

Ich möchte diese Abhandlung nicht beenden, ohne auf das Fördernde in der Arbeit Rothsteins hingewiesen zu haben. Seine in die kleinsten Einzelheiten gehende Untersuchungsweise zwingt den Kritiker mit der Lupe am Auge zu arbeiten und sich manches genauer zu besehen, was er sonst vielleicht überschaut hätte.

Auch positive Arbeit hat Rothstein geleistet. Er hat kräftig betont, daß die Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern von früher her stammen müsse, als aus den Zeiten des Esra und Nehemja (S. 2 bis 3, 80 bis 82); er hat (S. 77 bis 80) auf parallele Ereignisse hingewiesen, die wir jetzt durch die im Jahre 1904 gefundenen aramäischen Papyri von Assuan erfahren haben und die uns Esra 41–5 viel besser verstehen lassen. Auch bemerkt er mit Recht (S. 15), daß, was in Esra 41–5 gesagt wird, sich in so schlicht natürlichen Bahnen vollzieht, daß man das Gefühl habe, das alles könne wirklich so geschehen sein, wie es erzählt wird.

Wir stimmen diesen Ausführungen Rothsteins gerne bei. Nachdem seine eigene Ansicht, die Esra 41–5 erzählten Ereignisse hätten sich im zweiten Jahre des Darius abgespielt, irrig ist, beweisen sie uns, um eines seiner Worte zu variieren, daß der Chronist recht hat sowohl in der Tatsache einer Tempelgründung unter Cyrus, als auch in der Angabe der Unterbrechung derselben durch die Ränke der Samaritaner, d. h. in der Angabe der Zeit, in der wir die Geburtsstunde der späteren Feindschaft zwischen Samaritanern und Juden zu suchen haben.

Nachlassung läßlicher Sünden.

Von Dr P. Franz Zimmermann, Stadthof-Muer, Tirol.

Mit der durch den hochseligen Papst Pius X. eingeführten Kommunionpraxis erwächst für die Seelsorge auch die Notwendigkeit, zur bisherigen Beichtpraxis Stellung zu nehmen. Dem Seelsorger begegnen noch viele allzu ängstliche Seelen, die in dem löblichen Verlangen nach großer Reinheit des Gewissens vielleicht öfter als heilsam zur Beichte kommen, und andere, welche im Vertrauen auf die Kraft der heiligen Kommunion meinen, dem Beichtstuhle entraten zu können. Und es gibt auch Beichtväter, welche die eine oder andere Praxis einseitig fördern. Zur Orientierung in dieser Sache sind die folgenden Zeilen geschrieben.

lesen wir auch nichts im Prophetenworte. Keines der großartigen Bilder, die das Reich des Messias und dessen Wirken veranschaulichen. Die einzige Metaphora vom Siegelring, die doch gewiß nicht messianisches Attribut ist; und der Ausspruch Jahwes, „dich habe ich auserwählt“, der sehr vieldeutig ist, aber keineswegs auf die messianische Berufung Serubbabels schließen läßt.

Den fleißigen Kommunikanten ist es fast nur um die Nachlassung läßlicher Sünden zu thun. Ueber diesen Gegenstand sollen hier die Grundsätze dargestellt werden, soweit es der seelsorglichen Praxis dienlich ist, ohne auf die einzelnen Fragen wissenschaftlich näher einzugehen.

1. Die Nachlassung der Sünden kann zunächst nicht so verstanden werden, als ob durch sie die Begehung, eine Thatfache, ungeschehen gemacht werde. Vielmehr ist sie nur die Beseitigung alles dessen, was nach der That von der Sünde bleibt: die Störung des Verhältnisses zwischen dem Täter und Gott. Die Sünde als eine freiwillige Uebertretung des erkannten Gebotes oder Verbotes Gottes ist eine tatsächliche Mißachtung der Majestät des obersten Gebieters, eine Aberkennung der Hoheit seines Befehles, eine Verletzung der ihm gebührenden Ehre, d. h. eine Ehrenbeleidigung.

Die Störung des moralischen Verhältnisses zu Gott durch die in der Sünde liegende Ehrenbeleidigung zieht auch eine physische Aenderung in der Seele des Täters nach sich, und zwar in ihrer übernatürlichen Ausstattung, im Gnadenstand. Naturgemäß wirkt nämlich die Beleidigung auf das Wohlgefallen, das Wohlwollen, die Freigebigkeit des Beleidigten. Und wo das Wohlgefallen schwindet, hat auch die „Gnade“ keinen Bestand.

Nicht bei allen Geboten und Verbotten setzt Gott dasselbe Maß an Autorität, dieselbe Macht seines Gebieterwillens ein. Dieses verschiedene Maß erkennen wir an der Sanktion, mit der er seinem Willen Nachdruck verleiht.

2. Er bedroht die Uebertretung mit dem Ausschluß vom ewigen Leben, vom seligen Besitze seiner Gottheit und mit ewiger Strafe: so die Todsünde. Von dieser Seite aus betrachtet liegt die Ehrenbeleidigung der Sünde darin, daß der Mensch den Genuß seines befriedigten Willens dem ewigen Leben, dem Besitze Gottes, vorzieht, ihn höher wertet als seinen Gott, im Gewisse seiner Sünde auf Gott tatsächlich verzichtet. Die Todsünde ist darum ihrem Wesen nach die freigewollte Abkehr von Gott, dem letzten Ziele und höchsten übernatürlichen Gute des Menschen und die auf Gott verzichtende Zukehr zum Genuße eines Geschöpfes. Der Todsünder hat sich damit freiwillig aus der Richtung zu seinem übernatürlichen Ziele, zum ewigen Leben geworfen. Die Ausstattung zu diesem Ziele, der Gnadenstand, ist damit zwecklos geworden und hinfällig. So steht der Todsünder in seiner natürlichen Blöße ohne Mittel und Aussicht zum Uebernatürlichen, zu dem er selbst alle Brücken abgebrochen.

3. Anders steht es um die läßlichen, die kleineren Sünden. Die ihnen entgegenstehenden Anordnungen Gottes sind nicht unter dem Einsatze der ganzen Autorität Gottes gegeben. Ihre Sanktion ist nicht der Verlust des ewigen Lebens und eine ewige Strafe, sondern läßt das ewige Leben in seiner Substanz unberührt und verliert bloß eine zufällige Verminderung im Genuße des ewigen

Lebens und zeitliche Strafen. Die läßliche Sünde ist darum eine geschwächte Hingabe an Gott, das höchste übernatürliche Gut und letzte Ziel des Menschen.

Nach der Lehre des heiligen Thomas bedeutet die läßliche Sünde eine Schwächung des Aktes der Liebe, die Liebe als Tugend, als Anlage (*habitus*), bleibt unverändert. Die Begehung einer läßlichen Sünde ist darum, bildlich gesprochen, kein Entfernen von Gott, sondern ein Verweilen auf dem Wege zu Gott hin, kein Zurückschreiten, sondern ein Stehenbleiben. Sie bewirkt einen Entgang von Verdiensten und damit auch eines höheren Maßes der Glorie.

In der läßlichen Sünde bleibt die Richtung zu Gott hin gewahrt, nur der fervor, der Eifer der Annäherung an Gott, wird geschwächt. Der Mensch verweilt bei den Geschöpfen, ohne Gott und seinen seligen Besitz im ewigen Leben preiszugeben. Er begeht dadurch immerhin eine ungebührliche Vernachlässigung Gottes, der als höchstes Gut die größte Liebe verdient. Der Gnadenstand bleibt unverfehrt, das übernatürliche Leben ist intakt, nur der fervor caritatis, die Betätigung dieses Lebens, der Pulsschlag ist lahmer geworden durch die läßliche Sünde.

4. Nach dieser Feststellung über das Wesen der Sünde, der Tod-sünde und läßlichen, ergeben sich auch die Grundsätze über Tilgung dieser Sünden. *Unumquodque tollitur per suum oppositum* (S. Th. 3 q. 87, a. 2, corp.).

Der Abkehr von Gott in der Tod-sünde entspricht die Rückkehr zu ihm, der Verachtung Gottes neuerliche Wertschätzung, der Ablenkung von der Richtung auf Gott das letzte Ziel, das höchste Gut des Menschen, die Einklenkung auf dieses Ziel.

Zur Nachlassung der läßlichen Sünde ist die Richtung der Seele nicht zu ändern, sondern die verlangsamte Bewegung zu Gott hin ist zu beschleunigen. Das Feuer der Liebe ist nicht erst anzuzünden, sondern bloß anzufachen zu größerer Wärme, das Leben ist nicht erst einzugießen, sondern sein Herzschlag anzutreiben.

Artie der Karitas.

5. Psychologisch vollzieht sich sowohl die Hinwendung zu Gott, dem übernatürlichen, höchsten Gute und letzten Ziele, als auch die Steigerung der Hingabe an Gott, die Beschleunigung der Annäherung an Gott, durch **die Liebe**, und zwar die vollkommene, übernatürliche nach Prinzip und Objekt, d. h. die **Karitas**, die Liebe, welche unter dem Beistande der Gnade aus übernatürlichen Antrieben und Motiven heraus sich auf Gott als unser übernatürliches Gut hinwendet, dem Gegenstande höchster Wertschätzung.

6. Der heilige Thomas lehrt „*Per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens, per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur*“ (S. Th. 3. q. 87. a. 1. corp.). Daraus ergibt sich

der Grundsatz: „*Peccatum veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum eius, inquantum nimis inhaeret homo bono creato licet non contra Deum*“ (S. Th. 3. q. 87, a. 2. corp.) „non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum“ (S. Th. 1. 2. q. 89, a. 1. corp.). Den Grund hierfür gibt der heilige Thomas an anderer Stelle; die läßliche Sünde ist nicht imstande, die *Caritas* zu schwächen und zwar weder effective noch meritorie.

Denn die läßliche Sünde reicht an die *Caritas* gar nicht heran (non attingit), „*charitas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem; non autem diminuit amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem*“. Es kommt ja vor, daß Menschen, obwohl sie für ihre Gesundheit sehr besorgt sind, dennoch in der Lebensweise sich nicht fügen.

Aber auch nicht zur Strafe für läßliche Sünden wird die *Caritas* vermindert. „*Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate per quam ordinatur ad ultimum finem*“ (S. Th. 2. 2. q. 24, a. 10. corp.).

7. Zur Nachlassung läßlicher Sünden bedarf es also keiner Umkehr zu Gott, denn die Richtung zu Gott hin ist nicht verändert, die Anlage der Liebe, der habitus caritatis ist unverletzt. Aber die Betätigung ist nicht auf Gott hin gerichtet, wenn auch nicht abgewandt von ihm. Sie hindert darum den Drang der Liebe, der Annäherung zu Gott, sie schwächt den fervor caritatis. Darum ist zur Nachlassung ein Akt der Liebe notwendig, die nur aus der Gnade hervorgeht. Dieser Akt reißt den Menschen aus seiner müßigen Täuðelei mit den Geschöpfen heraus zu Gott hin, er steigert den fervor caritatis, beschleunigt den Flug der Seele zu Gott. Darum sagt auch der heilige Thomas: „*et ideo ad hoc, quod peccatum veniale tollatur . . . sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis*“ (S. Th. 3. q. 87, a. 2. corp.). „*Ad remissionem venialis peccati . . . sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicitè, vel saltem implicitè, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum*“ (a. a. D. a. 3. corp.). „*Ad remissionem peccati venialis . . . requiritur tamen aliquis gratiae actus, qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali*“ (a. a. D. a. 4. ad 2.).

8. Mit dem Akte der Liebe muß auch ein Abscheu vor der begangenen Sünde verbunden sein, da ohne Abkehr von ihr kein Nachlaß stattfinden kann. Dies gilt von der läßlichen wie von der Todssünde in gleicher Weise. Denn „*utrumque peccatum per poenitentiam quidem remittitur; quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum. Sicut enim peccatum mortale remitti non potest*

quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa manet effectus“ (S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Diese detestatio muß nicht notwendig explicite erfolgen, sie ist implicite mit der Caritas gegeben; „sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo“ (S. Th. 1. 2. q. 113. a. 5. ad 1.). Billot bemerkt: „Actum charitatis quo Deus super omnia diligitur absque ulla formali displicentia et retractatione peccati commissi, aut formali proposito non peccandi de caetero, prout accidere necesse est, cum quis, ad sua peccata non advertens nec de futuro quidquam cogitans, nihilominus gratia permotus fertur in Deum amore perfecto ex omnium sententia, huiusmodi actus certo certius hominem iustificat“ (De eccl. sacr., Romae 1897, II², 119.). Formelle Reue ist also unnöthig.

Da aber zum Nachlaß schwerer Sünden die positive Beichtpflicht besteht, welche eine Besinnung auf die einzelnen Todsünden notwendig fordert, ist auch eine ausdrückliche Verabscheuung derselben unumgänglich. Damit hat allerdings der Akt der bloßen Caritas seine sündentilgende Kraft nicht verloren, solange die Beichtpflicht nicht ins Bewußtsein fällt, wie vorher erwiesen worden.

Um so mehr gilt dies für die läßlichen Sünden. Für diese entfällt ja die Beichtpflicht und darum auch die Notwendigkeit ausdrücklicher Verabscheuung. Wohl wird der Sünder nicht umhin können, auch die läßlichen Sünden ausdrücklich zu bereuen, sobald sie ihm vor die Seele treten in dem Augenblicke, wo er ihrer ledig werden will.

Eine aktuelle Reflexion über diese Sünden und aktuelle Reue ist darum nicht erforderlich. („Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum.“ — S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Der Gegensatz zur Sünde aber, der in dem Besitze des habitus der Gnade und des Vermögens der Liebe gegeben ist, reicht zur Tilgung der läßlichen Sünde nicht hin, da eben gratia und caritas die läßliche Sünde nicht ausschließen, keinen Gegensatz zu ihr bilden. („Non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum.“ — S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Es kommt vielmehr eine dazwischen liegende, vom heiligen Thomas „virtuell“ genannte Reue in Betracht. Er versteht darunter eine im Akte der Liebe und anderer Tugenden implicite enthaltene Reue „puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab

hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret“ (S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Mehr als ein motus caritatis, wie vorher gezeigt, ist also zur Nachlassung der läßlichen Sünden nicht gefordert, denn die virtuelle Reue ist mit diesem Akte der Liebe ohneweiters gegeben („fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est.“ — S. Th. 3. q. 87, a. 1. ad 3.). Darum sagt der heilige Thomas: „sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum“ (S. Th. 3. q. 87, a. 3. corp.).

9. Wie sieht nun dieser motus gratiae vel caritatis, dieser actus procedens ex gratia, dieser effectus gratiae, von dem der heilige Thomas wiederholt spricht, im Konkreten aus? Erstens müssen wir darunter die actus eliciti caritatis verstehen, zweitens die actus imperati a caritate, drittens die actus formati caritate.

Der ausdrückliche Akt der inneren Hingebung zu Gott als dem Gegenstande höchster, übernatürlicher Wertschätzung, dem gegenüber kein Gut in die Waage fällt oder Vorzug verdient, ist der actus elicitus caritatis. Er kommt zum Ausdruck im Wahlspruch des heiligen Franziskus: „Mein Gott und mein Alles!“ oder im Ausruf des heiligen Thomas: „Mein Herr und mein Gott!“ oder in den Worten des heiligen Petrus: „Herr! Du weißt, daß ich dich liebe!“

Dieser Akt tilgt die schweren Sünden, wie es die ausdrückliche Lehre der Kirche im Konzil von Trient und ebenso klar in der Heiligen Schrift wie in der Uebersetzung enthalten ist. Um so mehr wird dieser Akt der Karitas hinreichen zur Tilgung läßlicher Sünden.

10. Die actus imperati a caritate sind von der Karitas motiviert und begleitet. Sie sind einem actus elicitus der Karitas entsprungen. Die Liebe ist der bewußte Beweggrund. Der Gedanke „aus Liebe zu Gott“ ist in ihnen der Anstoß, der bis ans Ende wirksam bleibt. Akte der Geduld in Leiden und Heimsuchungen, Akte der Nächstenliebe wie Almosen und Verzeihen u. s. w. schöpfen ihre Kraft aus der Liebe, die in ihnen gegenwärtig ist. Die Beziehung des actus caritatis und des actus imperatus a caritate ist verschieden. Bisweilen ist es nur eine äußere, ein bloßer Befehl zu einem Dienste der Nächstenliebe; bisweilen aber auch eine innere, so daß ein Akt notwendig den anderen nach sich zieht wie die Reue, der Gehorsam gegen Gottes Gebote u. s. w. kraft einer inneren Verwandtschaft. Wir sprechen im letzteren Falle auch von einem actus implicitus caritatis.

So wahr in diesen Akten die Karitas als selbständiger, vollkommener Akt, eben als imperium, wirksam ist, so wahr kommt auch ihnen die Kraft der Sündentilgung zu sowohl in bezug auf Todsünden, als auch in bezug auf läßliche Sünden. Von jenen Akten, die hier in Betracht kommen, ist der erste die contritio, ein Akt

der Buße, der aus der Karitas hervorgeht und mit ihr notwendig gegeben ist, so daß er auch ein *actus virtualis caritatis* genannt wird. Nach der Lehre des Tridentinums tilgt die *contritio* schwere Sünden stets auch schon vor dem wirklichen Empfange des Sakramentes der Buße, die Todsünden aber nur *caritate perfecta*. Nur die *caritas imperans* gibt der *contritio* die Kraft der Sündentilgung (Sess. XIV, cap. 4).

Es ist darum konsequent, daß auch andere Akte, welche von der Karitas befohlen sind und *motus* und Ausdruck vollkommener Gottesliebe darstellen, dieselbe Kraft der Sündentilgung haben wie die Akte der *contritio*. Vom Martyrium ist dies allgemeine Lehre. Sollte nicht auch jener heroische Akt der Feindesliebe des heiligen Johannes Gualbertus sündentilgend gewirkt haben?

Psychologisch ist von diesen *actus imperati a caritate* zu bemerken, daß die Empfindung der Liebe uns nicht immer reflexiv bewußt ist. Der *actus imperatus* ist so beherrschend im Bewußtsein, daß wir oft erst durch Analyse des seelischen Vorganges die Karitas als treibendes Element entdecken, ohne dessen Wirkung der Akt unterblieben wäre. Besonders einfache, in der Übung christlichen Lebens und Denkens erzogene Menschen zeigen oft eine fast unbewußte Motivierung ihres Handelns mit religiösen Gedanken und Regungen. Die Dominanz der *actus imperati a caritate* im Bewußtsein vor der Karitas selbst ist um so erklärlicher, wenn wir bedenken, daß die *actus imperati* mehr oder minder sinnliche Qualitäten oder sinnliche Beziehungen zeigen, indes die Karitas ein geistiger Akt ist, ohne immer eine sinnliche Resonanz zu finden. Sie ist weniger Gemüt und Gefühl, mehr Entschluß und Vorsatz, weniger Empfindung, sondern mehr Entscheidung in der Wahl für oder wider Gott. Die Karitas als geistiger Akt der höchsten übernatürlichen Wertschätzung Gottes ist eine nüchterne, trockene Einstellung des Willens auf Gott in unserem wahlfreien Tun und Lassen, die bisweilen von fühlbaren sinnlichen Regungen begleitet sein kann, aber nicht muß.

11. Es ist nach dieser Erwägung nicht abzusehen, warum nicht auch die Karitas in unserem täglichen Handel und Wandel, im Gehorsam gegen das Gewissen, im Fragen nach der Erlaubtheit unseres Tuns, in der Rücksicht auf den Willen Gottes, sündentilgende Kraft besitzen soll.

Josef Ernst hat in seinem Buche über die Notwendigkeit der guten Meinung nachgewiesen, daß im Gnadenstande das schlichte Rechtun sittlich gutes und verdienstliches Handeln ist, weil es eben von der Karitas beseelt, weil es *motus caritatis* sind. Worin findet nun Ernst diese Karitas im einfachen Rechtun der Gläubigen? In der beständigen Rücksicht auf die Gebote und Verbote Gottes, im steten Fragen nach der Erlaubtheit unserer einzelnen Handlungen, im Gehorsam gegen das Gewissen! Wir sind uns dessen nicht immer

klar bewußt, solange wir in unserem rechten Handeln auf keine Widerstände stoßen. Wir tun vieles, weil es eben recht ist, ohne lange zu reflektieren. Hinter diesem Motiv: „weil es eben recht ist“ steht bei näherem Ausforschen der Gedanke: „weil Gott es will.“ Der Gläubige denkt, statt „Gott“ „Christus“ und rückt damit das Motiv ins Uebernatürliche. Er tut Christi Willen, weil es eben der Wille dieses Verehrten und Geliebten ist, d. h. aus Liebe. An Himmel und Hölle zu denken, liegt ihm nicht so nahe. Es ist also Karitas, die verborgen sich betätigt im „schlichten Rechtthun“ der Gläubigen. Sie ist das treibende, durch die Gewohnheit im Bewußtsein verblaßte Motiv unseres täglichen Gehorsams gegen das Gewissen. Diese Karitas ist eine wahre, echte, wenn auch implicite. Als solche wirkt sie sündentilgend.

Im Todsünder ist es freilich nicht ausgemacht, daß sein Rechtthun aus der Karitas hervorgeht oder besser in der Karitas sich vollendet. Soweit die Motive tatsächlich der Karitas angehören, werden sie zu motus caritatis auswachsen, die den Nachlaß der Todsünden bewirken.

In der Seele des Gerechten, d. h. des Gläubigen, der im Stande der Gnade ist, kann die Karitas als Motiv des Rechtthuns psychologisch vorausgesetzt werden. Der mitleidige Gedanke an den Gefreuzigten, das Motiv „aus Liebe zu Gott“ ist dem einigermaßen praktischen, für seinen Gnadenstand besorgten Christen so geläufig, daß es auch im Gewissen mitredet. Die Nachlassung läßlicher Sünden, d. h. der Sünden im Gerechten, muß sich darum regelmäßig schon durch die Karitas im schlichten Rechtthun vollziehen.

12. Nach Kardinal Billot ist im Gerechten, also zur Nachlassung bloß läßlicher Sünden, ein Motiv der Karitas gar nicht notwendig. Der heilige Thomas fordert nämlich bloß einen actus caritatis vel gratiae. Darum sagt Billot: „In iustificatis quilibet dolor de peccato est contritio caritate formata . . . et ideo, etiamsi non procedat ex motivo caritatis, sed ex aliquo motivo inferiori, adhuc dolor ille est aliquis motus gratiae vel caritatis, qui iuxta Angelicum sufficit ad venialis peccati remissionem“ (De eccl. sacr. II², 95). . . . „ab eo qui est in statu amicitiae cum Deo, semper habet a virtute caritatis habituales relationem ad Deum finem ultimum, et a gratia sanctificante ordinationem ad praemium vitae aeternae; est igitur poenitentiae motus, non informis, sed formatus, et in hoc sensu perfectus“ (De eccl. sacr. II², 137).

Anders steht die Sache beim Todsünder, dem der Gnadenstand und der habitus caritatis fehlen. „Tunc enim actus doloris non potest esse caritate perfectus, nisi per prius hoc habeat ex parte motivi“ (De sacr. eccl. II², 138).

Der Stand der Gnade und ein Akt der detestatio saltem implicite genügt also zur Nachlassung läßlicher Sünden. Ein Motiv

der Caritas ist unnötig. Der habitus der Liebe ist hinreichend, die Reue zu einem motus caritatis zu stempeln. In diesem Sinne sagt der heilige Thomas: „Triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum . . . Secundo inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: Dimitte nobis debita nostra. Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.“ Dazu bemerkt der heilige Thomas noch: „Quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum vel implicite, vel explicite“ (S. Th. 3. q. 87, a. 3. corp. et ad 1.).

Eine solche detestatio peccatorum vel implicita vel explicite liegt auch in jedem guten Werke, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Erstens enthält jedes gute Werk einen Gegensatz wenigstens zu einer Sünde, wie die Demut zum Stolz, die Geduld zum Zorn, das Almosen zum Geiz. Bisweilen sind es sogar mehrere Arten. Die Akte der Selbstüberwindung enthalten einen Gegensatz zu allen Sünden, die aus dem Mangel an Selbstüberwindung hervorgegangen. So steht dem Verzicht auf Rache gegenüber jede Verletzung der Nächstenliebe, jeder Zorn, jeder Trotz und Ungehorsam. Wie die Fehler eines Menschen miteinander in Fühlung stehen, ist ganz individuell, aber eine mehr oder minder weitreichende Verkettung ist Tatsache. Mit jedem guten Werke nimmt der Mensch den Verzicht auf dessen Gegensatz in seinem ganzen Umfange stillschweigend in die Seele, in den Willen auf, vollzieht eine detestatio implicita dieses ganzen Sündennetzes.

Zweitens ist jedes gute Werk eine Betätigung der Liebe zu Gott und diese Liebe reißt den Menschen zu Gott und damit weg von den Geschöpfen, von der Sünde. Der Akt der Liebe hat einen Gegensatz zum Mangel an aktueller Liebe in den läßlichen Sünden. Der Umfang des Gegensatzes wird abhängen von der Intensität dieser Liebe. Je stärker die Liebe, desto stärkere Fäden der Anhänglichkeit an Geschöpfe vermag sie zu zerreißen. Die Betätigung dieser Liebe bedeutet damit einen Verzicht auf eine gewisse Anzahl läßlicher Sünden, vollzieht eine detestatio implicita derselben.

(Schluß folgt.)