

durch Selbstsucht innerlich kalt, innerlich arm, kurz herzlos wird... Der Gemeinschaftsgedanke — Kommunismus heißt das fremde Wort — wird durch den heiligen Paulus in eine andere Form gefaßt: „Einer trage des anderen Last“ und das ist's, was in der religiösen Erziehung als wesentliches Moment im Vordergrund stehen muß.

Die Erziehung zum christlichen, altruistischen Gemeinsein — man beachte die mustergültige Ausführung von Rechtsanwalt Schmitz in Köln R. B. Nr. 875 — ist zweifellos eins der Heilmittel, die nicht versagen. Die Wirkung geht von dem Einzelwesen über auf die Gesamtheit, und das ist ja das Ziel unserer Arbeit. Goethe spricht irgendwo vom deutschen Volke, das so achtbar im einzelnen und so miserabel im ganzen sei. Das ist ein häßliches Wort. Wenn auch in dem Worte ein Wahrheitskern stecken sollte, dann wollen wir den Vorderatz als wahr gelten lassen, darauf aufbauen und dann versuchen, dem gesamten Vaterlande etwas mehr Achtung zu verschaffen, die uns umgebende Jugend zu achtbaren Menschen zu erziehen: Wenn alle „achtbar“ sind, muß es die Gesamtheit auch werden.

Nachlassung läßlicher Sünden.

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

(Schluß.)

Die Meinung, daß durch jedes gute Werk und Gebet, das zur läßlichen Sünde irgend einen Gegensatz enthält, Sünden getilgt werden, finden wir auch bei den Theologen der verschiedenen Schulen vertreten.

Suarez lehrt: „Ad remissionem peccatorum venialium probabile est etiam sufficere orationem qua quis petit de illis veniam ex affectu illis carentis; item formale propositum absolutum non committendi tale peccatum v. gr. mendacium; item actum virtutis veniali oppositum et factum ex affectu ad virtutem oppositam“ (Summa theol. pars II. disp. XI. sect. 4. Köln 1732. tom. 17. pag. 494).

Tanner schließt sich gleichfalls dieser Meinung an, wenn er schreibt: „Probabile est, peccata quoque venialia deleri per quemlibet actum bonum et meritorium hominis iusti peccatis eiusmodi venialibus saltem virtualiter repugnantem.“ Im einzelnen führt er wie Suarez das Gebet um Nachlaß der Sünden, den Vorsatz, die Sünde zu meiden, den Akt einer gegensätzlichen Tugend, den Affekt zur gegenteiligen Tugend an (Theol. scholast. disp. VI. de poenit. quaest. IV. dub. I. n. 16. Ingolstadt 1627. tom. 4. col. 1466).

Gobat vertritt den Grundsatz: „Noxam venialem non expiari per quodlibet opus bonum, sed per illa sola bona opera, in quibus involvitur vel formalis, vel virtualis displicentia peccati....“

virtualiter tibi displicent tum, quando exerces actum virtutis contrariae veniali; adeoque remittuntur tibi omnia venialia mendacia, quando ex amore veracitatis loqueris quid verum.“ Auch wenn man betet um Verzeihung der läßlichen Sünden, wenn man den festen Vorsatz faßt, sie zu meiden u. s. w., erlangt man die Nachlassung läßlicher Sünden (Theol. exper. tract. VI. cas. IX. n. 232 seqq. Venedig 1627. pag. 377).

Lehmkuhl ist in diesem Punkte ziemlich unklar, weil unentschieden. Im Anschluß an De Lugo scheint ihm die attritio extra sacramentum zur Nachlassung läßlicher Sünden nur dann hinreichend, wenn sie einen bestimmten Grad (certus attritionis fervor) erreicht oder von anderen frommen Werken begleitet ist (aut aliorum piorum operum adiumentum). Seine Meinung, daß bei jeder Vermehrung der Gnade läßliche Schuld erlassen werde, legt wohl nahe, daß die attritio auch bei den guten Werken als bloß virtuelle zur Sündentilgung genügt (Theol. mor. Freiburg i. Br. 1893, II. T. n. 279, p. 207 ff.)

Scavini formuliert den Grundsatz folgendermaßen: „... fateri oportet, ad remissionem peccatorum quorumcumque consequenter etiam venialium, sufficere poenitentiam virtuales: ut si actum quemcumque virtutis exerceas, qui aliquo modo oppositus sit peccato veniali modo ad eum exercendum movearis ex dilectione Dei“ (Theol. mor. Mailand 1874. III¹², n. 15, p. 281).

Sporer-Bierbaum schreibt: „Peccata venialia seu veniales culpae non remittuntur per quoscumque actus meritorios seu per quaecumque opera bona hominis iusti, sed per actus meritorios venialibus aliquo modo oppositos seu per illos actus, in quibus involvitur formalis vel virtualis aliqua poenitentia seu displicentia peccati Virtuales autem poenitentiam et displicentiam habes, quando exerces actum directe contrarium tuis venialibus, utpote 1. quando petis a Deo veniam illorum 2. Quando proponis non amplius committere alia venialia modo non perduret complacentia de commissis. 3. Quando exerces actum virtutis contrarium tuis venialibus; adeoque remittuntur tibi omnia venialia tua mendacia quando ex amore veritatis loqueris quod verum est Per omne opus bonum meritorium scilicet in statu gratiae ex caritate et propter Deum factum¹ in quibus virtualis peccati poenitentia vel displicentia involvitur“ (Theol. mor. Paderborn 1901, III, n. 34—38, p. 466 seq.).

14. Es bleibt noch die Frage zu behandeln, ob auch die unvollkommene Gottesliebe und die ihr entsprechende attritio die Kraft haben, läßliche Sünden zu tilgen ohne Sakrament. Sie wird von den Theologen theils bejaht, theils verneint. Uns scheint die Sache durch den Grundsatz erledigt, daß die läßlichen Sünden nur nach Erlass der Todsünden und Herstellung des Gnadenstandes getilgt werden können. Denn „ad remissionem peccati venialis...

requiritur tamen aliquis gratiae actus, qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali“ (S. Th. 3. q. 87, a. 4. ad 2.). Im Gnadenstande aber ist jeder gute, verdienstliche Akt caritate formatus, also auch jeder Akt der Gottesliebe und der Reue über die begangene Sünde caritate formatus. Im Gnadenstande gibt es darum keinen guten Akt unvollkommener Gottesliebe oder Reue, also auch keinen Nachlaß läßlicher Sünden durch diese Akte. Der heilige Thomas sagt: „Omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio“ (De verit. q. 28, a. 8). Dies folgt auch aus dem scholastischen Grundsatz, daß durch Eingießung der Gnade und der Caritas der Sünder „ex attrito fit contritus“.

15. Fassen wir das bisherige Ergebnis in betreff der Nachlassung läßlicher Sünden zusammen: Die läßlichen Sünden werden erlassen durch jeden Akt der Caritas mit einer detestatio saltem implicita peccati. Dieser actus caritatis ist entweder ein actus elicited, oder ein actus imperatus a caritate oder schließlich ein actus formatus caritate wie alle guten, verdienstlichen Werke des Gerechten, das schlichte Rechtthun der Gläubigen im Stande der Gnade.

Die Einwendungen, welche gegen diese Aufstellungen erhoben werden, sind folgende: Erstens, sagt man, fehlt den angeführten Akten die zur Nachlassung läßlicher Sünden notwendige Gegensatzlichkeit (oppositio) zu den einzelnen Sünden, da die Sünde sie nicht ausschließt. Zweitens, heißt es, würden die Sacramente für den Sündenmachlaß in habente gratiam gar nicht in Betracht kommen, da die läßlichen Sünden stets schon vor deren Empfang wenigstens durch den Entschluß, das Sacrament zu empfangen, der zweifellos ein guter und verdienstlicher Akt ist, erlassen sind.

Dem ersten Einwand gegenüber müssen wir bemerken, daß die actus caritatis eben nur so weit sündentilgend wirken, als die detestatio saltem implicita reicht. Dies wird abhängen einerseits von der Intensität des Aktes der Liebe. Je größer die Liebe im Akte, desto mehr Fäden der Anhänglichkeit an die Geschöpfe wird sie zerreißen. Wer soviel Liebe im Akte betätigt, daß er für Gott auch sein eigenes Leben darangibt, wie der Märtyrer, reißt auch alle sündhaften Affekte gegen Geschöpfe aus der Seele. Andererseits kommt auch der natürliche Gegensatz des guten Aktes zur Sünde in Anschlag. Wer Almosen gibt um Gottes willen, verzichtet auf den Geiz, wer Unbilden verzeiht, sagt sich los vom Zorn und Haß. Soweit aber der Affekt der Liebe und die natürlichen Gegensätze des guten Aktes nicht reichen, wird er auch nicht Sünden tilgen können. Daß aber jeder gute Akt nach irgend einer Richtung Gegensätze hat sowohl nach der ihm einwohnenden Liebe, als auch nach seinen spezifischen Eigenheiten, ist unbestreitbare Tatsache. Ein Verzeihen um Gottes willen ist hier et nunc unvereinbar mit dem Haß und Zorn, der im Verzeihen überwunden wird. Allerdings liegt der Gegensatz im Akte,

nicht im bloßen habitus, im Vermögen einer Tugend, wie schon früher gezeigt wurde.

Sakramente.

16. Bezüglich des anderen Einwandes, die Sakramente seien zur Nachlassung läßlicher Sünden überflüssig, ist folgendes zu bemerken: Erstens sind alle Sakramente als *signa efficacia gratiae* zunächst Mittel der Gnaden spendung. Ihre vornehmste Wirkung, mit der alle anderen gegeben sind, ist die Eingießung der heiligmachenden Gnade, bezw. Vermehrung derselben. Mit der Gnade ist auch die *caritas* als habitus verbunden. Beide sind aber an sich nicht imstande, die läßliche Sünde zu tilgen, da Gnade, bezw. Liebe als habitus und läßliche Sünde einander nicht ausschließen und nebeneinander bestehen können. Darum sagt der heilige Thomas: „*Et ideo ad hoc, quod peccatum veniale tollatur non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis ad eius remissionem*“ (S. Th. 3. q. 87, a. 2. corp.).

Die Sakramente erreichen darum die läßlichen Sünden nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar, durch den freien Akt, der die Eingießung der Gnade zu begleiten pflegt. In der Regel ist mit der Mitteilung der Gnade an Erwachsene im Vernunftgebrauch eine Anregung des Willens verbunden. In diesem Sinne spricht auch der heilige Thomas: „*Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiae sine actuali motu liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur*“ (S. Th. 3. q. 87, a. 2. corp.). Man kann darum die Nachlassung der läßlichen Sünden eine Wirkung der Gnade und damit der Sakramente nennen *per actum* „*scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animae infusum*“ (S. Th. a. a. O. ad 1.).

Wenn auch diese Wirkung der Sakramente auf andere Weise und vielleicht mit leichterem Mühe erreicht wird, haben die Sakramente doch auch ganz besondere Kraft gegenüber der läßlichen Sünde. Die *gratia sacramentalis* eines jeden Sakramentes schafft nämlich in der Seele Anlagen oder Anrechte, vermöge deren der Mensch häufiger und kräftiger jene sündentilgenden Akte erwecken kann und tatsächlich auch setzt. Dieselbe heiligmachende Gnade wird in den verschiedenen Sakramenten zu verschiedenen Zwecken mitgeteilt; ob wir nun dieses Besondere eines jeden Sakramentes als Anlage oder als ein Recht auf bestimmte Gnadenhilfe auffassen, ändert nichts an der Tatsache, daß jedes der Sakramente für seinen besonderen Zweck in irgend einer Weise ausstattet und befähigt, so die *gratia regenerans* der Taufe, die *gratia confortans* der Firmung, die *gratia nutrians* der heiligen Eucharistie, die *gratia sanans* der Buße u. s. w. Alle haben sie in irgend einer Beziehung die Stei-

gerung des übernatürlichen Lebens, die Tätigkeit der Caritas zum Ziele und verstärken dadurch den Gegensatz der läßlichen Sünde: die aktuelle Liebe in ihren verschiedenen, mehr oder minder ausdrücklichen Formen.

17. So wirkt besonders die *gratia cibans* des Sacramentes der heiligen Eucharistie läßliche Sünden tilgend. „*Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimendum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem charitatis Res autem huius sacramenti est charitas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento per quem peccata venialia solvuntur*“ . . . (S. Th. 3. q. 79, a. 4. corp.).

Die *gratia sanans* der Buße zielt zunächst auf Tilgung der schweren Sünden und aller Schwäche in der Hingabe an Gott, aller Müdigkeit auf dem Wege zu Gott, die von der Sünde stammt und zur Sünde führt, sie ist dazu angelegt, auch die läßlichen Sünden zu tilgen und vor ihnen zu bewahren. Die *gratia sanans* ist bestimmt, jede Störung unseres übernatürlichen Lebens, die auch in der läßlichen Sünde liegt, zu beheben. Dieser Zweck wird nicht zuletzt durch Weckung entsprechender Tugendaakte verwirklicht, zu denen die Gnade des Sacramentes ausstattet.

Die formelle äußere Rechtsprechung im Sacramente der Buße, welche die berenteten und bekannten Sünden *ex opere operato* tilgt, bedeutet eine sichtbare Befräftigung der bereits erfolgten Nachlassung *ex opere operantis*. Sie fördert die Beruhigung des ängstlichen Gewissens, den Frieden des Herzens.

Die Sacramente sind darum für die Nachlassung läßlicher Sünden nicht ganz überflüssig und haben ihre besondere Aufgabe gegenüber der läßlichen Sünde.

18. Zur Gültigkeit des Sacramentes der Buße genügt aber der bloße Akt der Caritas nicht. Er muß vielmehr in den formellen Akt der *contritio* eingeschlossen, von der ausdrücklichen *detestatio peccatorum* begleitet sein. Dies ist nicht notwendig zur Nachlassung an sich, sondern zum Wesen des Sacramentes, durch welches die Nachlassung vollzogen wird.

Der Grund hiefür liegt darin, daß die Materie des Sacramentes die Sünden sind, die Akte des Sacramentempfängers sich darum mit den Sünden befassen müssen. Dies führt notwendig zur formellen Reue. Die Lehre der Theologen ist in diesem Punkte ohne Widersprüche von Belang.

Doch schreibt Tamburinus: „*Nihilominus probabile est etiam sufficere dolorem virtualem in Confessione venialium; in Confessione enim mortalium, de qua solum agere videtur Concilium,*

quando requirit dolorem formalem, necessarius omnino est formalis. Quare si quis accedat ad confitenda venialia sine actuali complacentia peccati venialis cum desiderio recipiendi Sacramentum, eiusque effectum, cum in hoc desiderio sufficienter detestationem virtualem habeat, bene erit dispositus. (Methodus Confessionis. Köln 1699. lib. I. cap. III. n. 1 pag. 14.)

Als Grund hiefür nennt man den Umstand, daß das Tridentinum nur von einem notwendigen motus poenitentis spricht, wo es von dem Sacramente der Buße im allgemeinen, nicht von der Beichte schwerer Sünden im besonderen handelt. In diesem Sinne genügt auch z. B. das Verlangen nach dem Sacramente der Buße, „nam certo voluntas suscipiendi sacramentum, motus est proprius poenitentis“ (Tamb. l. c.). Es bestätigen auch andere Theologen, daß dieses Verlangen nach dem Sacramente genüge.

Uns scheint diese Begründung nicht stichhältig. Denn erstens sind die motus poenitentis als motus poenitentiae aufzufassen, wenn man nicht ad absurdum gelangen will. Und zweitens ist das angeführte Beispiel tatsächlich ein motus poenitentiae, der ad destruenda peccata angelegt ist.

Die Abkehr von der Sünde muß in allen Fällen bewußter Gegenstand jener Akte bleiben, welche zum Bußsakramente genügen sollen, schon mit Rücksicht auf das zum Sacramente nötige Bekenntnis. Mag dieses auch noch so allgemein gehalten sein, ohne Gedanken an die Sünde wird es nicht geschehen können. Zu diesem Gedanken muß auch der Wille irgendwie ausdrücklich Stellung nehmen, sei es durch den Wunsch von ihnen rein zu werden, sei es durch den Schmerz über sie, sei es durch den Vorsatz, sie zu meiden, für sie Buße zu tun, sie zu beichten u. dgl. Soweit aber diese Akte des Willens sich bewußt mit der Abkehr von der Sünde befassen, sind sie formelle Neue oder Buße.

Auch die äußeren Gründe, das Gewicht der Autoren ist für die Meinung gering. Tamburinus beruft sich auf Präpositus und dieser auf Suarez, der jedoch gerade das Gegenteil ausdrücklich lehrt, daß nämlich die poenitentia virtualis wohl extra sacramentum genüge, nicht aber im Sacramente der Buße.

Die Auffassung, „dolorem esse quidem partem sed integralem, non essentialem Sacramenti, atque adeo sine qua tota essentia sacramenti consistat“, verwirft selbst Tamburinus unter Hinweis auf die „opinio communis Theologorum“ (Tamb. l. c. n. 2, p. 15).

Es bleibt darum die Forderung nach einer formellen Neue auch zur Buße lässlicher Sünde bestehen, wenigstens insoweit darunter die bewußte Abkehr von der Sünde verstanden wird.

Ob zum Wesen der im Sacramente erfordernten Neue auch noch ein formelles, ausdrückliches propositum notwendig ist, bleibt strittig unter den Theologen. Praktisch wird man es nicht übersehen, vor dem Empfang des Sacramentes, nach diesem aber nicht weiter

fordern, soweit die entsprechende Reue und mit ihr auch ein virtueller Vorsatz vorhanden gewesen.

19. Beide, *contritio* und *propositum*, formell erweckt, müssen allgemein sein in bezug auf schwere Sünde, d. h. die *contritio* muß sich auf alle begangenen, noch nicht gütig erlassenen schweren Sünden erstrecken, das *propositum* auf alle schweren Sünden überhaupt. Der Grund hievon liegt in dem Verhältnis der schweren Sünden zu einander. Sie bilden ihrem Wesen nach ein unteilbares Ganzes. Die Abkehr von Gott, die ihnen zugrunde liegt, ist ihr allen gemeinsames, unteilbares Wesen. Darum schließt auch die Zukehr zu Gott alle schweren Sünden als Ganzes aus, die Reue alle vollbrachten, der Vorsatz alle denkbaren schweren Sünden. Solange auch nur eine schwere Sünde im Affekt festgehalten wird, ist keine Zukehr zu Gott denkbar, also auch keine Nachlassung der übrigen Sünden. Mit der schweren Sünde ist überdies auch die heiligmachende Gnade nicht verträglich als ihr Gegensatz, darum kann die Gnade nicht eingegossen werden, wenn auch nur eine einzige schwere Sünde im Willen behalten wird. Ohne Gnade werden aber auch die übrigen schweren Sünden nicht erlassen. Es gilt also der Grundsatz, daß die schweren Sünden entweder alle zugleich oder keine erlassen wird.

Zu dieser geforderten Allgemeinheit ist es aber nicht nötig, an die einzelnen schweren Sünden besonders zu denken und zu jeder einzelnen mit dem Willen Stellung zu nehmen. Es genügt ein auf alle schweren Sünden gerichteter Widerwille auf Grund eines allgemeinen, umfassenden Motives.

Diese Allgemeinheit ist in bezug auf läßliche Sünden nicht erforderlich. Es kann eine ohne die andere erlassen werden. In ihrem Wesen liegt etwas Teilbares, insofern die läßlichen Sünden nur Verzögerung auf dem Wege zu Gott, Hindernisse, bedeuten, die einzeln überwunden werden, indes die schwere Sünde eine Abkehr von Gott darstellt und keine Teilung verträgt. Dies ist allgemeine Lehre der Theologen.

Daraus folgt, daß weder Reue noch Vorsatz bezüglich läßlicher Sünden allgemein sein braucht. Es genügt der in Vorsatz und Reue ausgedrückte Widerwille gegen einzelne Sünden auch unter ausdrücklichem oder stillschweigendem Ausschluß der anderen. „*Malitia peccati venialis cum non consistat in aversione a Deo, est divisibilis: unde unum veniale remitti sine alio potest et consequenter dispositio ad unius deletionem, potest esse sine dispositione ad deletionem alterius*“ (Tamb. l. c. n. 6, p. 16).

Ja, der Wille braucht sich nicht einmal mit einer ganzen Spezies läßlicher Sünden befassen, z. B. mit der Lüge. Es genügt auch schon Reue und Vorsatz in bezug auf konkrete läßlich sündhafte Akte, z. B. die Lüge gegenüber einer bestimmten Person in einer bestimmten Sache. „*Verbi gratia potest quis habere sufficientem pro Confessione dolorem de uno mendacio, absque dolore de aliis*

mendaciis, et absque proposito vitandi omne mendacium“ (Lamb. l. c. n. 9, p. 17). Beweggründe, einzelne sündhafte Akte derselben Spezies vor anderen zu bereuen, sind ja möglich, z. B. eine Lüge mit voller Ueberlegung, eine Lüge ohne Anlaß, eine Lüge gegenüber Personen, die uns Vertrauen schenken, die erste Lüge u. s. w.

Gegenstand von Reue und Vorsatz bei läßlichen Sünden kann auch die Häufigkeit bestimmter Sünden, der Mangel an Wachsamkeit und Energie in bezug auf läßliche Sünden, die Nachlässigkeit im Gebrauche der Hilfsmittel gegen die läßliche Sünde u. s. w. sein, ohne den Willen auf einzelne läßliche Sünden einzustellen. Diese Momente stellen eine besondere malitia dar, welche den läßlichen Sünden collective anhaftet und geeignet ist, Gegenstand besonderer Reue und eines eigenen Vorsatzes zu sein, der zum Sakramente der Buße genügt.

In diesem Sinne schreibt auch der heilige Thomas: „Ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere se a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitae non patitur; debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia“ (S. Th. 3. q. 87, a. 1. ad 1.). Wo also keine einzelnen speziellen oder individuellen läßlichen Sünden ausdrücklicher Gegenstand von Reue und Vorsatz sind, genügt die Reue über mangelhaften Eifer in der Reinigung des Gewissens und der Vorsatz, sein Leben zu bessern, die läßlichen Sünden zu vermindern.

Soweit Reue, Vorsatz und Bekenntnis reichen, tilgt auch das Sakrament an sich die Sünden. Wo die ersteren nicht hindringen, dort wird auch die Kraft des Sakramentes nicht wirksam sein. Wenn Reue und Vorsatz aus dem ernststen Wunsche nach Vollkommenheit und vollständiger Reinheit entspringen und das Bekenntnis allgemein lautet, erfolgt die Tilgung aller läßlichen Sünden durch das Sakrament. Eine Tilgung per accidens, wie sie bei vergessenen, in Reue und Vorsatz eingeschlossenen schweren Sünden eintritt, ist bei läßlichen Sünden ausgeschlossen, da sie nicht in so untrennbarer Verbindung miteinander stehen wie die Todsünden. Nicht berente und nicht bekannte Sünden werden auch nicht durch das Sakrament erlassen.

Die Tilgung der läßlichen Sünden durch das Sakrament wird praktisch wenig in Frage kommen, da diese stets schon vor dem Sakramente erfolgt. Es wird sich vielmehr nur um das Zustandekommen des Sakramentes handeln, um das Zusammentreffen der notwendigen Teile: contritio und confessio. Nicht so sehr eine weitreichende Sündentilgung, sondern das Sakrament selbst, Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Ausstattung mit Hilfskräften gegen die Sünde wird Zweck des Sakramentsempfanges sein. Die im Sakra-

mente mitgeteilte Gnade wird den Sünder befähigen, seine lässlichen Sünden ex opere operantis zu tilgen, soweit sie nicht schon vor dem Sakramente kraft der dispositio getilgt sind.

So weit über den Gegenstand der zum Sakramente notwendigen Akte: contritio und propositum.

20. Psychologisch ist zu diesen Akten zu bemerken, daß sie sich fast nur durch das Objekt unterscheiden, die Reue bezieht sich auf die Vergangenheit, der Vorsatz auf die Zukunft. Als geistiger Akt hat dieser Widerwille gegen die Sünde weniger Fühlbares, sondern mehr ein bewußtes Entscheiden zum Inhalt. In der Reue tritt zum Widerwillen noch die Trauer hinzu, da es sich um ein dem Willen nicht mehr vermeidbares, schon geschehenes Uebel handelt. Mit Rücksicht auf die Aktivität der geistigen Akte kann diese Trauer auch als Aerger sich offenbaren. Es wird darum manchen Charakteren zu raten sein, vom Vorsatz auszugehen und zur Reue sich später hinzuwenden.

Als geistiger Akt des Widerwillens kann er durch sinnliche Regungen und Gefühle in gegensätzlicher Richtung nicht entkräftet werden und neben ihnen wohl bestehen. Ein sinnliches Wohlgefallen, eine sinnliche Freude und Sehnsucht zur Sünde ist darum wohl möglich neben sittlichem, geistigem Abscheu und Mißbilligung, solange dies sinnliche Gefallen nicht in den Willen aufgenommen, also ungewollt ist, mißbilligt wird. Die Dominanz der sinnlichen Gefühle mag im Bewußtsein die Empfindung von Reue und Vorsatz verblassen, ihren Wert kann sie nicht zerstören. Wohl aber vermag sie den Willen zu beeinflussen, wie eine Versuchung, eine Anreizung, ohne Zwang.

Ein gewisser Grad des Affektes ist für Reue und Vorsatz nicht erfordert. Schon das ernsthafte Wollen dieser geistigen Affekte kann genügen, nicht an sich, aber dadurch, daß die Affekte als in den Willen aufgenommene Objekte im Willen tatsächlich erweckt werden. Ein bedingtes Wollen mit Vorbehalt, wie es im Wünschen vielfach liegt, läßt den Willen unentschieden und läßt ihn darum auch nicht zum Widerwillen in Reue und Vorsatz kommen. Das gleiche gilt auch vom Schmerze darüber, daß man keinen Schmerz über die Sünde habe. An sich ist dieser Akt keine hinreichende Reue. „Addo tamen pro praxi, in timoratis conscientiis, quaeque nullum actualem affectum ad peccatum habent, optare se dolere, vel dolere quod non doleant, satis esse, quia eiusmodi affectus est signum veri doloris“ (Tamb. I. c. cap. II, n. 1, p. 9).

Eine andere Frage ist der Einfluß der Erkenntnis auf die beiden Akte. Das sichere Wissen vom künftigen Rückfall schließt den Widerwillen gegen die Sünde nicht aus. Man kann ja auch Unmögliches wollen oder doch wünschen, man kann Widerwillen haben auch gegen etwas Unabänderliches. Das Vertrauen auf die Allmacht der

Gnade wird aber ein sicheres Wissen vom Rückfall in der Zukunft unmöglich machen.

21. Zum Sakramente der Buße ist aber die Karitas und die aus ihr entspringende contritio nicht unumgänglich notwendig. Auch die unvollkommene Liebe in der ihr entstammenden attritio genügt zur Sündentilgung im Sakramente. Die unvollkommene Liebe ist mehr geordnete Selbstliebe als selbstlose Gottesliebe. Wer in Gott bloß seine eigene Seligkeit sucht und die Sünde verabscheut als Verlust dieser Seligkeit, ist nicht Gott zugekehrt, sondern eigentlich sich selbst als dem letzten Ziele, wenn auch nicht unter Ausschluß Gottes.

Diese Gottesliebe und die ihr entstammende Reue vermag darum aus sich keine Sündenvergebung zu erwirken, weil sie den Sünder nicht Gott unmittelbar zuwendet. Sie kehrt den Willen des Sünders ab von den Geschöpfen, in denen er seine Seligkeit gesucht, und wendet ihn hin zu Gott, aber nicht mit jener absoluten Wertschätzung, welcher gegenüber auch die eigene Seligkeit nicht ins Gewicht fällt.

Durch die Eingießung des habitus der Karitas wird ex opere operato des Sakramentes der attritus ein contritus, d. h. der bereits von den Geschöpfen gelöste Sünder wird habituell Gott zugewandt, auch ohne daß er sich dessen bewußt geworden. Aus diesem scholastischen Grundsatz folgt, daß jede attritio im Gerechten vermöge der ihm innewohnenden Anlage der Karitas eine contritio ist, eine bloße attritio also im Gnadenstande nicht möglich ist, zur Nachlassung bloß lößlicher Sünden darum gar nicht in Betracht kommt.

Sakramentalien.

22. Auch Segnungen, Weihungen, Gebrauch geweihter Gegenstände u. s. w. bewirken die Nachlassung läßlicher Sünden. Nicht als ob die äußeren Formen an sich dazu genügten. Kraft des Gebetes der Kirche erwirken diese äußeren Formen von Gott aktuelle Gnaden für die Empfänger der Sakramentalien. Sie sind objektive Bitten der Kirche mit besonderem Anrecht auf Erhörung und Gewährung. Die erbetenen aktuellen Gnaden regen den Willen an zu guten Akten. Diese guten Akte tilgen, wie bereits erwiesen, läßliche Sünden. Der Gebrauch und Empfang der Sakramentalien ist aber auch selbst ein guter Akt, wenn er aus frommer Gesinnung entspringen ist. Als solcher vermag er unmittelbar die Tilgung läßlicher Sünden zu bewirken. In diesem Sinne schreibt auch der heilige Thomas den Sakramentalien sündentilgende Kraft zu „inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas“ (S. Th. 3. q. 87, a. 3. corp.).

Das Opfer der Messe.

23. Endlich ist noch das Opfer der heiligen Messe als Mittel zur Nachlassung läßlicher Sünden zu erwähnen. Die heilige Messe

ist ja die Zuwendung der Früchte des Kreuzestodes, also auch der Veröhnung. Die heilige Messe als Sühnopfer tilgt aber die lößlichen Sünden nicht unmittelbar, sondern mittels jener aktuellen Gnaden, welche als Frucht dem heiligen Opfer entspringen und zu guten Akten anregen. Diese guten Akte tilgen die Sünde gemäß den gegebenen Ausführungen. Die Teilnahme am heiligen Opfer in irgend einer Weise wirkt auch an sich als gutes Werk sündentilgend, wie Belebrieren, Ministrieren, heilige Messe hören, lesen lassen für sich oder andere u. dgl. mehr. Diese Meinung theilt auch der heilige Thomas: „Eucharistia in quantum est sacrificium . . . gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos influit, et per consequens, peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat“ (Sent. IV. d. 12. q. 2, a. 2, q. 2, ad 4.).

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß uns die lößlichen Sünden viel öfters erlassen werden als wir denken. Daß wir also nicht allzusehr auf den Empfang des Sakramentes der Buße dringen dürfen, wenn es sich um die Nachlassung bloß lößlicher Sünden handelt, zumal für das Sakrament weit mehr erfordert wird als zur Sündentilgung extra sacramentum. Man wird aber auch die Vorteile des Sakramentsempfanges nicht verkennen, der den Frieden des Herzens und den Kampf gegen die Sünde, die Zartheit und Reinheit des Gewissens fördert kraft seiner besonderen Gnadenwirkung.

Kommt die Staatsgewalt unmittelbar von Gott?

Von Augustin Egger O. S. B., Sekau.

Ueber den ersten Artikel der neuen Verfassung des Deutschen Reiches: „Die Gewalt im Staate geht vom Volke aus“ hat sich in katholischen Zeitungen und Zeitschriften eine Polemik entsponnen, aus der hervorgeht, daß nicht volle Klarheit darüber herrscht, was in dieser so wichtigen Sache als katholische Lehre zu gelten hat und was noch Kontroverse ist. Eine theologisch-praktische Zeitschrift ist nicht der Ort, zu dieser Polemik theoretisch Stellung zu nehmen und ausführlich über eine rechtsphilosophische Frage sich zu verbreiten. Wohl aber dürfen die Leser erwarten, über den Sachverhalt nähere Aufklärung zu erhalten und zu erfahren, welchen Standpunkt hierin der Katholik und zumal der Priester einzunehmen hat.

I. Die katholische Lehre.

Die christliche Glaubenslehre über den Ursprung der Staatsgewalt hat der Apostel Rom. 13. in klaren Worten ausgesprochen: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit! Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt (αἱ δὲ οὐραὶ ἐξου-