige jener Texte, welche eine Gegenüberstellung unserer Vergöttlichung und der Menschwerdung Christi enthalten.

Was der heilige Thomas von Aquin (Lectio IV. in festo Corporis Christi) schreibt: „Unigenitus siquidem Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo“; „da der eingeborene Gottessohn wollte, daß wir seiner Gottheit teilhaftig seien, nahm er unsere Natur an; auf daß er Menschen zu Göttern mache, wurde er Mensch“, ist den heiligen Vätern ganz aus dem Munde gesprochen; z. B. der heilige Cyprianus schreibt in seiner Schrift „Quod idola dii non sint“ c. 11 — Christi prima nativitas —: „Hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit, quem perducit ad patrem; quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.“ „Was der Mensch ist, wollte Christus sein, damit auch der Mensch das sein könne, was Christus ist.“

In der Rede des heiligen Petrus Chrysos. LXXII. (M. 52, 404) lesen wir die wunderschönen Worte: „Hoc est, quod pavebam dicere, hoc est, quod trepidabam proferre, h. e., quod neque coelestium neque terrestrium quemquam sinebat servitutis propriae conditio suspicari, coeli et terrae, carnis et Dei repente tantum posse provenire commercium, ut Deus in hominem, homo in Deum, Dominus in servum, servus verteretur in filium, fieretque divinitatis et humanitatis ineffabili modo una et sempiterna cognatio. Et quidem deitatis erga nos dignatio tanta est, ut scire nequeat, quid potissimum mirari debeat creatura, utrum quod se Deus ad nostram deposuit servitutum, an quod nos ad suae divinitatis rapuit dignitatem.“ „Kein Geschöpf ließ sein eigenes Dienstverhältnis ahnen, daß zwischen dem Himmel und der Erde, zwischen Fleisch und Gott auf einmal eine so enge Beziehung eintreten könne, daß Gott Mensch, der Mensch Gott, der Herr zum Knechte, der Knecht zum Sohne werde und daß zwischen Gottheit und Menschheit auf eine unsagbare Weise eine einheitliche und ewige Verwandtschaft zustande komme.“

Die Aeußerungen der griechischen Väter stehen auch in dieser Beziehung denen der lateinischen an Klarheit nicht nach.

Dem heiligen Irenäus entnehmen wir folgende Stelle („Contra haeres.“ I. III. c. 19. B.): Propter hoc enim Verbum Dei homo; et qui filius Dei est, filius hominis factus est, ut homo commixtus (χωρησας) Verbo Dei, et adoptionem percipiens fiat filius Dei.“

„Darum nämlich ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Menschensohn geworden, damit der Mensch durch Anschluß an das Wort Gottes und die Annahme an Kindes Statt Sohn Gottes werde.“

Aber besonders lehrreich ist die Darstellung dieser Wahrheit beim heiligen Kirchenlehrer Athanasius, an dessen Vertrautheit mit der Lehre der heiligen Kirche von der göttlichen Natur niemand zweifeln wird. In seiner Schrift: „De incarnatione et contra Arianos“ (M 26, 995 bis 6) lesen wir: „Idcirco enim filius Dei, filius hominis factus est, ut filii hominis, hoc est Adae, filii Dei efficiantur. Quod enim desuper ex Patre Verbum modo ineffabili, inexplicabili, incomprehensibili, et aeternae genitum est, ipsum in tempore inferius generatur ex virgine Deipara Maria, ut qui inferius antea geniti fuerunt, desuper secundo gignerentur, i. e., ex Deo . . . Quemadmodum igitur nos servi Dei, filii Dei facti sumus, sic Dominus servorum proprii servi, i. e. Adami, filius mortalis factus est, ut filii Adami, qui mortales erant, filii Dei fierent, iuxta illud: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Unde mortem gustat filius Dei propter carnalem patrem suum, ut filii hominis vitae Dei participes efficerentur propter Deum, Patrem suum secundum Spiritum. Ipse igitur secundum naturam (κατὰ φύσιν) filius Dei; nos autem per gratiam (κατὰ χάριν) . . . Nam Deus est eius Pater, uti supra dixi, sec. naturam, nostrum

vero per gratiam . . . Quapropter Verbum et filius Patris unitus carni, caro factus est, homo perfectus: ut homines Spiritui uniti, unus Spiritus efficerentur. Ipse igitur est Deus carnem gerens, nos homines Spiritum ferentes.“ „Das Wort, das in unaussprechlicher, unerklärlicher, unbegreiflicher Weise und von Ewigkeit her von oben aus dem Vater gezeugt worden ist, dieses selbe Wort wird in der Zeit unten aus der jungfräulichen Gottesmutter Maria gezeugt, damit jene, die vorher unten gezeugt worden waren, ein zweitesmal von oben gezeugt würden, nämlich aus Gott . . . Deshalb hat sich das Wort und der Sohn des Vaters mit dem Fleische vereinigt, ist Fleisch geworden, hat vollkommen die menschliche Natur angenommen, damit die Menschen mit dem Geiste vereinigt, ein Geist würden. Er selbst ist also Gott mit dem Fleische, wir aber Menschen mit dem Geiste.“

Ganz ähnlich führt den Gedanken der heilige Johannes Chrysostom. (in Matth. hom. II. 2) aus: „Longe enim difficilius est, quantum ad humanum pertinet, Deum hominem fieri, quam hominem Dei esse. Cum igitur audis Filium Dei filium esse Davidis et Abrahae, dubitare iam desine, te filium Adae filium Dei futurum esse . . . Natus est enim secundum carnem, ut nascereris secundum spiritum, natus est ex muliere, ut tu desineres filius esse mulieris . . . Ideoque duplex generatio fuit, et quae similis nostrae esset, et quae nostram exsuperaret. Etenim ex muliere nasci nobis competit, nasci autem non ex sanguine, non ex voluntate viri et carnis, sed ex Spiritu Sancto, generationem nos exsuperantem et futuram praenuntiat, quae ex Spiritu nobis concedenda erat.“ „Weit schwieriger ist es, menschlich gesprochen, daß Gott Mensch werde, als daß der Mensch Sohn Gottes sei. Darum wenn du hörst, daß der Sohn Gottes Sohn Davids und Abrahams ist, höre auf zu zweifeln, daß du, ein Sohn Adams, Sohn Gottes sein wirst . . . Er ist dem Fleische nach geboren, auf daß du dem Geiste nach geboren werdest, er ist geboren aus einem Weibe, damit du aufhörst der Sohn eines Weibes zu sein.“

6. Zu b) Wir haben im zweiten Punkte unsere Gotteskindschaft für eine wahre Kindschaft im Gegensatz zur bloßen Adoptivkindschaft erklärt. Dieser Satz bedarf einer näheren Erklärung.

Es gibt eine zweifache Kindschaft: eine natürliche und eine Adoptivkindschaft. Die natürliche wird durch die Mitteilung der Natur des Erzeugers an den Gezeugten begründet, somit tritt das Kind durch die natürliche Sohnschaft in die gleiche Seinsordnung mit dem Vater.

Die Adoptivkindschaft ist ein durch die Mitteilung der Rechte und Ansprüche des Adoptivvaters auf das Adoptivkind begründetes Verhältnis; die Gleichheit der Natur bei dem adoptierten Sohne und dem adoptierenden Vater wird schon vorausgesetzt; mit anderen Worten: Die Adoption ist nur möglich innerhalb derselben Seins-

ordnung. Der Mensch kann unmöglich ein Wesen, das der Natur nach einer höheren Ordnung angehört, adoptieren und ebensowenig ein Wesen, das tiefer steht als er — weder einen Engel noch ein Tier. Ein Wesen niederer Ordnung kann nur dann von einem Wesen höherer Ordnung adoptiert werden, wenn seine Natur in die höhere Ordnung eintritt.

Wenn uns also Gott als seine Kinder adoptiert, so muß er uns früher zur Teilnahme an seiner Natur erheben, damit wir in die gleiche Ordnung mit ihm aufgenommen werden; er muß uns zu seinen Kindern der Natur nach machen. Mit anderen Worten: Unsere Kindenschaft kann nicht Adoptivkindenschaft sein, ohne daß dabei dem adoptierten Kinde die Natur des Adoptivvaters mitgeteilt wird; sie ist daher keine bloße Adoptivkindenschaft im Sinne der unter den Menschen üblichen, sondern eine wahre Kindenschaft, welche mit der menschlichen natürlichen Kindenschaft die Verleihung der gleichen Natur gemein hat. (Vgl. Thom. Aq. S. th. p. III. q. 23, a. 1. ad 2.)

7. Die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Ueberlieferung für diese Wahrheit lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

So macht uns darauf der heilige Johannes mit Nachdruck aufmerksam in seiner I. Ep. 3, 1: „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind.“ Nicht ein bloßer Titel wird uns verliehen, sondern die Sache selbst.

Der heilige Augustin sagt in der Erklärung des 49. Psalmes (Enarr. in ps. XLIX, n. 2): „Videte in eodem psalmo, quibus dicat: Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes . . . Dedit enim potestatem filios Dei fieri. Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus.“ „Er gab uns die Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden. Wenn wir Kinder Gottes geworden sind, sind wir auch Götter geworden.“ Offenbar, weil wir ohne Erhebung unserer Natur nicht adoptiert werden konnten.

Wir könnten nun hier einige Stellen von neuem anführen, die wir schon oben angeführt haben. Schon, daß sie vom wirklichen *υιοποιοῦν* handeln (wie oben Irenäus, Athanasius, Jo. Chrysostomus) und nicht bloß von der Verleihung eines rechtlichen Verhältnisses, kann uns genügen. Freilich wird der Sinn dieses Wortes durch jene Zeugnisse, welche wir sogleich zur Darlegung unseres 3. Punktes heranziehen wollen, in ganz außerordentlicher Weise beleuchtet. Nur haben wir vorher noch zu erklären, warum denn unsere Kindenschaft in den Quellen der Offenbarung als Adoptivkindenschaft bezeichnet wird, wenn sie in der Tat viel mehr sein soll.

Sie wird so genannt mit Rücksicht auf die natürliche Sohnschaft Christi, also nicht direkt vom Vergleiche mit der menschlichen Adoption her. Durch die natürliche Zeugung nämlich empfängt der Sohn seine erste Natur: ein Menschensohn die menschliche Natur oder die Menschheit, der Gottessohn die göttliche oder die Gottheit. Durch die Zeugung aber, durch welche Gott uns zeugt, empfangen wir nicht

die erste Natur, da wir schon eine haben, sondern eine zweite Natur, die göttliche, durch die wir in die göttliche Ordnung erhoben werden. Darum kann man diese Mittheilung der Natur von seiten Gottes nicht eine natürliche, sondern eine adoptive nennen. Analog ist es bei Christus, wie der heilige Fulgentius (Ad Trasimundum l. 2, c. 6. M. 65, 252) schreibt: „Christi prima nativitas ex Deo, secunda ex homine: nostra prima ex homine, secunda ex Deo . . . Ille, quod ex prima nativitate natura non fuit, secunda nativitate per gratiam factus est, ut nos quod ex prima nativitate non fuimus, gratia secundae essemus.“ „Christi erste Geburt ist aus Gott, die zweite aus dem Menschen; unsere erste ist aus dem Menschen, die zweite aus Gott . . . Er wurde das, was er in Folge der ersten Geburt durch die Natur nicht war, in Folge der zweiten Geburt durch die Gnade, damit wir, was wir von der ersten Geburt her nicht waren, durch die Gnade der zweiten seien.“ cf. Aug. Enarr. in ps. 49. (l. c.) und sermo 166 (l. c.); Athanasius (l. c.).

8. Wenn wir im zweiten Punkte die Art unserer Kindschaft in Erwägung gezogen haben, so wollen wir jetzt die Art ihrer Entstehung betrachten.

Wir haben da die Behauptung aufgestellt: „Wir werden zu Kindern Gottes durch Zeugung aus Gott, per generationem, was die Hervorbringung eines Wesens gleicher Natur voraussetzt.“

Zeugung ist die Entstehung eines Lebenden von einem mit ihm verbundenen lebenden Urheber und von gleicher Natur (*origo viventis a vivente coniuncto in similitudinem naturae*). Der Heilige Geist als Same Gottes des Vaters verbindet sich mit uns und bringt in uns als *principium effectivum* eine neue Natur hervor, welche spezifisch gleich ist mit der Natur des Vaters.

Die Zeugung ist das Merkmal, wodurch sich die natürliche Kindschaft von der Adoptivkindschaft unterscheidet und worin unsere Kindschaft als der Kinder Gottes mit unserer Kindschaft als der Kinder von Menschen übereinkommt. Durch die Zeugung entsteht Verwandtschaft zwischen dem Gezeugten und dem Erzeuger sowie auch der übrigen Nachkommenschaft des Erzeugers: Bei Menschen ist es Blutverwandtschaft — *consanguinitas* — in Bezug auf Gott ist es geistliche Verwandtschaft — *conspiritualitas*. Diese Verwandtschaft zwischen uns als Kindern Gottes und Gott ist inniger als unsere Verwandtschaft mit dem irdischen Vater, wenigstens insofern als der Heilige Geist, der Same, der in uns die göttliche Natur hervorbringt, sich vom Vater nicht trennt und weil er auch mit uns verbunden bleibt.

9. Es ist nun wirklich eine ganz ausdrückliche Lehre der Schrift und der Väter, daß wir der göttlichen Natur durch Zeugung theilhaftig werden.

1) Führen wir uns vor allem die direkten Zeugnisse der Heiligen Schrift vor Augen. Im I. Briefe des heiligen Johannes (5, 18) lesen wir: „Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt,

sondern die Geburt aus Gott bewahrt ihn"; ferner in demselben Briefe (3, 9): „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde.“ Und nach dem Evangelium des heiligen Johannes (3, 5) hat Christus der Herr selbst zu Nikodemus gesagt: „Wahrlich, wahrlich, sag ich dir, wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“

10. 2) Außerdem wird unsere Wahrheit mehr mittelbar bezeugt durch die Stellen der Heiligen Schrift, wo von dem — nicht etwa metaphorisch zu nehmenden, sondern physischen — Samen unserer Wiedergeburt, nämlich vom Heiligen Geiste die Rede ist. Solche Aussprüche sind: I. Petrus 1, 23: „Liebet einander innig aus aufrichtigem Herzen, die ihr wiedergeboren seid nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen durch das Wort des lebendigen Gottes, der in Ewigkeit bleibt“; und dann: I. Joannes 3, 9: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt.“ Hier spricht man von unserer höheren Geburt, von der Geburt aus Gott und darum auch von der göttlichen Zeugung. Daß unter dem Samen, von dem hier die Rede ist, der Heilige Geist zu verstehen ist, geht aus folgendem hervor: Diese Aussprüche stehen in innerer Beziehung zu den Worten bei Johannes im Evangelium (3, 3): „Wenn jemand nicht neugeboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen“, wie auch zu den Worten: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“ Wie in diesen Worten des Evangeliums ein besonderer Nachdruck auf der Wiedergeburt liegt, so wird in jenen Aussprüchen „der unvergängliche Same“, „der Same Gottes“ betont; und wie es im Evangelium heißt: „Wenn jemand nicht neugeboren wird . . . aus dem Heiligen Geiste,“ so heißt es hier: „wiedergeboren aus unvergänglichem Samen, aus Gottes Samen.“

Kornelius a Lapide erklärt diesen Samen in dreifacher Weise im übertragenen, metaphorischen Sinne. Vergleiche Comment. in I. ep. s. Petri, c. I. p. 225, wie auch Comm. in I. ep. s. Joan. c. III. Daß aber eine dieser Erklärungen die nächste und objektiv geforderte, aus dem Kontext sich ergebende Erklärung wäre, dafür bleibt er den Beweis natürlich schuldig.

Die Richtigkeit unserer Erklärung bestätigt kein geringerer als der heilige Thomas von Aqu., indem er die Stelle ad Rom. 8, 14 folgendermaßen erörtert (I. 3.; Parmae 1862, p. 79): „Secundo considerandum est, quod illi, qui Spiritu Dei aguntur, sunt filii Dei. Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a Patre procedens est Spiritus sanctus; et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur. 1. Joan. 3, 9.“ „Der aus dem Vater hervorgehende geistliche Same ist der Heilige Geist; und darum werden einige Menschen durch diesen Samen zu Kindern Gottes geboren. 1. Joan 3, 9.“

11. Sehen wir uns nun bei den Vätern um, wie sich diese Lehre bei ihnen reflektiert. Der Syrer Aphraates schreibt (Dem. 6. n. 14; ed. Graffin, p. 294): „In priore quidem generatione nascuntur spiritu animali praediti, qui in homine creatur nec moritur unquam, sicut scriptum est: ‚Factus est homo in animam viventem.‘ At in altera, baptismi sc. regeneratione Spiritum Sanctum ex ipsa divinitate recipiunt immortalem.“ „Bei der ersten Geburt kommen die Menschen hervor mit einem seelischen Geiste . . ., aber bei der zweiten, das ist bei der Wiedergeburt in der heiligen Taufe, empfangen sie den unsterblichen Heiligen Geist aus der Gottheit selbst.“

Ferner erklärt Macarius (Aegyptius) in seiner XXX. Hom. (M. P. G. 34, 723) ‚Ex Spiritu sancto renasci oportet animam‘: „Et omnes angeli sanctaeque virtutes laetantur de anima, quae e Spiritu prognata et Spiritus effecta est. Et quemadmodum corpus absque anima mortuum est, nec quid peragere valet, sic absque coelesti anima, absque divino Spiritu, mortua est a regno anima . . .“ „Und alle Engel und heiligen Mächte freuen sich über die Seele, welche vom Geiste entsprossen und zum Geiste geworden ist.“

Und vom Heiligen Geiste als dem Samen der Gottheit in uns spricht er so schön im folgenden (Hom. XXX. II; M. 34, 721): „Omnis itaque labor ille et studium eius in eo fuit, ut generaret ex se ipso, e sua ipsius natura filios e Spiritu, placide acquiescens — εὐδοκῆσας — quod supernitus nascerentur e sua divinitate. Et sicut patres isti, si non generant contristantur, eodem modo Dominus, diligens genus humanum ut propriam imaginem, ἡθέλησεν αὐτοῦς ἐκ τοῦ αὐτοῦ σπέρματος γεννῆσαι τῆς θεότητος. Si qui vero renuerint ad huiusmodi generationem venire, et de ventre Spiritus divini nasci, summum dolorem suscipit Christus, qui propter eos passus est ac pertulit, ut eos servaret.“ „Und alle diese seine Arbeit und Bemühung war dahin gerichtet, daß er aus sich, aus seiner Natur Kinder aus dem Geiste zeuge, da es ihm gefallen hatte, daß sie von oben aus seiner Gottheit gezeugt würden. Und wie die Väter, wenn sie nicht zeugen, betrübt werden, so wollte der Herr in seiner Liebe zum Menschengeschlechte als seinem Ebenbilde sie aus dem gleichen Samen der Gottheit zeugen. Falls aber einige sich weigern, zu solcher Zeugung zu kommen und aus dem Schoße des göttlichen Geistes geboren zu werden, empfindet Christus, der für sie gelitten, den größten Schmerz . . .“

Ähnlich spricht der heilige Athanasius über unsere Wiedergeburt aus Gott, wie wir bereits oben gesehen haben.

12. Aus der bisherigen Betrachtung dürfen wir gewisse Schlußfolgerungen ziehen.

Unsere Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur besteht wesentlich oder formell nicht:

a) In einer bloßen Verähnlichung mit Gott, dem heiligsten und vollkommensten Wesen; das ist als ob wir dadurch bloß heiliger und

sittlich vollkommener würden, so daß wir nur im übertragenen, metaphorischen Sinne „Kinder Gottes“ oder „Götter“ genannt würden, etwa wie wir einen wegen seiner Kraft oder seines Mutes einen ‚Löwen‘ nennen.

b) Diese unsere Teilnahme an der göttlichen Natur ist auch nicht identisch mit der Teilnahme an der Fähigkeit, Gott zu schauen.

Denn 1. wir haben ja zur Genüge gesehen, daß wir durch Geburt aus Gott der göttlichen Natur oder der Gottheit teilhaftig, vergöttlicht werden, und die göttliche Natur ist mit der göttlichen Erkenntnis oder mit der Fähigkeit, Gott zu schauen, keineswegs eines und dasselbe, sowie auch die Teilnahme an der menschlichen Natur oder an der Menschheit und die Menschwerdung nicht dasselbe ist mit der Fähigkeit, menschlich zu erkennen, beziehungsweise mit deren Erlangung nicht identifiziert werden kann. Die Natur steht zu dieser Fähigkeit in dem Verhältnisse einer *condicio sine qua non*; das heißt, das Erkenntnis=Vermögen setzt die Natur notwendig voraus. Die Menschennatur hat eben ihre Fähigkeiten, aber die Fähigkeiten haben nicht ihre Menschennatur.

2. Dazu kommt noch, daß wir durch die Fähigkeit zur Anschauung Gottes als solche uns keine Verdienste (*de condigno*) erwerben könnten. Vergleiche den II. Teil dieser Studie b)!

Wie ungenau sich auch Fachgelehrte über die Sache auszudrücken pflegen, dafür möge hier nur ein Beispiel angeführt werden. Bei Nieremberg=Scheeben, die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 3. Auflage, Seite 46, lesen wir: „Darin liegt also die Teilnahme an der göttlichen Natur, die uns durch die Gnade zuteil wird, daß unsere Natur eine der göttlichen eigentümliche Beschaffenheit annimmt und der Gottheit so ähnlich wird, daß man nach den heiligen Vätern mit Recht sagen kann, sie sei vergöttlicht oder gottförmig geworden.“

II. Die Wirkungen unserer Teilnahme an der göttlichen Natur.

13. Von der Erklärung, worin die Teilnahme an der göttlichen Natur besteht, wollen wir uns nun zur Feststellung ihrer Wirkungen wenden. Einige von denselben beziehen sich nur auf das diesseitige Leben, andere auf das ewige; teilweise jedoch sind wir der ewigen Wirkungen schon hier auf Erden teilhaftig.

A. Die ewigen (himmlischen) Wirkungen.

a) Eine vorzügliche Wirkung unserer Teilnahme an der göttlichen Natur ist gewiß die Anschauung Gottes. Daß diese zu jener in der Tat im Verhältnis von Wirkung und Ursache steht, läßt sich aus den Quellen der Offenbarung beweisen. Der heilige Johannes schreibt im I. Briefe 3, 2: „Geliebteste, jetzt sind wir Gottes Kinder; aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ Der Zusammenhang zwischen dem: „Es

ist noch nicht offenbar“, καὶ οὐπω ἐφανερώθη“. und dem Vorhergehenden: „Jetzt sind wir Kinder Gottes“, τέκνα θεοῦ ἐσμεν“ beweist, daß unsere Kindschaft wenigstens die Grundlage für die Anschauung Gottes ist; der Gegensatz aber zwischen dem: „Jetzt sind wir Gottes Kinder“ und dem: „Es ist noch nicht offenbar“ deutet an, daß die Fähigkeit eigentlich schon in uns ist dadurch, daß wir Kinder Gottes sind. Daß hier die Rede ist von der Anschauung Gottes „von Angesicht zu Angesicht“, scheint hier nicht so klar ausgedrückt zu sein; aber darüber sind wir anderswo unterrichtet: im II. Briefe des heiligen Paulus an die Kor. 5, 6 bis 8 heißt es: „Festen Vertrauens sind wir also immer, indem wir wissen, daß wir Pilgrime entfernt vom Herrn sind, solange wir im Leibe sind, denn im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen. Ja, festen Vertrauens sind wir und haben gute Lust, vielmehr abwesend vom Leibe und gegenwärtig bei dem Herrn zu sein.“ Also der Erkenntnis durch den Glauben, „per fidem“, wird die Erkenntnis „per speciem“, „διὰ εἶδους“ gegenübergestellt. Diese Erkenntnis könnte nun entweder unmittelbar sein, immediata evidentialia, oder syllogistisch, „per ratiocinium“ oder ein Schauen der bloß akzidentellen Dinge, aus welchen man auf die Substanz des Objektes schließen kann. Welche von diesen dreien meint der heilige Apostel unter der Erkenntnis per speciem?

Die unmittelbare Evidenz, die sich nicht allein auf die Existenz Gottes, sondern auch auf seine Wesenheit bezieht, ist nichts anderes als Anschauung; das syllogistische Erkennen kann dem Glauben nur insofern gegenübergestellt werden, als es sich unsere Zustimmung erzwingt, während der Glaube eine freie Zustimmung ist. Der heilige Paulus denkt aber offenbar hier nicht im mindesten an den Unterschied zwischen der notwendigen und freien Gewißheit. Was endlich die dritte Auffassung betrifft, nämlich die nur partielle Anschauung, könnte sich diese entweder auf Christum den Herrn als Menschen oder auf die Herrlichkeit Gottes beziehen; aber durch die Anschauung der Herrlichkeit Gottes wären wir noch nicht „bei dem Herrn selbst gegenwärtig“, worauf uns der heilige Apostel tröstet; und von dem Anschauen Christi des Herrn in seiner verkörperten Gestalt kann hier auch nicht die Rede sein, denn die Seele vom Leibe getrennt, befaßt sich nicht mehr mit den Gegenständen unserer sinnlichen Erkenntnis, welche eben für unser irdisches Dasein ihren Zweck hat, wo uns die Sinne die Erkenntnis von Vorgängen in der materiellen Natur vermitteln, ohne daß unsere darauf aufgebaute Vorstellungswelt ein treues Abbild der Wirklichkeit genannt werden könnte. (Vergleiche Froebes, Stimmen aus Maria-Laach 1907, II. T.; Uphues, Wesen des Denkens, Seite 105.) So bleibt nur die unmittelbare Erkenntnis Gottes und seiner Wesenheit oder die Anschauung Gottes übrig, auf welche allein sich die Worte des Apostels beziehen können.

Ferner schreibt der heilige Apostel in seinem Briefe an die Römer 8, 17: „Wenn aber Kinder (Gottes), so sind wir auch Erben,

nämlich Erben Gottes und Miterben Christi“, und im 29. Verse: „Denn die er vorhergesehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“

Wir sollen also einmal Miterben Christi werden und sollen ihm als seine Brüder gleichförmig werden. Nun ist es aber gewiß, daß Christus der Herr auch seiner menschlichen Natur nach die beglückende Anschauung Gottes hat; somit werden auch wir dieser teilhaftig werden — weil wir Kinder Gottes sind.

Der heilige Augustin schreibt in seiner Erklärung der Stelle des heiligen Joannes (De videndo Deo liber ad Paulinam epist. CXLVII., editio Maurina t. II., cap. X. G): „Non hoc voluit intelligi (s. apostolus), quod quidam eorum videbunt Deum, quidam vero non videbunt, quibus credentibus dedit potestatem filios Dei fieri; cum ad omnes pertinet, quod dictum est: ‚Videbimus eum sicuti est.‘“ „Nicht so wollte der heilige Apostel verstanden werden, daß von denen, die an ihn glauben, denen er ein Anrecht gab, Kinder Gottes zu werden, einige Gott schauen werden, andere aber nicht, da sich der Ausspruch auf alle bezieht: ‚Wir werden ihn sehen, wie er ist.‘“ Vergleiche auch Augustinus, Sermo 23, n. 16: „Quia filii Dei sumus . . .“!

Ähnlich stellt der heilige Irenäus die Anschauung Gottes als eine Folge und Wirkung unserer Gotteskindschaft dar (Contra haer. I. V. c. 8. n. 1; M. 7, 1142): „Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius sumimus, ad perfectionem et praeparationem incorruptelae paulatim assuescentes capere et portare Deum . . . Si igitur nunc pignus habentes, clamamus: ‚Abba, Pater‘, quid fiet, quando resurgentes, facie ad faciem videbimus eum, quando omnia membra affluenter exsultationis hymnum protulerint . . . Si enim pignus complectens hominem in semetipsum, iam facit dicere: ‚Abba, Pater‘, quid faciet universa Spiritus gratia, quae hominibus dabitur a Deo? Similes nos ei efficiet, et perficiet voluntate Patris; efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.“ „Wenn wir schon auf Grund des Aufgeldes rufen: ‚Abba, Vater‘, was wird die gesamte Gnade des Geistes, die von Gott den Menschen gegeben werden wird, bewirken?“ Vergleiche auch Gregor. M., Moral. lib. 18, n. 90; M. 76, 93; Joannes Chrys., Ad Theodorum lapsus, I. n. 11; M. 47, 292.¹⁾

b) Eine zweite Wirkung ist die Fähigkeit zu jener Liebe, welche der intuitiven Erkenntnis Gottes entspricht (confirmatio voluntatis).

c) Ähnlich resultiert eine dritte Wirkung: Die Seligkeit.

Die Seligkeit objektiv genommen ist nichts anderes als das Gut, auf welches alle Willensakte, die Akte des Strebens und die Akte des Genießens gerichtet sind. Formell besteht sie in diesen Willens-

¹⁾ Siehe Kirschkamp, Gnade und Glorie, cap. VII., 51 bis 61.

akten, soweit das Gut bereits genossen wird. Denn die vollkommene Seligkeit ist noch nicht da, wo es noch ein Streben gibt oder nur das Erkennen des beseligenden Gegenstandes, sondern dort, wo man den Gegenstand oder das Gut nicht bloß als erreichbar erkennt, sondern wo man ihn zugleich genießt.

Die Seligkeit und Freude ist desto größer, je mehr der beseligende Gegenstand geliebt wird; sie ist auch um so größer, je besser man erkennt, wie Gott, unser höchstes Gut, selig ist.

B. Wirkungen in dieser Zeit.

14. a) Unsere Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur ermöglicht uns vor allem die Sündenvergebung, so daß ohne jene keine Sünde nachgelassen wird. Das wird aus folgendem klar.

Gott der Herr konnte uns einfach die Sünden nachlassen oder aber dazu eine gebührende Genugtuung fordern. Dieses andere ist der Fall. Die Genugtuung aber brachte für uns Christus dar und an uns ist es, uns dieselbe anzueignen und an ihr teilzunehmen. Dieses aber ist unmöglich ohne Verbindung mit Christus, ohne Angliederung an ihn, an das Haupt des mystischen Leibes, dessen Glieder wir sind. Diese Einverleibung jedoch kann nicht geschehen ohne unsere Erhebung zu Kindern Gottes oder zu dem, was Christus ist, gerade so wie man dadurch dem ersten Adam einverleibt wird, daß man Mensch wird.

Daß die erste Nachlassung oder die Nachlassung der Erbsünde mit den persönlichen Sünden ohne diese Erhebung nicht erfolgen kann, erhellt aus den bekannten Worten: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen“ (Joann 3, 5), wo die Rede von der Taufe ist, bei welcher eben diese Wiedergeburt aus Gott sich vollzieht.

Die erste Nachlassung geschieht durch die Taufe; die folgende durch das Bußsakrament oder auch durch die vollkommene Reue. Auch daß diese Nachlassung nicht zustande kommt ohne Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur, ist uns positiv bezeugt. Denn nach der Kirchenversammlung von Trient (sess. VI. c. 15 can. 27) verliert der Christ, sobald er in eine schwere Sünde fällt, den Heiligen Geist, das ist jene herrliche Gabe, von der Christus der Herr in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne redet, wenn er sagt: „Geschwind bringet ihm das beste Kleid heraus“ (Lk 15, 22); und wie der verlorene Sohn geklagt hatte: „Ich bin nicht mehr wert dein Sohn zu heißen“ (Lk 15, 21), so kann und soll jeder Sünder, der jene Gabe verloren hat, klagen: „Ich bin nicht mehr wert, Sohn Gottes, Sohn des himmlischen Vaters zu heißen.“ Wenn er aber Buße tut, bekommt er wieder jene kostbare Gabe, „das beste Kleid“, und wird wiederum ein Sohn Gottes mit allen Rechten.

Infolge dieses engen Zusammenhanges unserer Wiedergeburt mit der Sündenvergebung wird der Stand der Teilnahme an der

göttlichen Natur in der Heiligen Schrift als Leben, der Stand der Sünde aber als Tod bezeichnet. „Gott hat uns, die wir tot waren in Sünden, mitbelebt in Christo.“ (Eph 2, 5.)

15. b) Unsere Erhebung zum Stande der Kinder Gottes verleihf ferner unseren Werken a) die Würde und ß) die Verdienstlichkeit für das ewige Leben, „*meritum de condigno*“. Diese Lehre stützt sich auf die Heilige Schrift, auf die Zeugnisse der heiligen Väter und hat auch einen inneren Grund für sich, unsere Aufgabe, teilzunehmen an dem Erlösungswerke.

Im Briefe des heiligen Paulus an die Römer (8, 17) lesen wir, daß wir Erben Gottes und Miterben Christi sind, welche Erbschaft nichts anderes ist als das ewige Leben. Aber der heilige Apostel führt als Bedingung an: „Wenn aber Kinder“, wozu wir eben durch die Teilnahme an der göttlichen Natur erhoben werden. Folglich wenn und sofern wir in diesem Stande sind, wird uns die Belohnung zuteil, ohne daß es noch eines speziellen Einflusses auf unsere Werke bedürfte. „*Actus salutare rationem meriti simpliciter dicti, de condigno desumunt e statu gratiae sanctificantis, minime vero ex ipsa substantia operis.*“ Schiffini, De gr. div. disp. 3, s. 2, n. 145. Ja, der heilige Apostel sagt ausdrücklich: „Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird (8, 18);“ und die Leiden sind für uns doch die schwierigsten, also auch die besten Werke. Worin kann also die zwischen den Werken und der Belohnung geforderte Proportion bestehen? Darin, daß wie die Belohnung so auch die Werke der übernatürlichen Ordnung angehören, eben darum, weil wir zu Gotteskindern erhoben worden sind (Cf. Pesch, V. 225). Wenn schon hienieden ein großer Unterschied in Bezug auf die Würde und die Verdienstlichkeit besteht zwischen den Werken eines einfachen Dieners, mögen sie noch so schwer sein, und den Werken eines königlichen Prinzen, wenn sie auch noch so gering sind, so können wir uns leicht denken, daß unsere rein menschlichen Werke, nämlich welche außer dem Stande unserer Kindschaft verrichtet werden, von unseren göttlichen Werken, die wir nämlich als Kinder Gottes verrichten, wesentlich verschieden sein müssen.

16. Aber es kann jemand einwenden, daß der heilige Paulus ausdrücklich sagt (v. 17): „Wenn wir anders mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden“, und darin das Wort *leiden* betonen. Jedoch kann man diese Worte auch in unserer Auffassung ganz gut verstehen, nämlich: „Wenn Christus für sein Erlösungswerk, das er nicht bloß durch sein Leiden, sondern auch durch einen jeden Schritt und jedes Wort verrichtet hatte, verherrlicht worden ist, so werden auch wir dieser Verherrlichung teilhaftig werden, wenn wir mit ihm mitwirken werden, das heißt, wenn wir mit ihm eben durch unsere Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur verbunden sein werden. Diese Erhebung macht eben unsere Werke würdig und

verdienstlich. So betonen wir in den Worten des Apostels mehr das Wort „mit ihm“ als das Wort „leiden“.

Daß zur Verdienstlichkeit unserer Werke der Stand unserer Erhebung genügt, kann man auch aus folgendem schließen: Das Verdienst hat die Wirkung, daß es den Menschen des ewigen Lebens würdig macht. Nun macht aber nur die Sünde dessen unwürdig. Die Sünde aber wird durch die Erhebung zur Gotteskindschaft, das ist durch die Verbindung mit Christus beseitigt. Darum können wir mit Dionysius Carthusianus (in 2, d. 27, q. 2 ad sententiam Durandi) sagen: „Dignitas ac pretiositas meritoriae actionis est ex parte gratiae gratum facientis, quae est supernaturalis similitudo divinae essentiae, et ex parte rationalis creaturae, quae per gratiam in supernaturali esse constituitur.“ „Die Würde und der Wert einer verdienstlichen Handlung ist von Seite der heiligmachenden Gnade, welche in der übernatürlichen Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit besteht, und von Seite des vernünftigen Geschöpfes, das durch die Gnade zum übernatürlichen Sein erhoben wird.“ Vergleiche Ripalda, *De ente supernaturali*, tom. I. disp. IV. num. 23; pag. 17 ed. Paris. a. 1870; Aug., *De spir. et lit.*, c. 3, n. 5; (M. 44, 203).

Auch die Kirchenversammlung von Trient erklärt (sess. VI. c. 16): „*Justificatis nihil deesse ad merendum*“ „Daß nichts den Gerechtfertigten zum Verdienen fehlt.“ Cf. Ripalda, disp. LXXVIII. *Gratia iustificans necessaria ad meritum*.

Jene, welche behaupten, daß eine besondere Hilfe und Gnade zu verdienstlichen Werken notwendig ist, haben dafür keine stichhaltigen Gründe. Sie können weder beweisen, daß es einer entitativ übernatürlichen Hilfe bedürfte, damit die Handlung einen wesentlich höheren Wert erhalte, noch auch, daß man die Hilfe Gottes nur zu guten, verdienstlichen Werken notwendig hätte und nicht auch dazu, daß man überhaupt nicht sündige, also zu den Werken, welche auch in jedem anderen Stande geboten sind.

Wenn die heiligen Väter oder Kirchenversammlungen von der Notwendigkeit der Hilfe zu heilsamen Werken im Stande unserer Teilnahme an der göttlichen Natur sprechen, können wir darunter ganz gut die Hilfe verstehen, deren wir bedürfen, um überhaupt nicht zu sündigen, denn trotzdem, daß wir Gottes Kinder sind, haben wir die Freiheit nicht verloren. Darum nennen auch die Kirchenversammlungen das Werk selbst und nicht bloß seine Uebernatürlichkeit ein Geschenk Gottes, denn das Uebernatürliche an dem Werke gibt Gott allen Christen auch ungebeten, nicht aber die Gnade, überhaupt nicht zu sündigen.

Es gibt aber andererseits genug Aussprüche der heiligen Väter sowohl der griechischen als auch des heiligen Augustinus und anderer Lateiner, worin die Annahme einer besonderen Hilfe zur Uebernatürlichkeit der Werke offen und deutlich abgewiesen wird. Ausführlich

handelt darüber Spaldák, Nauka katol. cirkve o milosti, Praha, 1907, Seite 18 ff.

C. Die ewigen Wirkungen, insofern wir derselben schon hier auf Erden teilhaftig sind.

17. Wir haben außer den nur für das Diesseits bestimmten Wirkungen unserer übernatürlichen Erhebung auch schon hienieden Anteil an den ewigen.

a) Wir haben zunächst jedenfalls die Fähigkeit zu den ewigen Wirkungen, zum Schauen, zur Liebe und zur Seligkeit, weil die Quelle derselben unsere Erhebung ist.

b) Ferner, wenn wir auch das Schauen nicht haben, so haben wir einen Ersatz dafür, den Glauben; dieser zeigt uns „durch einen Spiegel rätselhaft“ (1 Kor 13, 12) das, was wir dort klar von Angesicht zu Angesicht schauen werden, und dadurch wirkt er auf unseren Willen und wirkt in uns auch eine übernatürliche Liebe.

Wenn aber jemand einwendet: „Der Glaube wirkt nicht anders auf den Willen als die natürliche Erkenntnis, darum kann unsere Liebe nicht verschieden sein von der natürlichen“, antworten wir: Auch wenn wir davon absehen, daß er einen übernatürlichen Wert und Verdienstlichkeit hat, so erkennen wir auf natürliche Weise gar nicht, wie Gott barmherzig ist, wie er uns zu Kindern Gottes erhebt und als solche liebt: Darum wirkt die Erkenntnis durch den Glauben anders auf uns als die natürliche Erkenntnis.

Wir haben nun nicht bloß die Fähigkeit zur Liebe im Jenseits, sondern wir haben sie bereits ‚actu‘ und ebenso die aus ihr hervorgehende Seligkeit. Der heilige Apostel schreibt (1 Kor 13, 8. 13): „Die Liebe hört nie auf, wenn auch die Weissagungen aufhören, wenn die Sprachen ein Ende nehmen und die Wissenschaft vergeht . . . Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber das größte unter diesen ist die Liebe.“ Also die Liebe bleibt, wenn auch der Glaube und die Hoffnung der Anschauung Gottes Platz macht; der Unterschied der jetzigen Liebe von der zukünftigen ist allerdings der, daß die jetzige nicht unveränderlich ist, da das Licht des Glaubens nicht so wirkt wie das Licht der Glorie. Vergleiche Pesh, Prael. dogmat. IV.. Seite 226, de beatitudine formali; Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhange, cap. XI. S. 95 bis 107.

III. Die Stellung der Teilnahme an der göttlichen Natur und ihrer Wirkungen im *ordo intentionis*.

18. Nachdem wir durch unsere Voruntersuchungen alle Elemente, die bei der Lösung der Frage nach dem Zweck unserer Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur in Betracht kommen, genügend kennen gelernt haben, können wir diese Frage näher so formulieren:

Ist der Zweck unserer Erhebung zu Kindern Gottes

- a) diese unsere Gotteskindschaft selbst?
- b) oder ist es die Anschauung Gottes?
- c) oder ist es unsere Liebe zu ihm als zu unserem Vater?
- d) oder die Seligkeit im Himmel?
- e) oder ist es die Ermöglichung der Vergebung unserer Sünden?
- f) oder die übernatürliche Würde und Verdienstlichkeit unserer

Werke?

Stellen wir uns zunächst den Plan Gottes zusammen, den er in jeder dieser Annahmen verfolgt hätte.

19. a) Die Erhebung unserer Natur konnte im Plane Gottes der letzte Zweck sein in der sogenannten skotistischen Hypothese, welche besonders auch an Suarez einen mächtigen Patron gefunden hat. Nach der gegenteiligen, thomistischen Meinung könnten wir nicht der Natur Gottes teilhaftig sein, wenn die Erbsünde nicht vorangegangen wäre. Wenn der erste Mensch nicht gesündigt hätte — so meinen die Thomisten — wäre Christus nicht Mensch geworden und all die Güter, die uns die Menschwerdung gebracht hat, haben wir diesem Zufalle zu danken, und die Erbsünde ist daher in ganz besonderem Sinne eine „glückliche Schuld“ zu nennen.

Nach den Skotisten aber könnte unsere Erhebung zur Teilnahme an seiner Natur der Zweck Gottes sein, weil sie von einem derartigen Zufall unabhängig gedacht wird. In der skotistischen Hypothese selbst könnte nun die Absicht, den Menschen mit Gott zu vereinigen, dem Beschlusse der Menschwerdung vorangehen (erinnern wir uns der oben angeführten Vätersstellen) oder aber umgekehrt die Menschwerdung „der Zweck der Schöpfung“ (Rupertus Tuitiensis. In Matthaeum c. 26) sein, und unsere Vergöttlichung nur etwas Sekundäres.

Die skotistische Auffassung des Schöpfungsplanes geht nämlich davon aus, daß der Mensch infolge seiner Zusammensetzung aus der materiellen und der geistigen Seite der Schöpfung (Conc. Lat. IV., c. 1) ein Verbindungsglied darstellt, durch dessen Vereinigung mit Gott die ganze Schöpfung ihre Vollendung finde.

Was die von uns aufgezählten Wirkungen anbelangt, so wären sie in der Zweckordnung der Erhebung der Natur in unserer ersten Annahme untergeordnet: Dadurch, daß Gott den Menschen zur Teilnahme an seiner Natur bestimmt hat, ermöglichte er ihm auch die Liebe und das Schauen und die Seligkeit; und wenn er ihm diese Erhebung schon in der Prüfungszeit aus irgend einem Grunde oder Anlaß gewährt hat, so bewirkte er, daß wir durch dieselbe der Sündenvergebung und der Verdienste teilhaftig werden.

b) Im Falle, daß die Anschauung Gottes das letzte Ziel unserer Erhebung wäre, müssen wir uns den Plan Gottes so denken: Damit der Mensch Gott schauen könne, versetzte ihn Gott in den übernatürlichen Stand der Kindschaft Gottes. Die Folge dieser Anschauung wäre in jenem Leben die Liebe und im Diesseits die Sündenvergebung

und die Verdienstlichkeit unserer Werke. Diese Annahme kann nur von Seiten der Thomisten aufgestellt werden; für die Skotisten ist sie nicht annehmbar; diese nämlich behaupten, der Verstand sei für den Willen da, könne also nicht selbst unmittelbar mit dem Ziele in Beziehung stehen.

c) Wenn die übernatürliche Liebe der Zweck ist, warum uns Gott zur Gemeinschaft der Natur erhob, so ist im Plane Gottes die Anschauung Gottes nur die Bedingung zu diesem Ziele und die Seligkeit seine Folge. Der Macht der Sündenvergebung und der Verdienstlichkeit unserer Werke kann dann nur eine zufällige oder sekundäre Stelle im Plane angewiesen werden. Diese Annahme ist wieder nur mit der Meinung des Skotus vereinbar, aber nicht mit der der Thomisten, welche der Anschauung Gottes eine höhere Bedeutung beilegen.

d) Wenn die übernatürliche Seligkeit nicht bloß die Folge der übernatürlichen Liebe und der Anschauung Gottes, sondern das übergeordnete Ziel ist, so wollte Gott dem Menschen durch seine Erhebung zur Teilnahme an seiner Natur die übernatürlichen Werke der Erkenntnis und die Liebe ermöglichen, auf daß er selig werde.

e) Sollte die Sündenvergebung der formelle Zweck sein, warum wir zu Kindern Gottes aufgenommen wurden, so wären natürlich die übrigen Wirkungen nur als zufällig zu betrachten. Die Skotisten können sich natürlich mit dieser Annahme nicht befreunden, da ja nach ihnen auch ohne die Erbsünde das Wort Mensch geworden wäre.

f) Was endlich die Möglichkeit anbelangt, daß die Würde und Verdienstlichkeit unserer Werke das Ziel unserer Teilnahme an Gottes Natur wäre, so ist sie wohl nur der Vollständigkeit wegen zu erwähnen. Denn es wäre gewiß sonderbar, wenn Gott zuerst beabsichtigt haben sollte, daß der Mensch imstande sei, sich durch seine Werke die übernatürliche Seligkeit zu verdienen, und dann erst, daß er selig werde. Diese Annahme widerspricht natürlich auch der skotistischen Ansicht, daß Gott unsere Natur erhoben hätte, wenn man keine Werke nötig hätte, um uns die übernatürliche Seligkeit zu verdienen.

20. Welche von diesen Annahmen hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich?

Wir können vor allem nicht zugeben, daß Gott unsere Gotteskindschaft von etwas Akzidentellem, etwas Zufälligen abhängig gemacht hätte, z. B. von der Erbsünde, so daß die ganze übernatürliche Ordnung etwas Zufälliges wäre. Mit Recht sagt Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik § 173, n. 972 und § 174, n. 992): „Natur und Gnade bilden zusammen ein organisches Ganze, eine Gesamtnatur als Ausdruck der Gesamtidee des Schöpfers, nämlich der Idee von seinem natürlichen Gleichbild.“ Darum stimmen wir vollständig bei, wenn F. Michelis (Plato mordeus, 1863, S. 100) schreibt: „In der Wirklichkeit ist das Uebernatürliche nicht nur etwas zufällig zum Natur-

lichen Hinzutretendes, sondern im Gegentheil das Uebernatürliche ist der Grund für das Natürliche, inwiefern im Schöpfer die Idee ist, nach der er schafft, und inwiefern diese Idee zugleich das Ziel ist, wozu er schafft, sonst müßte man annehmen, daß diese Idee erst zum Schluß wie zufällig sich hingestellt hätte. Das Natürliche, das ist das, was Gott in die Schöpfung hineingelegt hat, muß also in Gott wieder aufgenommen werden, nicht daß es vernichtet wäre, sondern mittels der engsten übernatürlichen Verbindung mit Gott zur Verherrlichung emporgehoben.“

Wenn die Engel, einer von vielen heiligen Vätern vertretenen Ansicht gemäß, zur göttlichen Natur erhoben werden sollten, sei es mit Rücksicht auf den Gottmenschen (wie die heiligen Väter gewöhnlich annehmen) oder ohne sie, so kann doch diese ihre Erhebung nicht von der Sünde Adams abhängig gedacht werden. Die Sündenvergebung kann übrigens schon darum nicht als der Zweck unserer Erhebung gedacht werden, weil zur Nachlassung der Sünden die Teilnahme an der göttlichen Natur an sich nicht notwendig ist. — Aber, wird man vielleicht einwenden, sie ist notwendig wenigstens in dem Falle, da Gott eine Genugthuung für die Sünde fordert. Aber, warum ist dann die Einverleibung, die Aufnahme in den mystischen Leib Christi notwendig? Die Antwort lautet: Weil Gott will, daß wir mit ihm verbunden an der Erlösung der Welt mitwirken.

Ebenso wenig kann aber die Würde und Verdienstlichkeit unserer Werke an und für sich der letzte Zweck unserer Erhebung sein. Die Verdienstlichkeit als solche hat nichts in sich, warum sie als Zweck angestrebt werden sollte. Denn man kann sich ganz gut denken, daß Gott uns ohne jedes Verdienst seine Gaben erteilen konnte. Und da das Geschöpf einmal aus sich keine übernatürlichen Werke zustande bringen kann, so kann Gott an und für sich kein Interesse daran haben, es ihm durch übernatürliche Mittel zu ermöglichen, rein damit diese Werke verdienstlich seien und es so die Seligkeit als Lohn empfangen könne.

Und wenn die Verdienstlichkeit in Bezug auf andere Wirkungen unserer Erhebung zur Kindschaft Gottes der Zweck wäre, dann müßte der eigentliche Zweck von alledem sein, dem Menschen unter seiner Mitwirkung ein Gut zu ermöglichen, das dann, weil verschieden von den genannten übrigen Wirkungen, die eben als bloße Mittel oder Folgen aufgefaßt werden, kein übernatürliches sein könnte.

Die Würde wird allgemein nur als ein Mittel zur Verdienstlichkeit, also nicht als Zweck aufgefaßt.

Somit entfallen zwei der aufgestellten Annahmen, nämlich die unter e und f.

Wir gehen nun auch daran, die unter b behandelte Annahme auszuschließen, indem wir mit Scotus behaupten, daß die Erkenntnis für den Willen da ist und nicht umgekehrt.

21. Daß der Wille und die Liebe eine vollkommeneren und vorzüglichere Fähigkeit und Tätigkeit der Seele sind als der Verstand und die Erkenntnis, halten außer Skotus auch noch viele andere große Scholastiker fest. Wir nennen: Alexander Halensis 3. p., q. 12, mem. 2, art. 3; 3. p., q. 80, mem. 1. ad 5.; 4. p. q. 92, mem. 1. a. 4. Albertus Magnus, In 1. 1. dist. 2, a. 14; Richardus, In 1 4., d. XLIX a. 1., q. 6; Henricus Gand., Quodl. 1. qu. 14; Occam In 1. 1. dist. 1., q. 2; Maior, In 1. 4., d. 49, q. 5; Aegidius, Quodl. 3, q. ult. ad 1; Hugo Viet., Super Angel. Hierarchia cap. 7. und andere.

Die Beweise für unsere Ansicht, daß der Verstand dem Willen untergeordnet ist, entnehmen wir dem Skotus selbst. Er argumentiert (In 1. 4. sent. Dist. XLIX, Qu. IV., n. 4 (d); pag. 97): „*Voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligit suum actum: aut ergo vult suum velle propter intelligere aut e converso aut neutrum propter alterum, et loquor de velle ordinato; non primum, quia sec. Anselmum lib. 2, Cur Deus homo, cap. 1. Ordo per-versus esset velle amare, ut intelligeret; nec tertium, quia in ordinatis per se ad eundem finem est etiam aliquis ordo inter se, tamquam ad finem sub fine; ergo secundum, et hoc vult Anselmus, ubi prius.*“ „Der Wille strebt nach seinem Akte ebenso, wie der Verstand nach dem seinigen: Nun aber will entweder der Wille seinen Akt (das Wollen) der Erkenntnis halber (daß der Verstand erkenne) oder er will, daß der Verstand erkenne des Willens halber, oder er will keines von beiden. Mit anderen Worten: Der Wille will — bei geordnetem Streben — seinen Akt entweder so, daß der Akt des Verstandes sich auf ihn als etwas Vollkommeneres bezieht oder umgekehrt oder will seinen Akt ohne eine solche Beziehung, so daß weder der Akt des Willens dem Akte des Verstandes noch der Akt des Verstandes dem Akte des Willens untergeordnet ist.

Es ist aber unmöglich, daß der Wille wolle und liebe zum Zwecke der Erkenntnis, denn das hieße, wie Anselmus sagt, die Ordnung umkehren.“

Auch das dritte Glied der Disjunktion kann man nicht annehmen, da bei den Dingen, die auf das gleiche Ziel hingeeordnet sind, immer eine Ordnung ist, durch welche eines dem anderen untergeordnet ist. Es gilt also das zweite Glied der Disjunktion, daß nämlich der Wille die Erkenntnis will, damit er wollen und lieben kann. Auf diesen Beweis folgt dann die Widerlegung der Gründe des heiligen Thomas.

22. Gegen den Beweis des Skotus wurden allerdings von verschiedenen Seiten Einwendungen gemacht.

a) Cajetanus sagt, daß sich der Willensakt zur Anschauung Gottes verhält wie zu einem vollkommeneren Akte und seinem Ziele, da die Anschauung Gottes nicht „*per accidens*“ ist, nicht eine Nebensache für den Akt der Liebe. Der Wille erreicht nach ihm sein Objekt nicht unmittelbar, sondern durch die Erkenntnis, so daß die Anschauung

der Grund ist für die Seligkeit des Willens. Sie ist ‚obiectum quo‘, Gott ‚obiectum quod‘.

Dagegen kann man schon das geltend machen, daß Cajetanus (2. 2. qu. 17. art. 5) selbst lehrt, daß die Anschauung Gottes nur eine Bedingung, ‚conditio‘, für den Akt der Liebe und Freundschaft im Himmel ist und nicht Bestandteil derselben, ‚obiectum‘, wie auch selbst Vasquez sagt. — Aber direkt ist dagegen zu bemerken, daß der Wille Gott unmittelbar zum Gegenstand haben kann, d. i. so, daß er dazu als ‚ratio formalis qua‘ (Beweggrund) sonst nichts nötig hat als die Güte Gottes, die an und für sich für ihn erstrebbar, ‚volibilis‘, ist. Somit strebt der Wille nach Gott nicht allein aus dem Grunde, daß man Gott sieht, und eben darum ist die Anschauung auch nicht obiectum formale quo. — Denn wie Gott an und für sich für den Verstand sowohl das Motiv als auch das Ziel ist, so ist er es auch für den Willen, inwiefern er nämlich das höchste Gut und das Ziel ist.

Der Beweis dafür ist: Die Visio wäre darum der formelle Beweggrund zur Gottesliebe, weil sie ein Akt ist, der dem Willen und seiner Liebe so vorausgeht, daß dieser seinen Gegenstand nie anders anstreben kann als mittels des Verstandesaktes als das ‚obiectum quo‘. — Aber wenn wir das annähmen, so wäre es nicht möglich, daß der Wille die Tugend liebe um der Tugend selbst willen, oder daß er dem Gesetze folge, weil es Gesetz ist, sondern er müßte die Tugend lieben, insofern diese durch den Verstand erkannt wird. Man kann aber doch nicht sagen, daß etwas moralisch gut wird gerade nur dadurch, daß ein Akt des Verstandes es erkennt.

Zum Willensakte genügt ferner die direkte Erkenntnis der Angemessenheit eines Gegenstandes. Diese Erkenntnis aber stellt sich weder dem Verstande noch dem Willen dar, und zwar weder direkt noch reflex, denn es ist nicht das Bild der Erkenntnis, sondern das Bild des erkannten und auf den Willen durch sein eigenes Verhältnis einwirkenden Gegenstandes. Es kann also die Erkenntnis als solche nicht der formelle Grund eines Willensaktes sein, sondern der erkannte Gegenstand, beziehungsweise seine erkannte Gutheit und Angemessenheit.

Und wenn man sagen wollte, daß die Anschauung nicht als Akt, sondern als das Bild des Gegenstandes der formelle Grund des Willensaktes ist — also doch als Erkenntnis —, so wäre es wieder etwas, was auf den Willen anstatt seines eigenen Gegenstandes, anstatt der Angemessenheit desselben einwirken würde, und es wäre das etwas Geschaffenes, was uns das Vermögen vermitteln sollte, Gott zu lieben nicht seiner eigenen Gutheit wegen, sondern vermittels etwas Geschaffenen, durch welches er erst unser Gut würde.

23. b) Wir müssen nun auch auf die Einwendungen eines der angesehensten späteren Scholastiker eingehen, die des Vasquez (I. II. Prima secundae divi Thomae t. III. qu. III. art. VIII. disp. 11., cap. 9; S. 75): „Respondeo, non omne illud, ad quod aliud ordinatur, praestantius esse eo, quod ordinatur, etiamsi suapte

natura ad illud ordinatur, namque natura et substantia ordinatur ad suas operationes et tamen operationes non sunt praestantiores substantia ipsa. Ex voluntate enim operantis interdum absque ulla inordinatione aliquis refertur ad id, quod minus perfectum est: Deus enim voluntate sua ordinavit et fecit inarnationem filii sui propter salutem hominum, cum tamen ipsa incarnatio multo praestantior sit hominum salute.“ Er bringt kurz folgendes vor: „Es ist nicht abzusehen, warum der Verstand nicht vollkommener sein könnte als der Wille (die ‚Visio Dei‘ vollkommener als ‚amor et fruitio Dei‘), wenn er auf diesen hingeordnet ist. Die Substanz z. B. ist für die Akte da, auf sie hingeordnet; und doch sind die Akte nicht vollkommener als sie. Die Menschwerdung hat auch ihre Bestimmung für das Heil der Menschen und doch ist sie vollkommener als dieses. Daraus ist ersichtlich — fährt Vasquez fort —, daß man unterscheiden muß zwischen der Hinordnung, die vom göttlichen Willen ausgeht, und der Hinordnung, welche vom menschlichen Willen ausgeht. Im ersten Falle kann man von einer Unterordnung eines Aktes (des Verstandes) unter den anderen (des Willens) nicht reden, da beide einzig auf Gott als ihr Ziel hingeordnet sind. Denn im Verhältnis zum göttlichen Willen hat alles Geschaffene nur die Geltung eines Mittels, die unerschaffene Güte allein ist da das Ziel. — Im anderen Falle folgt aus dem Beweise des Skotus nichts. Denn wer die Anschauung als sein Gut für vollkommener hält, kann sie nicht wollen und lieben als Mittel zur Liebe; wenn aber jemand meint, die Liebe sei vollkommener, so muß er freilich die Anschauung als ein Mittel zu dieser wollen. Geordnet aber liebt, wer die Anschauung nicht ineinetwegen will, sondern um des Geliebten willen, sie also der Freundschaftslove unterordnet.

Die Anschauung also verhält sich zur Liebe natürlich als Ursache zur Wirkung, aber daraus folgt nicht, daß die Liebe an und für sich vollkommener wäre.

24. Gegen diese Beweisführung Vasquez' müssen wir festhalten, daß es sich eben um das Verhältnis der Vollkommenheit unter den Dingen selbst handelt, von denen das eine als das unvollkommenere auf das andere vollkommener hingeordnet ist, wie alle ein solches Verhältnis zwischen dem Akte der ‚visio‘ und ‚fruitio‘ und unter den verschiedenen Arten der Wesen anerkennen. Besonders aber, wo es sich um das Erreichen eines Zweckes handelt, ist die Frage klar, welcher von beiden Akten der vollkommener ist, ob die Anschauung oder die Liebe, und bei welchem Gott sich mehr dem Geschöpfe mitteilt, was die Vollkommenheit anbelangt. Und so erkennen denn alle einstimmig an, daß entweder der Genuß Gottes auf die Anschauung Gottes als die vollkommener hingeordnet ist oder umgekehrt.

Es handelt sich hier nicht um die Hinordnung des einen auf das andere, inwiefern das eine das andere vervollkommnet, indem dieses von jenem Sein oder Vollkommenheit des Seins erhält, wie

3. B. die Menschwerdung (incarnatio) auf die Erlösung hingeeordnet ist, sondern um das Verhältnis, welches in Bezug auf die Vollkommenheit zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren besteht. Ein solches Verhältnis stellt der heilige Anselmus zwischen der ‚visio‘ und ‚fruitio‘, zwischen dem Akte des Verstandes und dem Akte des Willens als zwischen zwei Dingen von verschiedener Stufe der Gutheit auf, indem er behauptet, daß Gott dem Geschöpfe die Erkenntnis der Liebe wegen gegeben hat, nicht aber die Liebe der Erkenntnis wegen, und der Liebe mit Rücksicht auf das Ziel die Endstufe der Vollkommenheit zuerkennt.

Daraus ist ersichtlich, daß es verfehlt ist, wenn Vasquez behauptet, daß in der Intention Gottes bezüglich der Anschauung und Liebe nicht das eine dem anderen untergeordnet ist, weil Gott außer sich kein Ziel habe, sondern seine Güte das unmittelbare Ziel in allem sei. Gott will ja doch das Verhältnis zwischen Mittel und Zweck: Er will das eine für das andere; so will er das Verdienst für die Belohnung, die Rechtfertigung des Sünders für die Seligkeit. Darum kann man nicht in Abrede stellen, daß er auch in Betreff der Anschauung Gottes und der Liebe das eine für das andere will, je nach dem, was vollkommener ist.

25. Noch könnte man einwenden, daß das Wort des heiligen Anselm von den Verhältnissen in diesem Leben gilt, nicht aber von dem Zustande der ewigen Glorie.

Aber darauf antworten wir, daß der heilige Lehrer aus dem Verhältnisse in Diesseits auf das Verhältnis im Jenseits schließt. Und der Schluß ist richtig, da die Fähigkeiten in demselben Verhältnisse auf das gegenwärtige Ziel hingerichtet sind, in welchem sie es auf das entfernte sind. Darum wie man hier dem Willen eine größere Vollkommenheit zuerkennen muß als dem Verstande, weil der Wille auf das Ziel mehr hingerichtet ist als der Verstand, so ist derselbe Unterschied in der Vollkommenheit dieser Fähigkeiten auch im Himmel festzuhalten: Also auch im Himmel strebt der Wille mehr als der Verstand, im Ziele zu ruhen, und nach dem Grade ihres Strebens werden beide Fähigkeiten befriedigt.

26. Skotus beruft sich in seinem Beweise, den wir angeführt haben, auf den heiligen Anselm. Aber er führt später auch philosophische Gründe an; diese wollen wir hier nicht untersuchen; es sind 3. B.: Der Wille befiehlt dem Verstande, ist das Ziel des Verstandes; schlimmer ist der Haß als der Unverstand und besser die Liebe als die Erkenntnis.

Weiter bringt er auch den Ausspruch des heiligen Paulus (1 Cor 13, 13): „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber das Größte unter diesen ist die Liebe“, als Beweis dafür, daß der Wille vollkommener ist als der Verstand.

Aus diesem Ausspruche des heiligen Apostels läßt sich aber ein neuer theologischer Beweis konstruieren. Auch da kann man die Schluß-

folgerung nicht ablehnen mit dem Hinweise, daß der heilige Paulus nur vom Diesseits spreche. Den Grund haben wir soeben gezeigt. Skotus selbst zeigt das bei dieser Gelegenheit folgendermaßen (In l. 4, d. XLIX, qu. ex latere, n. 14): „*Perfectissimus habitus voluntatis in via perficit eam secundum capacitatem, quam habet pro tunc; ergo si ille est nobilior quocumque habitu intellectus, capacitas voluntatis pro via est maior, vel aliquid maius quam capacitas intellectus; ergo et pro patria. Quia vel eadem capacitas hic et ibi, loquendo de capacitate remota, quae est secundum gradum naturae capaxis, vel illa ibi correspondebit proportionaliter isti hic, loquendo de capacitate propinqua: quia capacitas prima non potest totaliter satiari, nisi per aliquid proportionaliter perficiens eam; ergo non nisi per nobilius, si illa est ad aliquid nobilius.*“

27. Nachdem wir so nachgewiesen haben, daß auch die Anschauung Gottes der Zweck unserer Teilnahme an der göttlichen Natur nicht sein kann, bleiben uns von den möglichen Annahmen nur noch drei zu untersuchen: die, welche die Erhebung unserer Natur selbst (sub a), die, welche die Liebe (sub c) und die, welche die Seligkeit (sub d) für das Ziel hält.

Es ist jedoch evident, daß wenn etwas eine bloße Folge ist, es am ehesten die Seligkeit ist, die aus den Akten des Willens und des Verstandes hervorgeht.

Und was nun die Wahl zwischen den letzten zwei Annahmen anbelangt, so entspricht, abgesehen von der Unvorstellbarkeit einer Schöpfung, die ihre natürliche Vollendung nicht erreichen würde, jedenfalls unseren Begriffen von Gott viel besser der Gedanke, daß die Liebe der Zweck ist: Gott hat uns zur übernatürlichen Ordnung erhoben und zu Kindern Gottes gemacht, auf daß wir ihn mit übernatürlicher d. i. göttlicher Liebe als seine Kinder zu lieben vermögen. Die übernatürliche Ordnung wird so verständlich einerseits aus der Ohnmacht des zur natürlichen Vollendung gelangten Geschöpfes, seinen Herrn in einer ihm entsprechenden Weise zu lieben, und anderseits aus der Barmherzigkeit Gottes, welche diesem Bedürfnis in so unaussprechlicher Weise entgegenkommt. Der Gedanke, daß Gott die Kreatur zur Teilnahme an seiner Natur erheben wollte, wird uns zwar auch ohne diese Begründung immer als glaubwürdig erscheinen, aber mehr wie eine dunkle Ahnung, die unser Denken nie ganz befriedigt.

28. Nachdem wir so unsere Untersuchung zu Ende geführt, könnte es jemandem vorkommen, daß dieser Gegenstand unfruchtbar und weniger zeitgemäß sei. Aber stellt sie uns nicht ein großartiges Bild vom Plane Gottes und von der christlichen Weltanschauung vor die Augen, wo nämlich alle Wahrheiten der Religion, alle Lebenserfahrung und alle Erscheinungen der Welt ein neues Licht erhalten? Unsere Frage geht allerdings nicht auf die Ergründung dessen, warum Gott die materielle Welt so und nicht anders geschaffen hat; davon muß anders-

wo gehandelt werden; aber unsere Frage entdeckt uns doch ein Stück vom Plane Gottes und als solche hat sie ihre weittragende Bedeutung. Denn, wenn etwas den dem Glauben entfremdeten Menschen wieder gewinnen kann, so ist es die Schönheit und die Erhabenheit der christlichen Weltanschauung im letzten Begriffe. Und das ist wohl höchst zeitgemäß und praktisch.

Verhältnis der Nachfolge Christi zum Exerzitien-Büchlein.

Von P. Josef Schrohe S. J. in Linz.

In einem Aufsatze über das Exerzitien-Büchlein (St. aus M.-Laach Bd. 23, S. 32) bemerkt P. Kreiten treffend: „In der ganzen glorreichen Geschichte der kirchlich-aszetischen Literatur einzig dastehend, dürfte das Exerzitien-Büchlein des heiligen Ignatius von Loyola wohl mit der „Nachfolge Christi“ allein in Bezug auf segensreiche Früchte bei allen Menschenklassen um die Palme ringen.“ Mit diesen Worten weist P. Kreiten auf eine äußere Aehnlichkeit der beiden Büchlein hin. Sollte jedoch nicht vielleicht auch eine innere Verwandtschaft zwischen beiden bestehen? Der heilige Ignatius schien selbst dieser Ansicht zu sein, sonst hätte er wohl nicht am Ende der Betrachtung de regno Christi eine mit den Exerzitien zu verbindende zeitweilige Lesung der Imitatio Christi empfohlen. Für diese Vermutung spricht übrigens auch die Erfahrung. Jeder, der obigen Wink des heiligen Ignatius befolgt hat, wird, wenn anders er die Exerzitien ernst gemacht hat, gestehen müssen, daß durch dieselben sein Verständnis und seine Werthschätzung der Imitatio Christi eine bedeutende Förderung erfahren habe.

Doch schauen wir uns beide Bücher selbst etwas näher an. Vielleicht stoßen wir auf verwandte Gedankengänge. Es sei noch bemerkt, daß ich mich bei nachfolgender Vergleichung, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, an den Gang des Exerzitien-Büchleins als des systematischeren von beiden gehalten habe. Die Zitate aus dem Exerzitien-Büchlein sind der bei Guttler in Augsburg erschienenen Ausgabe der klassischen lateinischen Uebersetzung von P. Koothaan, die aus der Nachfolge Christi der von Dr. Kessel bei Schwann in Düsseldorf veröffentlichten Ausgabe entnommen. Nun zur Sache!

Den eigentlichen Exerzitien schickt der heilige Ignatius eine Anzahl — 20 — Vorbemerkungen (annotationes) voraus, in welchen er sowohl dem Exerzitienleiter wie dem Exerzitanten selbst Weisungen für ihr Verhalten während der Exerzitien gibt. Schon hier treten mancherlei Aehnlichkeiten zwischen beiden Büchlein zutage. So sagt z. B. der heilige Ignatius in der annotatio VII: Ille, qui tradit