

keit und Vollkommenheit zu erheben. So — viele Tatsachen; dagegen — keine sichere! Nur muß diese Heranbildung schon beim Säugling einsetzen. Also Römer;<sup>1)</sup> ähnlich viele andere. — Der Sache nach wenigstens verstehen sie alle darunter, wenn auch bei einigen infolge von Vorurteilen ihre Worte anderes besagen, eine tief christliche Familienerziehung. Das wäre ein Feld für die katholische Charitas!

Bervollständigen wir schließlich auch diese günstigen Ausichten auf dem Gebiet der belastenden Vererbung durch ein Wort Römers<sup>2)</sup> über den Wert des Leidens: „Gewiß weiß ich“, ruft er aus, „daß das Christentum dem Leiden einen großen Wert für alle Menschen beimißt, und es ist nicht der geringste Grund vorhanden, gerade die ‚Seelenleiden‘ des Psychopathikers irgendwie davon auszunehmen. Im Gegenteil wird die christliche Literatur nicht müde, bewußt oder unbewußt solche Leiden mit einzuschließen . . . Das Evangelium ist geradezu unerschöpflich in der Beteuerung eines Vorzuges der Schwachen und die Geschichte lehrt, daß viele der größten (und — setzen wir hinzu — heiligsten) Männer trotz ihrer Schwäche und zum Teil gerade infolge ihrer Schwachheit ihr Lebenswerk verrichten durften“, ja solche außerordentliche Gipfel erklimmen haben.

## Göttliches und menschliches Erkennen, göttliches und menschliches Wollen.

(Fortsetzung der dogmatischen Abhandlung „Der Mensch — *μικρόθεος*“.)

Von Prof. Dr. Johannes Chr. Spann, Stift St. Florian.

Wegen der zentralen Stellung, welche der beseelte Miniatur-*μεγάλοσμος* einnimmt, haben die Theologen den Menschen sogar *μικρόθεος*, kleiner Gott, genannt. Der Mensch, so hörten wir,<sup>3)</sup> sei Repräsentant und Vikar des Universums Gott gegenüber und als Begnadeter, der an der göttlichen Natur teilnimmt (2 Petr 1, 4), Repräsentant und Stellvertreter Gottes der ganzen sichtbaren Natur gegenüber. Wegen dieser unvergleichlich hohen Würde verdient das vernünftige Sinnenwesen im Gnadenstand die Bezeichnung Miniaturgott. Ja, wir haben sogar göttliche Eigenschaften, soweit eine Kreatur an einem göttlichen Attribut partizipieren kann, an der wundersamen Synthese von Stoff und Geist gefunden.

Der Leser der Quartalschrift, besonders der zur Spekulation geneigte, mag es als Lücke in der Beweisführung empfunden haben,

<sup>1)</sup> Psychiatrie und Seelsorge, S. 175, 177 f, 191 f und oft.

<sup>2)</sup> Ebd. S. 288 f; ähnlich S. 287 u. a. a. D.

<sup>3)</sup> Vergl. diese Zeitschrift 1912, III. H., S. 582 ff.



daß ich nur auf die hohe Würde und auf gottähnliche Attribute des Menschen verwiesen habe, um den Ehrennamen *μυροόδεος* klarzustellen. Ich höre die Einrede: „Soll der Mensch wirklich und wahrhaft diesen Titel verdienen, so muß doch auch sein Leben, so müssen doch auch seine Lebensäußerungen eine schöne und getreue Nachahmung des göttlichen Lebens sein! So ist erst die Beweiskette geschlossen: Zentrale Stellung (Vikar Gottes dem Universum gegenüber), göttliche Eigenschaften und göttliches Leben im Menschen. Das letztere muß aber erst bewiesen werden!“

Der Einwand ist berechtigt. Darum will ich im folgenden eine genaue Untersuchung anstellen, ob sich denn nicht auch das göttliche Leben im beseelten Miniaturuniversum abspiegele.

\* \* \*

Göttliches Leben. Was ist denn Leben? Lassen wir die landläufigen und auch die philosophischen<sup>1)</sup> Begriffsbestimmungen zur Seite: Leben, wie wir den Terminus in der Dogmatik brauchen, ist *ipsa essentia seu natura, quatenus est principium operationum, quibus vita se manifestat.*<sup>2)</sup>

Nun ist die *essentia seu natura* Gottes eine vollständig geistige Natur: „*Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*“ (Jo 4, 24). Die Geistigkeit Gottes wird auch auf dem dreifachen Erkenntnisweg mühelos gewonnen, das geistige Sein ohne körperliche Schranken gehört einer vollkommeneren, höheren Ordnung an, als das materielle Sein. Gott ist aber das *ens perfectissimum*; ergo.

Welches sind die Lebensäußerungen des Geistes? „*Substantia intellectualis, actiosa et vivens vitam suam intelligendo maxime volendoque explicat*“ sagt Hurter.<sup>3)</sup> Erkennen und Wollen erschöpfen die Lebenstätigkeit eines Geistes. Die moderne Psychologie ist mit dieser Klassifizierung freilich nicht einverstanden. Damit meine ich nicht die Auffassung jener Psychologen, die wie der greise Wilhelm Wundt, der Vater der experimentellen Psychologie, überhaupt die Gedanken und Willensakte nicht auf Vermögen zurückführen.<sup>4)</sup> Es gibt auch genug Psychologen, die an der Substantialität der Seele festhalten, aber von drei Vermögen dieser Seele sprechen: Erkennen, Wollen und Fühlen. Drei Gruppen von seelischen Er-

---

<sup>1)</sup> „Für den schlichten, ungebildeten Menschen ist das gewöhnliche Zeichen des Lebens die Bewegung. Die Gelehrten (Biologie, Physiologie und Psychologie) bezeichnen mit Leben den „Zustand der Tätigkeit der organisierten Substanz“ (Littre).

<sup>2)</sup> Meutgen, J., Inst. p. I, l. 1, q. 3, c. 1.

<sup>3)</sup> Hurter, Hugo, *Theologiae dogmaticae compendium* II<sup>10</sup> (Oeniponte 1900) 51.

<sup>4)</sup> Vergl. Gutberlet, Konstantin, „Experimentelle Pädagogik“ (Philosophisches Jahrbuch) XXIII. Bd. (1910) I. H., S. 10 ff.



scheinungen müsse man genau unterscheiden: I. Erkennen und Verstehen; II. Wollen und Bewegen; III. Gefühle und Gemütsbewegungen.<sup>1)</sup>

Die aristotelisch-thomistische Philosophie kennt nur zwei Vermögen der Geistseele: Eines, das sich auffassend und erkennend, das andere, das sich strebend und wollend betätigt. Unter diese zwei Gruppen lassen sich sämtliche seelischen Erscheinungen, respective Äußerungen subsumieren.

Gott ist der reinste Geist, ergo vitam suam intelligendo et volendo explicat.

Die menschliche Seele ist Geist, intellektuell, immateriell. Wie spiegelt nun unsere Geistseele das Leben Gottes wider?

### I. Auffassen und Erkennen.

Wie erkennt Gott sich selber? Durch geistige Erkenntnis seiner eigenen Wesenheit. Weil aber der Intellekt Gottes nach Umfang, Kraft und Tiefe unendlich ist, bildet die Selbstvorstellung das unendliche, reinste und klarste Abbild seiner selbst, das unendlich vollkommene Abbild. Diese Selbstvorstellung kann unmöglich wie bei uns den Charakter eines accidens haben; die Offenbarungsquellen belehren uns, daß ihr der höchste Grad des Seins, Personcharakter zukomme; es ist das ewige Wort, der Λόγος, der eingeborene filius Dei ab aeterno. Weil nun der Künstler nach den Ideen seines Verstandes die Kunstwerke realisiert, so verstehen wir St Johannes, wenn er im Proömium seines Evangeliums sagt: „Alles ist durch ihn (den Λόγος) gemacht worden, und ohne ihn ist nichts von dem gemacht worden, was gemacht worden ist“ (Jo 1, 3.). Deswegen beten wir vom Λόγος im Credo: „Per quem omnia facta sunt“; deswegen, sagt Ratschthaler in seiner Dogmatik, ist der Λόγος und nicht der Vater oder der Heilige Geist inkarniert worden, damit durch denjenigen die Welt erneuert und entsühnt werde, durch den sie einstens ist gemacht worden.

Wie erkennt der Mensch sich selber? Durch geistige Erkenntnis seiner selber. Aber seine Erkenntnis kraft ist unvollkommen und beschränkt, von einer comprehensio im dogmatischen Sinne des Wortes ist bei ihm gar keine Rede, daher ist das Vorstellungsbild kein vollendet klares Bild, nach der Weise des Seins kommt ihm nur akzidenteller Charakter zu.

Wie schaut, respective erkennt Gott die real existierenden Dinge? In seiner eigenen Wesenheit! Gott begreift sich selbst, das ist die höchste Art des Erkennens, beim comprehendere bleibt vom erkannten Seienden gar nichts unbekannt. Nun ist aber Gott die causa effi-

<sup>1)</sup> Cartesius, Leibniz, Sulzer, Mendelssohn, Tetens, Kant. (Wie Sulzer und Mendelssohn die Dreiteilung der Seelenkräfte für die Aesthetik benützten, darüber vergl. Windelband, Geschichte der Philosophie I, 566.) Die beste Widerlegung der „Drei-Theorie“ bei Mercier, Désiré, Psychologie II (Rempten 1907) 165 ff.



ciens und die *causa finalis* aller real existierenden Dinge; also kennt Gott alle real existierenden Dinge nach ihrem ideal-eminentern Sein, weil Wissen und Wesen Gottes real identisch sind; ferner nach ihrem real-formellen Sein, weil Gott selbstverständlich weiß, wie er die Dinge erschafft; ist ja alles erschaffen *secundum sapientissimas Dei archetypas*.

Der Mensch erkennt gleichfalls die real existierenden Dinge in Gott. Nicht im Sinn des Ontologismus, als ob wir in den geschaffenen Dingen, im Wahren, Guten und Schönen Gott unmittelbar schauen würden. Das Universum ist ja sinnenfällig, während Gott der allerreinste Geist ist. Man darf auch, um in dieser Frage nicht zu irren, nie den Modus des menschlichen Erkennens aus dem Auge lassen. Der Mensch ist ein animal, ein Sinneswesen, aber rationale, ein vernünftiges Sinneswesen. Nach dieser Natur muß sich der modus cognoscendi richten, *agere sequitur esse*. In gewisser Hinsicht ist es aber doch wahr, daß wir das Seiende in Gott schauen: Gott ist *causa prima* und conservator des gesamten Seins und erhält so die Großwelt und die Kleinwelt. Die erstere ist ein Spiegel der Vollkommenheiten Gottes, denn das Universum ist *imitatio Dei*. Die Kleinwelt, in unserer Sprache Mensch genannt, ist ihrer geistigen Natur nach ein Ebenbild Gottes. Dieses klare, schöne Ebenbild Gottes hat in seinem herrlichsten Vermögen, der Vernunft, die wunderbare Kraft, den genannten Spiegel zu beleuchten, „durch diese geistige Beleuchtung die geistige Erkenntnis in sich zu erzeugen, und in letzterer einen neuen inneren Spiegel der göttlichen Natur, als einer geistig-lebendigen zu gewinnen . . . . Die Schöpfermacht Gottes legt in die Natur des menschlichen Geistes, als seines Ebenbildes, eine aktive Zeugungskraft hinein, vermitteltst welcher Gott selber die geistige Erkenntnis in uns hervorbringt“<sup>1)</sup>

Zum gleichen Resultat gelangen wir, wenn wir das Verhältnis Gottes und des Menschen zur logischen Wahrheit betrachten.<sup>2)</sup>

Die logische Wahrheit ist *adaequatio rei et intellectus*, die Gleichung zwischen dem Erkennen und dem Seienden. Also ist Gott die höchste und erste logische Wahrheit, die absolute Vernunft, denn bei Gott sind wegen seiner höchsten Einfachheit, die jedwede Zusammenfassung ausschließt, Sein und Erkennen identisch. Weiters gibt es bei Gott, dem absolut vollkommensten Wesen, kein accidens; so ist auch der vitale Erkenntnisakt nicht ein vitales accidens aus dem oder einem Erkenntnisvermögen, sondern ein unendlicher, substantieller Akt. „Das Wissen ist bei Gott keineswegs eine Qualität oder ein Habitus, sondern Substanz und reiner Akt.“<sup>3)</sup>

1) Scheeben, J. M., Handbuch der kathol. Dogmatik (Freiburg 1873) II 13.

2) Vgl. S. Thomae, Quaest. disput.: De veritate q. 11 und Kleutgen, J., Philosophie der Vorzeit I 748.

3) S. Thomae, s. th. 1, q. 14, a. 1.



Wie ist es nun hier möglich, daß unsere menschliche Vernunft ein Abglanz und Ebenbild der absoluten Vernunft oder der logischen Wahrheit sei?

Alle Dinge müssen so sein, wie sie Gott von Ewigkeit denkt. Diese Übereinstimmung alles Seienden mit den göttlichen Ur-Ideen heißen wir dessen objektive Wahrheit. Die Übereinstimmung eines Seienden mit unserer Erkenntnis macht dessen subjektive Wahrheit aus. Also ist die Wahrheit erkennen nichts anderes als „göttlich denken“, Gottes Gedanken nachdenken.<sup>1)</sup> Unsere Vernunft spiegelt den göttlichen Verstand wieder, indem sie in endlicher Form nachdenkt, was Gott vorausgedacht hat. In diesem Sinn, nicht nach der pantheistisch klingenden Auffassung des Theosophen v. Baader haben die Scholastiker von einer „Teilnahme der menschlichen Vernunft am göttlichen Wissen“<sup>2)</sup> gesprochen.

Noch ein dritter Weg führt zu unserem Ziel. Wir kennen die Bedeutung des Wortes bei Johannes: „Omnia per ipsum (δι' αὐτοῦ sc. τοῦ Λόγου) facta sunt.“ Die Schöpfung des Universums, als äußeres Zeichen der Allmacht, steht in innigst-heimnisvoller Verwandtschaft mit dem notionalen Erkennen Gottes, kraft dessen der zeugende<sup>3)</sup> Vater den ewigen Logos spricht. Dieser wird durch den göttlichen Intellekt erzeugt und ist so das vollendetste Ebenbild Gott-Vaters; ihm, dem Λόγος, werden Weisheit, Anordnung und Schönheit des Universums appropriiert, ihm, per quem omnia facta sunt. Wie verhält sich die Welt zum ewigen Logos? Die Welt war von Ewigkeit her in ideis Dei. In Gott kann es aber wegen seiner unendlichen Einfachheit nur eine Idee geben, die mit dem Wesen Gottes zusammenfällt. Dieser ewigen Idee, dem Logos, entstammt alles Erschaffene.<sup>4)</sup>

Da findet sich nun im Menschen, im *μικρότερος*, etwas Abbildliches. Das Seiende offenbart sich nach der scholastischen und jeder vernünftigen Erkenntnistheorie unserer Vernunft durch die Sinne. Die Vernunft abstrahiert von der sinnlichen Erscheinung und erfährt so das innere Wesen eines Seienden; dieses innere Wesen spricht die Vernunft in idealer Weise in sich aus (*verbum mentis*, das innere Wort, die Idee), ohne dadurch die Beziehung desselben zum Gegenstand, in welchem es existiert, aufzuheben. Im direkten Akt ist die Vernunft vielmehr durch die Idee, in welcher sich der Gegenstand gleichsam abspiegelt, auf diesen gerichtet.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Vergl. meine Abhandlung „Gottes Gedanken nachdenken“ in den *Histor.-polit. Blättern* 1912, S. 153 ff.

<sup>2)</sup> S. Thomae, C. gent. III 47.

<sup>3)</sup> Ueber den Zusammenhang zwischen Zeugen und Erkennen vergleiche meine diesbezügliche Arbeit in der *Tübinger Quartalschrift* IV (1912) S. 604 ff.

<sup>4)</sup> Den geheimnisvollen Konnex zwischen Logos und ewiger Weltidee führt in genialer Weise St. Augustinus durch: *Tract.* 1, 17 in Joann.

<sup>5)</sup> Vergl. Hagemann-Dyhoff, *Logik und Noetik* (Freiburg 1909) 183 ff.



So ist das natürliche menschliche Erkennen wahrhaft Abglanz des göttlichen Erkennens, die Seele nimmt als Gleichnis und Ebenbild Gottes am Wissen Gottes teil.

\*

Läßt sich in gleicher Weise auch zum übernatürlichen menschlichen Erkennen eine Parallele ziehen?

Der Mensch nimmt im Gnadenstand teil an der Natur Gottes (2 Petr 1, 4), er wird „teilhaftig der göttlichen Natur“. Ich habe anderswo<sup>1)</sup> den stringenten Nachweis erbracht, daß diese Teilnahme in einer übernatürlichen Vergeistigung der begnadeten Seele bestehe. Ein Argument, das wir hier brauchen, sei wiederholt. Das Wesen der ewigen Seligkeit besteht in der unmittelbaren Anschauung des einen und dreieinigen Gottes.<sup>2)</sup> Der Gnadenstand ist die unerlässliche Bedingung der Anschauung Gottes, der Gnadenstand ist ja die *inchoata beatitudo supernaturalis*. Weiterhin ist die unmittelbare Anschauung Gottes für uns Menschen im Jenseits je nach den gesammelten Verdiensten vollkommener oder weniger vollkommen. Atqui: *Quidquid recipitur a cognoscente, non est in eo secundum modum cogniti, sed per modum cognoscentis*.<sup>3)</sup> Ergo muß eine je nach den Verdiensten größere oder kleinere Vergeistigung des Menschen zum Schauen des reinsten Geistes vorhanden sein.

Wie verhält sich nun dieses Schauen Gottes zur Vergeistigung unserer übernatürlichen Seele im Diesseits? Der heilige Paulus sagt es uns ganz deutlich: Wir werden Gott schauen, wie er ist. „Jetzt sehen wir durch den Spiegel im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12). Hier wird das Schauen Gottes als vollendete Glückseligkeit bezeichnet, und die unvollkommene Glückseligkeit, welche zur Anschauung Gottes führt, als „Sehen Gottes“, also als Glaube, als *habitus supernaturalis fidei*.

Die übernatürliche Vergeistigung der begnadeten Seele muß sich ja zunächst im Glauben geltend machen. Ist dieser doch *radix, initium und fundamentum* der Rechtfertigung. Zudem liegen die Zusammenhänge zwischen heiligmachender Gnade und Anschauung Gottes klar zutage. Für das Licht des Glaubens in der begnadeten Seele gelten gewiß auch die Worte des Johannes-Evangeliums: „Der Logos war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Jo 1, 4).

In und mit der übernatürlichen Vergeistigung der Seele durch die heiligmachende Gnade, die sich in erster Linie im Glauben geltend macht, nimmt so der geschöpfliche Verstand in übernatürlicher Weise am göttlichen Wissen und Wahrheitsleben teil.

<sup>1)</sup> Zwinger Quartalschrift 1911, S. 532 ff. Vergl. auch mein Buch „Mensch und Uebermensch“ (Einsiedeln 1912), in welchem das vorliegende Thema in mehr populär-wissenschaftlicher Weise behandelt ist.

<sup>2)</sup> Conc. Flor. Denzinger-Bannwart<sup>10</sup> 693.

<sup>3)</sup> S. Thomae, C. gent. II 74.



## II. Lieben und Wollen.

Die Offenbarungsquellen belehren uns darüber, daß in der allerheiligsten Dreifaltigkeit der Heilige Geist durch die unendliche gegenseitige Liebe zwischen Deus-Pater und Deus-Filius ausgehe. Weil der ersten und zweiten göttlichen Person die nämliche, ungeteilte göttliche Natur eigen ist, ist der Heilige Geist die personale Selbstliebe Gottes.

In analoger Weise entspringt beim Menschen aus der Selbstkenntnis das Selbstwollen, die Selbstliebe. Selbststrebend hat auch diese kreatürliche Selbstliebe, die aus der lebendigen Wurzel Selbstkenntnis treibt und blüht, nur die ärmliche Seinsweise eines *accidens*.

*Amare est velle*, sagt St Thomas. Das Objekt des *velle*, des Begehrens, ist das Gute. Weil nun Gott die *bonitas essentialis* ist, die mit seiner Wesenheit real identisch ist, darum liebt er sich selber mit Notwendigkeit: „*Cum voluntas intellectum consequatur, oportet, in Deo voluntatem esse, cum in eo sit intellectus.*“<sup>1)</sup> Und zwar ist Gott sein eigenes Wollen. Ist auch beim Menschen die Selbstliebe notwendig? Ja! Sie ist in der Natur begründet. Ein Blick in das ungeheuer Reich der vernunftlosen Welt zeigt uns, daß alle Dinge nach dem streben, was ihnen günstig ist.<sup>2)</sup> Alle Wesen der Natur sind zu dem geneigt, was ihnen gut ist. „*Omnis inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet.*“<sup>3)</sup> Diesem Universalgesetz gehorcht auch der freiwollende Mensch. Er liebt sein eigenes Wesen, seine Natur, alles, was er ist, alles, was ihn irgendwie vervollkommenet. Der heilige Thomas unterscheidet zuerst zwischen Gut nach seiner Wesenheit und Gut als *accidens* und zeigt in genialer Weise, wie Gut als *substantia* und *accidens* Gegenstand des Wollens und Begehrens ist; dann sagt er: *Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum.*“<sup>4)</sup>

Wie aus den Worten des Aquinaten hervorgeht, liebt der Mensch nicht bloß sein Ich, sondern alles, was irgendwie mit ihm vereinigt ist,<sup>5)</sup> was ihn vervollkommenet, veredelt, was ihm behagt, alles Gute an Personen, Geschöpfen und leblosen Dingen außer und über und neben sich. Es wird gleichsam das alles eins mit ihm, und alles Gute betrachtet der Mensch unter dem Gesichtswinkel des Ego. Die ganze Umgebung beleuchtet seine Natur, sein Ego, was dazu beiträgt, „*suum bonum et suam perfectionem*“ zu interessieren, das liebt der Mensch. Diese tiefpsychologische Wahrheit spricht der englische Lehrer mit den Worten aus: *Illud autem, quod est unum cum*

<sup>1)</sup> S. Thomae, s. th. 1, q. 19, a. 1.

<sup>2)</sup> Das geben auch die Darwinisten zu, nur nehmen sie als Grund hiefür glücklichen Zufall an.

<sup>3)</sup> C. gent. IV cap. 19.

<sup>4)</sup> S. th. 1, q. 60, a. 3.

<sup>5)</sup> S. th. 1, q. 60, a. 4.



aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id, quod est unum sibi.“<sup>1)</sup>

Also resumieren wir: Der menschliche Wille ist frei, doch ist dem Willen das Begehren des Guten natürlich.

Wie liebt nun Gott alles Außergöttliche? Mit Freiheit! „Du liebst alles, was existiert, und nichts von dem hassest du, was du erschaffen hast“ (Weish 11, 25). Der Grund hiefür ist sofort einleuchtend. Alles Geschaffene ist nichts anderes als ein Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten. Insofern nun die wirklich existierenden Dinge an der göttlichen Güte teilnehmen, die göttliche Güte nach außen reflektieren, Gott aber sich selbst als das unendliche Gut liebt, liebt er die Dinge mit. Weil aber Gott in creando frei ist, muß er folgerichtig im Lieben alles Außergöttlichen ebenfalls frei sein. Es folgt weiters, daß Gott nie die Dinge um ihrer selbst willen liebt, sondern in Hinsicht auf seine Güte. St Thomas bemerkt dazu: „Deus suum esse et secundum se et propter ipsum vult et amat; omne autem aliud esse est quaedam sui esse, secundum similitudinem, participatio. Relinquitur igitur, quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.“<sup>2)</sup>

Nach diesen psychologischen und dogmatischen Untersuchungen darf gesagt werden: Der Mensch stellt in seiner Selbstliebe und in der Liebe zu den Dingen außer sich ein schönes, klares Abbild Gottes in dessen Selbstliebe und in der freien Liebe zu allem Außergöttlichen dar.

\* \* \*

Jetzt ziehen wir wieder zum Wollen und Lieben des Menschen die übernatürliche Parallele in der begnadeten Seele. Wille und Heiligkeit stehen in enger Beziehung. Ist die Wahrheit die Gleichung zwischen der Erkenntnis und dem Gegenstand, so ist die Heiligkeit die Gleichung zwischen dem Willen und dem göttlichen Sittengesetz. Die Heiligkeit ist auf ethischem Gebiete das, was die Wahrheit auf logischem ist.

Worin besteht das göttliche Sittengesetz? „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben . . . . und sollst den Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze (göttliche Sitten-)Gesetz und die Propheten“ (Mt 22, 37—40).

Wie arbeitet und betätigt sich der Wille auf der Bahn der Heiligkeit? In zweifacher, in positiver und in negativer Hinsicht. In positiver Hinsicht durch jedes sittlich-gute Werk, in negativer durch Ueberwindung der Versuchungen, durch Niederringen alles dessen, was in und außer uns sittlich-schlecht ist.

Jetzt ziehen wir die Parallele der übernatürlichen Ordnung. Daß in Gott die logische Wahrheit sowohl als auch die substantiale

<sup>1)</sup> S. th. 1, q. 60, a. 4.

<sup>2)</sup> C. gent. I, 75 n. 3.



Heiligkeit mit seiner Wesenheit real identisch sind, weiß der Leser ohnehin.

Die katholische Religion lehrt, daß durch jedes noch so kleine gute Werk eines Begnadeten die heiligmachende Gnade verstärkt wird. Besteht aber die Anteilnahme an der göttlichen Natur durch die heiligmachende Gnade in einer übernatürlichen Vergeistigung der Seele, so folgt, daß diese Vergeistigung durch jedes gute Werk an Intensität zunimmt. Je stärker also sich der Wille eines Begnadeten in positiver Richtung betätigt, desto intensiver wird er übernatürlich vergeistigt. Wie schön harmoniert das wieder mit den Worten des Florentinums: Die Seligen schauen Gott, den Einen und Dreieinigen, doch je nach den Verdiensten, die einen klarer als die anderen.

Wie hängen aber übernatürliche Vergeistigung und negative Betätigung des übernatürlichen Willens zusammen? Zum ersten erinnere ich daran, daß die Unterlassung eines schlechten Werkes positiven Charakter gewinnt, wenn wir einer Versuchung Widerstand leisten, die uns zur Sünde verlockt.<sup>1)</sup> Zum anderen sei folgendes bemerkt: Die Heilige Schrift sieht in der Lossagung von den Lüsten des Fleisches, im Niederringen der Triebe des niederen Begehrensvermögens den nächsten Weg zur Gottverähnlichung, d. h. zur höheren respektive tieferen übernatürlichen Vergeistigung. Hat ja die Rechtfertigungsgnade als solche die innere Kraft, das Tierische, Fleischliche in uns zu schwächen.<sup>2)</sup> Der übernatürliche Wille muß das Sinnliche, „Böse“, die „Werke des Fleisches“ meiden und die „Frucht des Geistes“ hervorbringen.<sup>3)</sup> Das Zurückdrängen des sinnlich-fleischlichen Begehrens in uns, die Repression der bösen Lust nennt der Weltapostel sehr bezeichnend eine „Kreuzigung des Fleisches“, weil sie ein schmerzhafter, aber geistiger Akt ist.<sup>4)</sup>

Nach diesen Beweisführungen tritt die übernatürliche Parallele zum natürlichen Wollen schon scharf heraus:

1. Der natürliche Wille strebt an, was der Verstand als ein Gut erkennt: Gott, sich selbst und was für das Ich sich als Gut erweist.

2. Der übernatürliche Wille soll nach dem Willen Gottes dasjenige anstreben, was der übernatürliche Verstand als ein wahres Gut erkennt. Der übernatürliche Verstand erkennt aber als Gut in erster Linie Gott, die lautere Geistigkeit, und alles dasjenige, was

<sup>1)</sup> S. Thomae, In 2. d. 35, q. 1, a. 3 ad 4; Suaresii, Franc., XII 2.

<sup>2)</sup> Röm 8, 2. u. 3. Dazu als Erklärung den Kommentar des hl. Thomas zur Stelle (Ausgabe der Werke des hl. Thomas von J. Nikolai [Paris 1660] 18. Bd. 69).

<sup>3)</sup> Gal 5, 17 u. 23. Röm 6, 12.

<sup>4)</sup> Vergl. Böhlz, Fr. K., Der Weltapostel Paulus (Regensburg 1905) 321 ff. Zum ganzen Absatz vergl. Lohf, A., Die Teilnahme des Begnadeten an Gottes Natur gemäß 2 Petr 1, 4 (Wien 1911) 85.



die Gottähnlichkeit, die innere, übernatürliche Vergeistigung der Seele vermehrt.

\* \* \*

Erkennen und Wollen sind die beiden herrlichen Vermögen unserer Seele, aus ihnen blüht das geistig-natürliche Leben empor. Die psychologische Analyse hat ergeben, daß der Mensch diesbezüglich ein Abbild Gottes, ein *μυρόθεος*, ist.

Im Stande der heiligmachenden Gnade leben wir ein gar geheimnisvolles übernatürliches Leben. Die Gnade erfaßt unsere Seele in ihrem innersten Wesen, in ihrer Substanz, und beherrscht damit ganz von selbst die auf die Substanz gegründeten Vermögen.<sup>1)</sup> Die geistige Substanz der Seele wird in ihrem innersten Wesen von der Gnade erfaßt, denn das „Teilnehmen an der göttlichen Natur“ (2 Pt 1, 4) kann nur als innere, übernatürliche Vergeistigung verstanden werden. Aber es wäre ganz irrig, bei dem Begriff Vergeistigung nur an den Verstand zu denken. Die Gnade umfaßt die ganze geistige Natur der Seele und die auf diese geistige Substanz gegründeten Vermögen, Erkennen und Wollen. Wir haben soeben gesehen, wie sehr der übernatürliche Wille negativ und positiv sich vergeistigt.

Übernatürliches Erkennen und übernatürliches Wollen der göttlich vergeistigten Seele: aus ihnen erblüht in himmlischer Schönheit das gottähnliche, übernatürliche Leben.

Indem die Gnade die geistige Natur und damit die beiden geistigen Vermögen, Erkennen und Wollen, erfaßt, macht sie den Menschen zum übernatürlichen Ebenbild Gottes *quoad vitam*, gerade so wie die geistige Natur der Seele mit Verstand und Willen in deren Betätigung ein natürliches Ebenbild Gottes ist.

So ist das vernünftige Sinnenwesen auch im Erkennen und Wollen *μυρόθεος*.

## Das *impedimentum ordinis* im österreichischen Rechte.

Von Josef Gscheidlinger in Ungenach.

Die Grundfesten des österreichischen Rechtsgebäudes stammen aus einer Zeit, die vielfach weniger „modernen“ Ansichten über das gegenseitige Verhältnis zwischen Kirche und Staat huldigte. Ein Jahrhundert ist seit seiner Errichtung verflossen und nachkommende Staatslenker vermeinten, daran vieles verbessern zu müssen. Am eifrigsten zeigten sich hiebei jene, welche aus der Bauschule des Liberalismus hervorgingen und in den sechziger und siebenziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts das altherwürdige Gebäude auf neue Grundlagen stellten, auf denen es bis heute ruht. Ob damals auch die Stützen der katholischen Ehe gefallen sind, oder ob jenes Fundament,

<sup>1)</sup> Vergl. Rademacher, A., Gnade und Natur (M. Gladbach 1908) 20.