

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 16 (1908)

Heft: 61

Artikel: Johannes van Neerkassel und sein Amor Poenitens [Fortsetzung]

Autor: Moog, Georg

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403694>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOHANNES VAN NEERKASSEL UND SEIN AMOR PŒNITENS.

(Fortsetzung.)

Kapitel V.

§§ 1 u. 2. „Es ist ein von allen Katholiken angenommenes Dogma, dass die Nachlassung der Sünden allein die *wahre Bekehrung des Herzens* von Gott erlangen kann“ (de deo possit elicere, S. 51), die auch in einem völligen *inneren* Abgehen von der Liebe zu den bisherigen bösen Werken besteht (S. 52 ff.). — „Schwieriger ist die Erklärung, *wie* das Herz zu Gott bekehrt wird: Einige haben geglaubt, es brauche nur das Sakrament der Taufe und der Busse hinzuzukommen, so werde das Herz zu Gott bekehrt durch die *ruhenden und schlummernden Zustände* (per cessantes et dormientes habitus), wie durch derartige Zustände — nach der Meinung dieser Theologen — die Kinder im Sakramente der Taufe zu Gott bekehrt und mit der Gnade der Kindesannahme beschenkt werden. Aber beim Erwachsenen (nach Thomas Aqu.), bei welchem die Tatsünden vorhanden sind, welche in der tatsächlichen Auflehnung des Willens bestehen, werden die Sünden *nicht* nachgelassen, auch in der Taufe nicht, ohne die tatsächliche Änderung des Willens, was durch Reue geschieht. Sodann ist (nach Augustinus) gewiss, dass die Bekehrung des Herzens, welche zur Rechtfertigung der Erwachsenen nötig ist, den Kindern fehlt. Daraus folgt, dass die Erwachsenen nicht auf dieselbe Art wie die Kinder mit Gott versöhnt werden, mit ihm versöhnt werden können.“ (S. 55.) — „Es ist also ausgemacht, dass den Erwachsenen weder ausserhalb noch innerhalb des Sakramentes der Taufe oder der Busse die Nachlassung der Sünden bewilligt wird, wenn sie nicht, sowohl durch die Tätigkeit ihres Geistes als auch durch das Gefühl ihres Herzens, das Licht der göttlichen

Gerechtigkeit schöpfen und verkosten, und wenn über sie nicht die knechtische Liebe zu den Geschöpfen, sondern die keusche Liebe zur ewigen Gerechtigkeit herrscht.“ (S. 57.)

§ 3. „Unser ganzes Herz also wird zu Gott bekehrt, wenn es von da an nichts begehrt, als ihn zu geniessen, nichts von da an fürchtet, als von ihm getrennt zu werden, wenn es über nichts mehr Schmerz empfindet als über seine Beleidigung und über nichts mehr Freude als über seine Ehre. Mit dem Herzen werden wir also zu Gott bekehrt, wenn wir uns mit den Gefühlen zu ihm bekehren. Es strömen aber alle Gefühle zu ihm zusammen, wenn alle unsere Liebe zu ihm zusammenströmt. Denn unser Herz fürchtet sich, von dem getrennt zu werden, den es zu geniessen verlangt; und es kann sich nicht freuen als über das Gut, welches es liebt; und aus keinem Grunde Schmerz empfangen als durch den Verlust oder die Gefährdung des geliebten Gutes; und es kann nur Trauer über die Entbehrung sein, wenn über den Besitz Freude gewesen ist; Freude am Besitz aber kann nicht sein, wenn das besessene Gut nicht geliebt wird. Das ganze Herz wird also zu Gott bekehrt, wenn die ganze *Liebe* sich zu ihm wendet.“ (S. 58 f.)

„Weil diese Herzensbekehrung durch die keusche Liebe zu Gott den *verdammten Seelen* fehlt, ist deren Reue auch Gott nicht wohlgefällig und ihnen selbst nutzlos.“ (S. 59.) — „Zur wahren Bekehrung des Herzens genügt also weder die Beichte noch die Reue, wenn nicht Reue und Beichte statt Furcht vor der Strafe die Liebe zur Gerechtigkeit hervorruft, und wenn den Bereuenden nicht mehr das Entsetzen vor der Sünde als die Furcht vor der Strafe erschüttert. Denn es bleibt die *Verkehrung* des Herzens (*perversio* gegen *conversio*), welche auf der verkehrten Liebe zu den Geschöpfen beruht, wenn sie nicht die Liebe zur Gerechtigkeit austreibt, welches (die Liebe) die rechte Richtung und Bekehrung des Herzens ist. Die Furcht vor Strafe kann zwar die Hand zurückhalten, dass sie nichts Unrechtes vollbringt; die Furcht vor dem Galgen hält zwar den Dieb vom Diebstahl zurück, dennoch nimmt sie den Willen, zu stehlen, nicht mehr aus ihm weg als die Begierde, Schafe zu rauben, der bewaffnete Hirt und tapfere Hunde zur Verteidigung der Schafe aus dem Wolfe wegnehmen, solange sie ihn *schrecken*.“ (S. 60 f.)

§ 4. „Es genügt . . . zur wahren Herzensbekehrung nicht ein *roher Anfang* (rudimentum) der Liebe zu Gott. Bekehrt kann der Sünder nicht genannt werden, solange in seinem Herzen die Liebe zum Geschöpf den ersten Platz einnimmt, wenn er auch von schwachen Gefühlen der Liebe zu Gott bewegt wird. Wie sehr auch *Augustinus* nach Gott verlangend seufzte, um für ihn frei zu sein (vacare ei), so konnte er doch nicht ein zu Gott Bekehrter genannt werden, solange er nicht, nicht durch fremdes Eisen, sondern durch seinen eisernen Willen gefesselt war, solange der neue Wille, den er in seinen Anfängen besass, um Gott ohne Entgelt zu verehren und zu geniessen, nicht stark genug war, die durch alte Gewohnheit eingewurzelte Liebe zur Welt zu überwinden. Deshalb sagt er, dass diejenigen, welche beim Empfang der Taufe der Welt so entsagen, dass sie dennoch mit dem Bande ihres Herzens fester an ihr als an Christus hangen, der Welt nur mit Worten und nicht mit Taten entsagen, und darum zu Christus nicht wahrhaft bekehrt werden.“ (S. 65 f.)

§ 5. „Vielleicht wird jemand sagen, wenn die Vergebung der Sünden nur denen verliehen wird, die eine *geordnete Liebe* (ordo amoris; ordinatus amor, S. 73 u. ö.) besitzen, welche Gott allein seinetwegen genießt, den Menschen aber in Gott und wegen Gott selbst, . . . die vernunftlosen Dinge aber zu dem Zwecke gebraucht, zu welchem sie von Gott geschaffen sind, . . . dann würde niemand gefunden werden, der für die Vergebung der Sünden tauglich sei, da niemand im sterblichen Fleische lebt, der von *ganzem Herzen* Gott liebt, weil ja niemand lebt, der nicht irgend eine Liebe, wodurch die Liebe zu Gott vermindert wird, zu den Geschöpfen ableitet (derivet).“ (S. 73.) „Wir sollen, was hinter uns ist, vergessend, uns zu dem, was vor uns ist, ausstrecken, damit wir von Tugend zu Tugend fortschreiten, d. i. vom Kleinen zum Grossen. Und deshalb ist uns geboten, dass wir zur Vollendung der himmlischen Geister, in denen keine Gefühle sind, die dem göttlichen Willen widerstreben, täglich hinstreben, indem wir sprechen: Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden; dass wir täglich unter Seufzen Gott bitten: Erlöse uns von dem Übel der bösen Begierde, welche aus uns heraus der Liebe zu ihm (Gott) widerstreitet so sehr, dass *Augustinus* herrlich sagt: Das ganze Leben des Christenmenschen ist nichts als ein heiliges Ver-

langen. Über diese Gottesliebe, welche alle anderen Arten von Liebe überwindet und die täglich danach seufzt, dass sie vollkommen werde, sagt Sales, dass sie den einzelnen genügend und allen notwendig zum Heile sei. (S. 74.)

Es ist also die Liebe des Menschen in genügender Weise zu Gott hingewendet und geordnet, damit er mit der Vergebung der Sünden beschenkt werde, wenn sie mit diesen beiden Gaben ausgestattet ist, nämlich wenn sie über alle anderen Arten von Liebe hinausgeht und im Eifer der Abtötung und des Gebetes nicht aufhört, sie auszutilgen. Von einem Menschen, der mit einer derartigen Liebe ausgerüstet ist, kann ohne Benachteiligung der Wahrheit gesagt werden, dass er aus ganzem Herzen zu Gott bekehrt sei und ihn von ganzem Herzen liebe. Denn mag auch die böse Begierlichkeit in ihm nicht gänzlich gestorben sein, so hört er doch, indem er ihr das Leben nicht gönnt, nicht auf, sie täglich mehr und mehr zu ertöten, damit, wenn er tatsächlich (effectu) Gott noch nicht von ganzem Herzen liebt, er dennoch in seinem Begehren (affectu) ihn von ganzem Herzen zu lieben verlangt (Röm. 7, 19).“ (S. 74.)

§ 6. Widerlegung der streng kalvinischen Auslegung obiger Stelle Röm. 7, 19 (S. 75 ff.).

Kapitel VI.

§ 1. Die Notwendigkeit der Liebe zur Vergebung der Sünden im Buss sakramente erwiesen aus der *Lehre des Tridentinums* über die contritio (sess. 14 de pœnit. c. 4): „welche ein Schmerz der Seele und eine Verfluchung der begangenen Sünde ist mit dem Vorsatze, fernerhin nicht zu sündigen“ . . . „Dieser Schmerz und die Verfluchung der begangenen Sünde oder der Hass des alten Lebens kann nicht in dem Büssenden sein, ohne dass ihn selbst *die* Liebe reut, womit er die Geschöpfe Gott vorgezogen hat, indem er die geringsten Güter mehr als das höchste liebte. Denn wie das Leben des Menschen am meisten in der Liebe ruht, so beruht das alte Leben vorzüglich in der alten Liebe oder in der Begierde nach vergänglichen Dingen. Wie aber kann jemanden die alte Liebe reuen, der von der neuen Liebe nicht entflammt ist? Wie kann der die Begierde nach den Geschöpfen verfluchen, welcher sein Herz nicht dem Schöpfer geweiht hat? Wie kann man sagen: „Die Ungerechtigkeit habe ich gehasst und verflucht“, wenn man nicht zu-

gleich sagt: „Aber dein Gesetz habe ich geliebt“? Endlich, wie kann jemand den Vorsatz hegen, ferner nicht zu sündigen, der nicht den Vorsatz hat, nicht mehr das erste und grösste Gebot zu übertreten? Und wer kann den Vorsatz haben, das erste und grösste Gebot nicht mehr zu übertreten, der nicht den Vorsatz hat, es danach zu beobachten?“ (S. 79 f.)

§ 2. „Wie kann aber ferner jemand den Vorsatz haben, das erste und grösste Gebot zu befolgen, der es in Wahrheit nicht befolgt? Ist es nicht unmöglich, dass jemand aufrichtig und tapfer das erste und grösste Gebot, d. h. Gott seinen Herrn lieben, beobachten *will* und ihn dennoch nicht liebt? Ist nicht ein Dieb, der den Vorsatz des Stehlens hat; ein Ehebrecher, der den festen Vorsatz des Ehebruchs gefasst hat; ein Geiziger oder Geldgieriger, der mit festem Vorsatz beschlossen hat, das Geld zu lieben? Und ist nicht auf dieselbe Weise ein Liebhaber Gottes der, welcher mit festem Vorsatz beschlossen hat, Gott zu lieben oder das erste und grösste Gebot zu beobachten? Derjenige also ist notwendigerweise ein Liebhaber Gottes, der den festen Vorsatz hat, fernerhin nicht zu sündigen, oder die göttlichen Gebote zu beobachten, und folglich am meisten das grösste und erste Gebot. Denn Gott nicht mit Oberflächlichkeit (*velleitate*), sondern mit einem wahrhaftigen und aufrichtigen Willen lieben, heisst *lieben*; wie der tapfere Wille, keusch, nüchtern, demütig und gerecht zu sein, in Wahrheit keusch, nüchtern, demütig und gerecht sein heisst.“ (S. 80.)

„Denn die Handlungen, welche *so* vom Willen abhängen, dass er zu deren Hervorbringung der äusseren Glieder oder Werkzeuge nicht im mindesten bedarf, die werden eben nur durch das hervorgebracht, wodurch er sie mit seiner Tapferkeit hervorgebracht wissen will. Es kann jemand stark und lebhaft gehen oder schreiben oder bauen *wollen*, und dennoch weder gehen, noch schreiben, noch bauen, weil die Kräfte des Körpers, die Werkzeuge und Gelegenheiten dem Willen fehlen. Aber niemand *will* heiss und stark *lieben*, hassen, verlangen, fürchten, der nicht in Wirklichkeit liebt, hasst, verlangt und fürchtet. Denn wenn der Wille in Wirklichkeit will, sind sie notwendig sofort da, da sie hervorbringen nichts anderes ist, als sie wollen. Gott wird also in Wahrheit geliebt, wenn der Wille wahr und stark die Liebe zu ihm *will*, wie die nicht ge-

hinderte Hand bewegt wird, sobald der Wille deren Bewegung befiehlt.“ (S. 80 f.)

„Wenn also im Menschen der Vorsatz oder der Wille vorhanden ist, die göttlichen Gebote nicht zu verletzen, sondern zu beobachten, dann ist auch im Menschen der Wille, das erste und grösste Gebot zu beobachten. Dieser Wille aber, wenn er vollkommen oder vorherrschend ist, ist entweder die Liebe zu Gott selbst oder er bringt sie so schnell hervor, dass die Wirkung nicht leicht von der Ursache, und von dem Dienstverhältnis (*servitium*) nicht leicht die Herrschaft unterschieden werden kann. Da also zum Nachlass der Sünden und zur Rechtfertigung der Wille oder der Vorsatz, die göttlichen Gebote nicht zu übertreten, sondern zu erfüllen, gefordert wird, und zumal der Gebote erstes und grösstes, und da dieser Vorsatz nicht ohne die Liebe zu Gott bestehen kann, so geschieht es, dass der *erwachsene Mensch* weder den Nachlass der Sünden noch die Rechtfertigung von Gott jemals erlangen kann, wenn er nicht durch das Gewicht der Liebe zu Gott getrieben wird.“ (S. 82 f.)

§ 3. „Vielleicht wird jemand sagen, das Gebot der Liebe zu Gott sei ein *allgemeines*, nicht ein besonderer Akt oder ein vorherrschender Affekt, sondern verbiete nur, dass jemand durch Verbrechen und Freveltaten Gott beleidige, wenn er auch nicht von Gefühlen der Liebe zu Gott brenne oder getrieben werde. Aber ich erwidere, dass von Alexander VII. der Satz verdammt worden ist: „Der Mensch ist zu keiner Zeit seines Lebens gehalten, den Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe kraft der Gebote zu erwecken, die sich auf jene Tugenden beziehen.“ — Von Innocenz XI. aber sind die Sätze verurteilt worden: „Ob derjenige eine Todsünde begeht, welcher den Akt der Liebe zu Gott nur einmal im Leben erweckt, wagen wir nicht zu verdammen“; und: „Es ist probabel, dass das Gebot der Liebe zu Gott an sich nicht einmal streng alle 5 Jahre verpflichtet.“ Ebenso: „Dann allein verpflichtet es, wenn wir gehalten sind, gerechtfertigt zu werden, und wir *keinen andern Weg* haben, auf welchem wir gerechtfertigt werden können¹⁾.“

¹⁾ Diese bekannten, gegen die Jesuiten und andere Kasuisten gerichteten Sätze werden noch Band I, S. 112 f.; dito die beiden letzten I, 468 f., erwähnt.

— Aus diesen Verurteilungen ist es also klar, dass durch das Gebot, Gott von ganzem Herzen zu lieben, nicht nur befohlen wird, Gott nicht durch Schandtaten und Verbrechen zu beleidigen, sondern auch, ihn durch die inneren Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu verehren und zu gewinnen (promereamur), also dass gegen ihn sündigt, wer immer der göttlichen Liebe leer (vacuus) sein Herz den Geschöpfen zuspricht und anhängt.

Ferner erwidere ich, dass ohne Zweifel Gott der vorzüglichsten Eigenschaft des Menschen, nämlich seinem *Willen*, von dessen Liebe die ganze Güte seiner Sitten abhängt, das Gesetz vorgesteckt hat... Denn was könnte Törichtereres ersonnen werden, als dass er nicht der ersten Eigenschaft des Menschen Genüge getan hätte (nämlich dem Willen, siehe oben), aus deren guter oder böser Liebe der Mensch gut oder schlecht wird, während er doch Gesetze vorschrieb für Augen, Ohren und andere Glieder, deren an sich gleichgültige Werke nicht anderswoher Verdienst oder Nichtverdienstlichkeit entlehnen als von dem richtigen oder verkehrten Willen, von dem sie anbefohlen werden. Das Gebot also: Du sollst Gott deinen Herrn lieben, erfasst und lenkt die erste, vorzüglichste und unablässige Tätigkeit des menschlichen Herzens, nämlich seine *Liebe*. Die erste Pflicht des menschlichen Herzens ist also, wie wir auch oben gezeigt haben, Gott seinen Herrn zu lieben. (S. 83 f.)

Dieser Akt der göttlichen Liebe oder diese Liebe zu Gott kann aber ebensowenig ohne Regung des *Willens* oder des menschlichen Herzens sein, wie die Erkenntnis Gottes oder die Erinnerung an ihn ohne den Akt des Denkens oder der Gedächtnistätigkeit sein können... Es wird also dem menschlichen Herzen, das ohne die Liebe nicht sein kann, ein *besonderer* Akt vorgeschrieben (nicht die Liebe als allgemeines Gebot, siehe oben), teils, weil die Liebe nicht zu jedem beliebigen Dinge, sondern zu seinem Gott vorgeschrieben wird, teils, weil ihm befohlen wird, dass die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen stattfinde, d. h. dass sie keine Ableitung aus sich dulde, durch welche sie geschwächt würde; oder (es wird vorgeschrieben) dass das Herz nichts liebt, was es nicht um Gottes willen liebt, indem die Liebe zu Gott alle anderen Arten von Liebe im Herzen hervorbringt. — Dieser Akt der Liebe aber, wie sehr er auch von den Tätigkeitsäusserungen der anderen Eigen-

schaften sich unterscheidet, geht doch durch seine Stärke und Herrschaft auf sie alle über, indem er bewirkt, dass nichts Gottwidriges getan und nichts von Gott Gebotenes unterlassen wird: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten.“ (S. 84.)

„Weil also notwendigerweise alle anderen Gebote gehalten werden, wenn das Gebot, Gott zu lieben, gehalten wird, so kann es deshalb das „allgemeine Gebot“ genannt werden, ebenso wie von Paulus die Liebe des Gesetzes Erfüllung genannt wird... Nicht aber kann es das allgemeine Gebot genannt werden, als ob es für erfüllt gelten könnte, wenn nur die andern Vorschriften *von aussen* (*forinsecus*) beobachtet werden, obschon ihre Beobachtung nicht im geringsten aus dem Befehle der göttlichen Liebe hervorgeht.“ (S. 85.) Bei den übrigen Geboten wird daher das der Liebe zu Gott *nicht* gehalten, wenn ihre Beobachtung nicht aus der Wurzel der Liebe, die sie (die Beobachtung) befiehlt, hervorgeht.“ (S. 85.) „Hieraus folgt, dass ohne den *Akt* und das Gefühl der Liebe das Gebot, Gott über alles zu lieben, ebensowenig erfüllt wird, als ohne das Denken und die Aufmerksamkeit des Geistes das Gebot nicht erfüllt wird, an Gott zu denken und ihn im Geiste gegenwärtig zu halten. Es wird also zur Erneuerung unserer Freundschaft mit Gott der Akt der Liebe zu Gott gefordert, wenn anders nach allgemeiner Übereinstimmung für sie (die Erneuerung der Freundschaft) der Schmerz über die begangenen Sünden und der Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen, gefordert wird; dieser Vorsatz in uns aber nicht bestehen kann, ohne den Vorsatz, die göttlichen Gebote zu beobachten, deren erstes und grösstes das der Liebe Gottes über alles ist. Dieses Gebot aber kann, wie wir gezeigt haben, nicht ohne den Akt der Liebe zu Gott gehalten werden.“ (S. 86.)

„Es wird also hier eine *Bewegung* des Gemütes und eine lebendige Handlung vorgeschrieben, nicht ein *Zustand* (*habitus*, s. o.), in betreff dessen die Gebote nicht gegeben werden.“ . . . „Denn Gott will nicht, dass wir ihn mit vergänglichem und zum Affekt und *Werke* der Liebe gar nicht hinneigenden Zuständen, sondern dass wir ihn mit der Tat und in der Wahrheit lieben und verehren. Wenn er vorschreibt, Gestohlenen wieder zu erstatten, gebietet er nicht den *Zustand* der Wiedererstattung, sondern die Handlung, durch welche das Gestohlene

wiedergegeben wird. Wenn er Almosen anbefiehlt, so ist die Rede nicht von Zuständen, durch welche der Arme nicht gesättigt wird, sondern von der Herausgabe von Lebensmitteln, mit denen er unterhalten wird. Wenn den Eltern anbefohlen wird, ihre Kinder in der Furcht des Herrn zu erziehen, dann wird von Gott die tätige Sorge vorgeschrieben, welche allein den Kindern nützt, nicht die „zuständliche“ (*habitualis*), aus welcher keine Erziehung hervorgeht. Es werden also keine Zustände vorgeschrieben, sondern Handlungen, nicht vorübergehende Eigenschaften, sondern Mühen und Taten. (S. 87.) . . . Wenn er (Gott) nun Tugendzustände fordert, so fordert er sie nicht, damit wir mit den Handlungen aufhören, sondern damit wir *mit* den Tugendzuständen um so vollkommener und leichter handeln. Wenn also Gott gebietet, dass wir ihn von ganzem Herzen lieben, dann befiehlt er, ihn mit einer *tätigen*, nicht aussetzenden Liebe zu lieben; mit einer wachsamem, nicht schläfrigen Liebe, mit einer aufmerksamen Liebe, nicht aber mit einer solchen, die wie schläfrige Zustände, ohne Denken, Aufmerken und Handeln erfunden wird. Es bleibt also sicher und klar, dass die Erwachsenen (siehe § 2) ohne tätige Liebe zu Gott weder den Nachlass der Sünden noch die Rechtfertigung erlangen können, und dass, wenn die Lehre des Tridentinischen Konzils beachtet wird, niemand sich mit Gott versöhnen kann, der nicht verlangt, das erste und grösste Gebot zu beobachten, und dass niemand dasselbe kräftig beobachten *will*, ohne es in Wirklichkeit zu befolgen: „denn dort ist das Können wie das Wollen und eben das Wollen ist das Tun“. (S. 87 f.)

Kapitel VII.

§ 1. „Wir haben im vorigen Kapitel von der Reue gehandelt, insofern sie den *Vorsatz*, ferner nicht zu sündigen, enthält; in diesem aber werden wir von ihr sprechen, soweit sie der Schmerz und die Verabscheuung der Seele ist in betreff der *begangenen* Sünden.“ Eine heidnische, auch unter Christen verbreitete Reue ist der Schmerz über von uns anderen erwiesene gute Taten, wenn sie mit Undank erwidert wurden (S. 88 ff.): Die *Sünde* ist zu bereuen, zu verwünschen und ihre Bestrafung von uns zu fordern (§§ 2 und 3, S. 90 f.).

§ 4. „Wie sehr nun alle Katholiken für die wahre Reue den Hass und die Verwünschung der begangenen Sünden for-

dern, so stimmen sie doch darin nicht überein, auf welche Art die Sünde zu verwünschen sei: die einen behaupten, es genüge jener Hass, der die Sünde unter dem Gesichtspunkte hasst, dass sie unserer Unversehrtheit, unserem Vorteil und unserer Ruhe zuwider ist, weil sie uns ewige Strafen einträgt Andere behaupten, nur diejenige Verwünschung der Sünde sei zur Veröhnung des Sünders geeignet, welche die Sünde hasst, insofern sie ein *Unrecht* und der göttlichen Gerechtigkeit zuwider ist. Letztere haben das Ansehen des verehrungswürdigen Senates der heiligen Väter für sich, deren Weisheit aus der Halle Salomos stammt, und aller derjenigen *Scholastiker, die vor dem 16. Jahrhundert geblüht haben* Die ersteren stützen sich auf eine *kleine Schar Neuerer*, die alle entweder im gegenwärtigen oder im vorigen Jahrhundert gelebt haben Den früher Lebenden gefällt also die alte Überlieferung als eine Wächterin der Wahrheit, den Späteren aber die Neuerung, die nicht selten falsche Meinungen erzeugt und nährt.“ (S. 91 f.)

§ 5. „Wie also die Menschen nicht eigentlich gehasst werden, wenn sie wegen ihrer Fehler gehasst werden (Augustin), so werden in gleicher Weise die Sünden nicht eigentlich gehasst, wenn sie *nur* wegen der verdienten Strafen gehasst werden Sehr schlecht verteidigen sich gegen dieses Geschoss diejenigen, welche sagen, die Sünde werde wahrhaft gehasst und gefürchtet, wenn sie wegen der *Hölle* gefürchtet und gemieden wird, gleichwie der Wolf wahrhaft gefürchtet und geflohen wird, wenn er wegen der von ihm verursachten Zerreiſung (der Schafe) gefürchtet und geflohen wird. Denn wenn der Wolf wegen des Übels, das man von ihm fürchtet, geflohen wird, dann wird er wegen seiner selbst als der bewirkenden Ursache der Zerreiſung geflohen und gefürchtet, ebenso wie die Hölle wegen ihrer selbst verabscheut wird, wenn sie wegen der Schmerzen verabscheut wird, mit welchen sie die Verdammten peinigt. — Der Wolf ist also kein Beispiel für eine Sache, die wegen etwas anderm gefürchtet wird, sondern eine solche, die um ihrer selbst willen zum Schrecken gereicht. Diejenigen geraten also in einen elenden Widerspruch, welche sich auf das Beispiel des Wolfes im Vergleich mit der Hölle als des durch sich Verhassten stützen, um zu beweisen, dass die Sünde in Wirklichkeit gehasst werde, obwohl sie nur wegen der Höllestrafe gehasst wird. Die Sünde wird also wegen

der Hölle ebenso geflohen, wie ein durch Wölfe gefährdeter Weg wegen der Wölfe gefürchtet wird. Und wenn ein solcher Weg nicht an sich gefürchtet wird, wenn er nicht eben der Wölfe wegen gefürchtet wird, so verabscheut auch unser Schrecken, womit wir die Sünde wegen der Hölle verabscheuen, nicht eigentlich die Sünde, sondern die Hölle. Denn wie die Abneigung gegen einen solchen Weg bald schwindet, wenn man ihn von den Schwärmen der Wölfe frei glaubt, so würde auch alle Furcht und aller Hass der Sünde, wenn sie nur wegen der Hölle gefürchtet und verabscheut wird, wenn die Hölle entfernt und Strafflosigkeit zugesichert wäre, bald schwinden. Es ist darum unzweifelhaft, dass nichts *eigentlich* gefürchtet wird, als was um seiner selbst willen zur Furcht und zum Schrecken gereicht. Dieses trifft bei den Sünden aufs völligste zu: denn wenn sie wegen der Hölle, die von jenen (den Sünden) durch den natürlichen Unterschied sehr verschieden ist, gefürchtet werden, so gefallen sie doch *an sich*, weil sie schmeicheln und angenehm sind, den Menschen, welche die Süßigkeit der göttlichen Liebe verlassen hat. Denn denen, welche die Schönheit der göttlichen Gerechtigkeit nicht lieben, gefällt, wenn sie auch die Hölle fürchten, doch die Vortrefflichkeit, das Wissen, die Wollust, Selbstgenügsamkeit, Ruhe u. s. w., die sie in sich selbst gewahren, und diejenigen Dinge, welche die Stolzen, Neugierigen, Schwelgerischen, Geizigen und Trägen in den Geschöpfen suchen mit Vernachlässigung des Schöpfers, in welchem sie allein gefunden werden. Es gefällt ihnen also die Süßigkeit der Sünde zur selben Zeit, wo sie dieselben erschreckt oder mit (der Furcht) der Hölle peinigt. (S. 96 f.) — Jene also verwünschen die Sünde *um ihrer selbst willen*, die wiedergeboren durch die Schönheit der göttlichen Gerechtigkeit die Schmach der Sünde selbst so verabscheuen, dass sie dieselbe auch nicht, wenn sie es ungestraft könnten, begehen wollten. Sie fürchten daher nicht die Schande (*dedecus*) der Sünde, welche die schändliche Begierde vollzieht, wegen der „Ehre“ (*decus*) der Strafe, welche die anbetungswürdige Gerechtigkeit beschliesst; sondern sie zieren sich selbst mit der Ehre der Strafe, damit sie gegen die Schändlichkeit der Sünde ihren Hass ausübend dieselbe (die Schändlichkeit) aufheben und abtun. *Dieser* Hass gegen die Sünde, diese Verwünschung ist Gott angenehm, und sie ist es, welche das Tridentinische Konzil als durchaus not-

wendig fordert, damit jemand sich mit Gott versöhnen könne.“
(S. 97 f.)¹⁾

§ 6. Zitat aus Albertus Pighius *Ecclesiae Ultrajectensis*.
(S. 98—100.)

Kapitel VIII.

§ 1. „Die Katholiken haben immer geglaubt, wie wir oben gezeigt haben, dass zum Nachlass der Sünden das *Ablassen von der Sünde* nötig sei. Man lässt aber nicht von der Sünde ab, wenn der Wille *schwach* ist, wie er bei Augustinus war, der die Sünden aufgeben wollte, aber sie in Wirklichkeit nicht verliess.“ (S. 100.) — Man lässt von der Sünde ab „durch einen starken und kräftigen Willen, wie ihn Augustinus in sich verspürte, als aus der untersten und tiefsten Verborgenheit seiner Gefangenschaft (seines unfreien Willens) sein freier Wille nach langem und hartem Ringen in einem Augenblicke hervorgehoben wurde, damit er seinen Nacken unter das sanfte Joch Christi beuge und seiner leichten Bürde die Schultern unterhielte und überwunden ausrufe: „Wie süß wurde es mir plötzlich, die süßen Possen zu entbehren.“ (S. 101.) — „Es genügt nicht das Ablassen von den Sünden, welche nach *aussen* offen liegen, wenn nicht die Seele von den inneren Sünden oder von den Sündenbegehren absteht (*feriatur*).“ (S. 101.) — „Man muss also den bösen Willen aufgeben. Deshalb lehrt auch das Konzil von Trient: Die unvollkommene Reue oder die *attritio* (*contritio imperfecta*) bereite nicht zur Gerechtigkeit, sondern nur dann, wenn sie nicht nur die Sünde, sondern auch den Willen, zu sündigen, ausschliesse.“ (S. 102.)

§ 2. „Hierüber ist unter den Christen keine Uneinigkeit, da alle glauben, dass keiner mit Rechtfertigung und Nachlass der Sünden beschenkt werden könne, wenn er nicht den Willen, tödlich zu sündigen, von Herzen (*animatus*) ablegt. Aber darüber besteht grosser Streit unter den Theologen, ob die *die Liebe zu Gott entbehrende Furcht vor der Hölle* den Willen, tödlich zu sündigen, vernichten könne. Obwohl aus dem bisher Gesagten leicht erkannt werden kann, welcher Partei man in diesem Streite der Meinungen anhangen muss, so wird es doch der Mühe wert sein, damit die Wahrheit um so klarer hervorleuchte,

¹⁾ Vorstehender Paragraph ist ein bezeichnendes Beispiel der in der Einleitung erwähnten Breite, welche sich öfters bei N. findet.

hier den einen oder anderen Grund anzuführen, welcher zeigt, dass der Wille, zu sündigen, nicht vor der Höllenfurcht, sondern *allein vor der Liebe zur unveränderlichen Gerechtigkeit (d. i. Gott) weicht.*

Derjenige, aus dem der Wille, zu sündigen, verbannt ist, ist in einer derartigen Geistesverfassung, dass er von dem ewigen Gesetz nicht weichen wollte, auch wenn er keines der Güter, welche er liebt, verlieren und keines der Übel, welche er fürchtet, erleiden würde. Dagegen ist derjenige, der das Befohlene nur deshalb tut, weil er fürchtet, die Strafe zu erleiden, die das Gesetz androht, und die Güter zu verlieren, an denen das Herz hängt, so gesinnt und geartet, dass er von seiner Pflicht wiche, wenn er nicht zu ihr durch Furcht und Versprechungen getrieben würde. Denn wenn er der begehrten Güter sicher und gegen die gefürchteten Übel geschützt von der göttlichen Gerechtigkeit abweichen wollte, so würde das zum Beweise dienen, dass seine Seele an verbotenen Dingen hange und er mit dem Herzen dahin neige, und dass ihm die Gerechtigkeit nicht um ihrer selbst willen gefalle, sondern dass er im Geiste ihr fern stehe; denn wenn sie ihm nicht missfielen, würde er nicht von ihr abzuweichen begehren. Denn niemand flieht, was ihn ergötzt, wenn er nicht durch ein gegen- teiliges und grösseres Behagen oder durch die Furcht vor drohenden Übeln zu dessen (was ihn ergötzt) Meidung getrieben wird. Dass aber die Schönheit der Gerechtigkeit uns *lästig* ist und andere Dinge mehr ergötzen als sie, und *ihr* Verlust uns mehr erschreckt als der der Gerechtigkeit, ist das Zeichen einer kranken Seele, der ihr (höchstes) Gut und ihre Vollkommenheit widerwärtig und lästig ist. Denn die Gerechtigkeit ist das wahre Gut des Menschen und seine wahre Vollen- dung und Glückseligkeit, die einem gesunden Geiste niemals schwer, niemals lästig, niemals widerwärtig sein kann. Derjenige also, bei dem der Wille, zu sündigen, ausgeschlossen ist, liebt die Gerechtigkeit, ergötzt von ihrer Schönheit, *um ihrer selbst willen* und umfasst dieselbe weder aus Begierde nach einem anderen Gut noch aus Furcht vor einem Übel wie die- jenigen, welche die Gesundheit ersehnen, Getränke nehmen, die sie nicht lieben; oder wie die, welche den Schiffbruch fürchten, die Güter hinauswerfen, die sie behalten möchten, wenn nicht die Gefahr eines grösseren Übels sie zu ihrer Preis-

gabe drängte. Wer nämlich allein durch die Furcht vor einem drohenden Übel zu seinem Tun getrieben wird, dem ist das, was er tut, schwer und lästig. Daher ist demjenigen, der das Gebot Gottes nur deshalb tut, weil er das fürchtet, was Gott droht, das Gebot eine schwere Last und ein drückendes Joch. Es können aber die gerechten und billigen Gebote Gottes den Willen gleich einem Gewichte nur dann beschweren und wie ein Joch drücken, wenn er (der Wille), durch tödliche Begierde krank, seinem Heile entgegengesetzte Dinge begehrt. Denn die Gebote ergötzen *an sich* den Willen und sind ihm eine leichte Last und ein sanftes Joch; und sie drücken nicht mit der Gewalt von Gewichten, sondern heben empor gleich Federn. Denn wer könnte durch sein Heil gedrückt, wer durch seine Seligkeit gepeinigt, wer durch sein Gut betrübt werden, wenn nicht Begierde und Blindheit, die Krankheiten der Seele dieselben verschmähten? Wenn also die Furcht vor Strafen nötig ist, damit jemand zu dem getrieben wird, was Gott befiehlt, dann kennt der Wille entweder aus Blindheit nicht sein Gut und seine Seligkeit oder er verschmäht sie aus Ekel (nausea). Denn wäre er erleuchtet und gesund, so würde er von selbst getrieben und brauchte nicht durch Drohungen und Strafen gestachelt zu werden. Die *Furcht* schliesst also den bösen Willen nicht aus, sondern erweist ihn, solange sie drängt, als verkehrt und schlecht. Denn er würde sich nicht dem Befehle der Gerechtigkeit widersetzen, wenn er nicht krank und schlecht wäre. Er bleibt aber so lange schlecht, als ihm *die Gerechtigkeit an sich* nicht gefällt, solange er das Gebot als eine schwere Last und ein hartes Joch verschmäht, solange er durch die Furcht vor Strafen zu seiner Erfüllung getrieben werden muss. Denn wenn er gesund wäre, würde er die befehlende Gerechtigkeit als sein Gut und seine Glückseligkeit aufs innigste erfassen und so wenig durch die Furcht vor Strafen zu ihrer Erfüllung getrieben werden, als durch dieselbe eine keusche Gattin sich drängen lässt, ihrem Gatten die eheliche Treue zu bewahren, oder ein braver Sohn, dass er seinem Vater die Ehre abschneide, oder eine fromme Mutter, dass sie das Kind ihres Leibes pflege und nähre.“ (S. 102—105.)

Im Anschluss an Röm. 2, 14: Die Gerechten sind sich selbst Gesetz, „weil sie das Gesetz *lieben* und durch die Liebe ihm anhangend ein Geist und ein Wille mit ihm werden. Diejenigen,

welche also durch Furcht vor Strafen zum Gesetz gezwungen werden, sind ungerecht. Denn ihr Gefühl neigt nicht zu dem, wozu das Gesetz neigt, und deshalb ist ihnen das Gesetz schwer und eine Last. Wo demnach *allein* die Furcht zur Beobachtung des Gesetzes zwingt und nicht die Liebe zur Gerechtigkeit den Willen lenkt, da lebt der Wille zur Sünde, wenn er auch in Schranken gehalten ist.“ (S. 105.) Diesen Gedankengang hat Augustinus (serm. 18 de verbis Apost.), „wo er von der Furcht gegen die, welche nur den Leib töten können, abmahnt, dagegen zuerst allerdings zur Furcht vor der Hölle ermahnt, dann aber zu jener *keuschen* Furcht, in der man die Beleidigung Gottes fürchtet, auch wenn ihr keinerlei Strafe folgte.“ (S. 105 f.)¹⁾

§ 3. „Diese Behauptung (dass — nach dem Vorhergehenden — der Wille, zu sündigen, weiterlebe, wo das Gesetz nicht getan würde, wenn die Übertreter keine Strafe von dem richtenden Gott zu fürchten hätten) kann auch aus der *Natur der Sünde* erwiesen werden. Denn die Sünde ist (nach Thomas von Aquin und anderen) ein freiwilliger Mangel (defectus) an sittlicher Rechtbeschaffenheit. Dieser Mangel aber ist nichts als die von dem gemeinsamen und unveränderlichen Gute (Gott) zu den eigenen oder fremden oder geringsten und veränderlichen Gütern *abfallende Liebe* (amor deficiens). Die sittliche Rechtbeschaffenheit aber, welcher man durch jene (abfallende) Liebe ermangelt, beruht darauf, dass die vernünftige Kreatur innerhalb Gottes, an der Seite der reinsten Geister, über den körperlichen Kreaturen sich befindet. Bei jeder Sünde aber unterwirft sich die vernünftige Kreatur sei es dem, was innerhalb *ihrer*, oder dem, was neben ihr erschaffen ist, oder sie trachtet, sich Gott (sibi deum) zu unterwerfen, was dann geschieht, wenn sie die Geschöpfe zu geniessen oder Gott für *ihre* Zwecke zu gebrauchen begehrt.“ (S. 108.)

„Es kann also weder die auf Lohn ausgehende (mercennaria) Hoffnung des ewigen Lebens noch die sklavische Furcht vor der Hölle den falsch gebrauchenden und falsch geniessenden Willen ausschliessen, weil sowohl diese als jene das Ihrige

¹⁾ «Intrat ergo charitas, pellit timorem: non autem intrat et ipsa in-comitata. Habet secum suum timorem, quem introducit ipsa, sed illum *castum* permanentem in saeculum saeculi. Servilis timor est, quo times cum diabolo ardere: timor castus est, quo times deo displicere.» (S. 106 f.)

suchen und nicht, was Jesu Christi ist. Denn beide wollen Gott gebrauchen, jene, um die eigenen Vorteile zu erlangen, diese aber, um den verdienten Strafen zu entgehen; beide jedoch sind für die Ehre und den Ruhm Gottes nicht im mindesten besorgt, was wirklicher Gottesgenuss ist, . . . und sie wollen sich selbst geniessen, was eine verabscheuenswerte Verkehrtheit ist.“ (S. 109.)

§ 4. „Jene, welche glauben, dass die Lohnhoffnung und Höllenfurcht, obwohl sie von der keuschen Liebe zu Gott entblösst ist, den Willen, zu sündigen, ausschliessen könne, versuchen, ihre Meinung hauptsächlich mit folgendem Grunde zu stützen¹⁾: Es kann ein so mächtiges Verlangen nach irgend einem erschaffenen Gute geben, dass es das Vorhandensein (positionem) alles dessen einflösst, was zu seiner Erreichung nötig ist, und dessen Nichtvorhandensein in Gefahr brächte, jenes Gut zu verlieren: Also kann es ein auf Lohn ausgehendes Verlangen nach dem ewigen Leben geben, welches allen Willen, zu sündigen, ausschliesst. Diese Schlussfolgerung, sagt man, ist klar, weil es ein sicheres Mittel zur Erlangung der Seligkeit ist, oder die Gefahr, sie zu verlieren, ausschliesst, wenn man von aller inneren und äusseren Todsünde sich enthält. — Aber wer erkennt nicht, dass in dieser Beweisführung vorausgesetzt wird, *die keusche Liebe zu Gott sei nicht nötig*, dass jemand selig wird, während doch nichts nötiger als sie ist, da sie ja uns als das erste und grösste Gebot, als natürliches und ewiges Gesetz anbefohlen ist? Es ist also dieses Beweismittel kein solches, sondern Schein und Trug, der von den Dialektikern *petitio principii* genannt wird, weil die umstrittene Sache so eingeführt wird, als ob sie von allen zugegeben wäre. Ferner wendet sich dieser Beweis zu seinem Urheber in folgender Art zurück: Damit das Verlangen nach der Seligkeit wirksam sei, muss in demselben einbegriffen sein „das Vorhandensein alles dessen, was zu seiner Erreichung nötig ist.“ (Siehe oben.) Nötig aber zur Erlangung der Seligkeit ist, dass die Gebote gehalten werden gemäss dem Wort: „Wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote“, deren erstes und grösstes, von dem niemand entbunden werden kann, jenes ist: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen.“ — Also

¹⁾ Wahrscheinlich Anführung aus einem damaligen Gegner.

kann niemand ein wirkliches Verlangen nach Glückseligkeit haben, der nicht Gott von ganzem Herzen liebt oder ihn nicht allem vorzieht.“ (S. 111 f.)

5. „Dieser klaren Beweisführung kann nur jene schändliche Behauptung (dogma) entgegengesetzt werden, in welcher gelehrt wird, dass von uns nicht gefordert werde, Gott zu lieben, sondern nur, dass *wir ihn nicht hassen* und seine Gebote aus einer gewissen ehrbaren Rücksicht (ex honesto quodam intuitu) beobachten, obwohl wir sie nicht im geringsten auf die Liebe zu ihm beziehen. — Ich nenne diese Behauptung *gottlos*. Denn was ist gottloser, als sich einzureden, es sei nicht unsere Pflicht, Gott zu lieben, sondern ihn nicht zu hassen, d. h. es genüge, so gegen ihn gesinnt zu sein, wie wir gegen gleichgültige Dinge gesinnt sind, die wir weder lieben noch hassen? — Dahin soll jene herrliche Empfehlung der *Liebe* zurückgehen, in der Paulus ihre Gaben erhebt und verherrlicht, dass sie nichts anderes sei als eine *Gleichgültigkeit* in göttlichen Dingen (in dei rebus negligentia), in der wir ihn weder lieben noch hassen? Darin sollen die höheren Gnadengaben und der vollkommnere Weg bestehen, dass ohne die Glut der Liebe unser Herz ungestraft kalt sein darf, wenn es nur nicht in *Hass* gegen Gott aufflackert (effervescant)? Das wäre der Ruhm der Liebe, welche alles trägt, alles glaubt, alles hofft, dass sie, während sie Gott vernachlässigt, gleichwohl vom Hass gegen ihn sich zurückhält (sibi temperet)?“ (S. 112.)

„Wenn diese Lehre zugelassen würde, wird mit derselben Begründung gesagt werden können: Alle bestehenden Gebote über den Glauben, die Hoffnung, den Gott schuldigen Gehorsam schrieben nichts anderes vor als Glauben ohne (innere) Zustimmung, Hoffnung ohne Verlangen und Gehorsam ohne Verleugnung des eigenen Willens; und wir würden sagen können, dieselben verlangten nichts anderes, als: der offenbarten Wahrheit nicht zu widersprechen, der versprechenden Güte sich nicht zu widersetzen und der befehlenden Majestät nicht zu widerstehen. Daraus würde folgen, wir könnten gerettet werden, wenn wir nur vom Bösen wichen, obgleich wir nichts Gutes täten.“ (S. 112 f.) — Aber jene *ungeheuerliche Meinung* (opinionis monstrum), dass in dem ersten und grössten Gebote die Liebe *nicht* vorgeschrieben werde, hat Alexander VII. mit dem Blitz seiner Zensuren zermalmt, als er den folgenden

Satz verdammt (wörtlich angeführt wie oben, S. 83) . . . „Das- selbe *Ungeheuer* (portentum) ist auch verdammt worden, als Innocenz XI., dem Gott Jahre von den unsrigen hinzufügen möge (cui deus annos addat de nostris), folgende Sätze mit dem Schandmale bezeichnete (dito wörtlich wie oben, S. 83). — Es bleibt also unwiderleglich, dass niemand ein wirksames Ver- langen nach der Seligkeit haben kann, der nicht Gott von ganzem Herzen liebt.“ (S. 112 f.)

§ 6. „Aber man wird erwidern: Ein Christ, der sich mit Gott versöhnen will, weiss, dass von Gott nicht nur das böse Werk, sondern auch das Verlangen danach bestraft wird; wie er also durch die Höllenfurcht das böse Werk ausschliesst, so kann er durch dieselbe Furcht auch die Begierde danach aus- schliessen. — Aber ich erwidere, dass diese Folgerung eine scheinbare ist, wie aus nachstehendem ähnlichen Beweise er- hellt: Der Christ weiss, dass von Gott nicht nur der Mangel an guten Werken, sondern auch das Fehlen der Liebe zu Gott bestraft wird; wie er also *allein* aus Höllenfurcht das tun kann, was nach *aussen* recht ist, so kann er auch aus Furcht vor derselben *Strafe* Gott *lieben*. Wie dieser letzte Beweisschluss läppisch ist, so ist der erste falsch. (S. 113 f.) — Das Falsche in diesem Schlusse tritt zu Tage, wenn wir darauf achten, dass die Höllenfurcht nicht dem Willen, zu sündigen, sondern der *Höllqual* gegenübergestellt wird. Daher kann diese Furcht nicht das böse Werk oder den Willen zum bösen Werk als ihr Gegenteil ausschliessen, wie die Kälte die Hitze, das Schwarze das Weisse ohne das Dazwischenkommen eines anderen Dinges vertreibt.

Dass aber die Höllenfurcht den Willen, hie und da zu sün- digen, austreibt, kommt daher, weil der durch diese Furcht er- schütterte Geist *seinen Gliedern* befiehlt, keine Schandtaten und Verbrechen zu begehen. Es wird aber eine geringere Gesund- heit und Kraft des Willens erfordert, um von den äusseren Gliedern, als *von sich selbst* Gehorsam zu erlangen. Der durch die Furcht vor drohendem Schiffbruche getriebene Wille wird seinen Gliedern das Hinauswerfen der Waren befehlen, und die Hand wird ohne Zögern gehorchen; wenn aber *der Wille sich selbst* befehlen will, dass er den Verlust der Waren nicht be- dauern soll, dann wird er mit Mühe gehorchen. Es wird also eine wirksamere und stärkere Herrschaft des Willens erfordert,

damit er sich selbst vollkommen gehorche, als nötig ist, damit er über die äusseren Glieder herrscht. Die Schlussfolgerung hat also keine Geltung: Der durch die *Furcht* getriebene Wille kann den Willen, da und dort zu sündigen, ausschliessen, also wird er mit der gleichen Leichtigkeit von sich selbst erlangen, dass er allen Willen, zu sündigen, ablegt. (S. 114.) — Dem kann man zur grösseren Klarheit hinzufügen, dass der Wille von den äusseren Gliedern nicht *den* Gehorsam erlangen kann, dass sie jene Werke ohne Werkzeuge vollführen, die sie ohne solche nicht vollführen können. Vergebens wird man der Hand befehlen, ohne Feder zu schreiben, ohne Nadel zu nähen, ohne Spindel zu spinnen. Ebenso wird der Wille vergebens *sich selbst* befehlen, die Begierde, zu sündigen, abzulegen, wenn er dieses von ihm selber getan haben will ohne das Hinzukommen dessen, ohne welches er nicht getan werden kann. Damit der Wille die Begierde, zu sündigen, oder die Liebe zum Genuss der erschaffenen Dinge ablege, ist es nötig, dass ihm die himmlische Süssigkeit (der Liebe) eingegossen wird, wodurch bewirkt wird, dass ihm das gefällt und ihn ergötzt, was ihm von der ewigen Gerechtigkeit vorgeschrieben wird.“ (S. 114 f.)

„Es kann also die Höllenfurcht bewirken, dass der Wille sich selbst die Abkehr von allem ungeordneten Begehren befiehlt; aber er wird es mit einem unwirksamen Befehle befehlen, wenn er nicht inständig betet, dass ihm die Ergötzung der himmlischen Süssigkeit gegeben werde, durch welche ihm das Gesetz angenehm und lebenswürdig wird. — Damit dieses aber besser eingesehen wird, möchte ich hier nochmals bemerken, dass die Selbstliebe oder die Höllenfurcht, wenn sie aus jener (der Selbstliebe) hervorgeht, sich von keiner Sünde, insoweit sie Sünde ist (nämlich die Abkehr vom unvergänglichen zu einem vergänglichen Gute), abwendet, und also auch noch weniger der Wille, zu sündigen, durch sie (die Selbstliebe und Höllenfurcht) ausgeschlossen wird, wenn sie ihn nicht richtig bis zu dem Grade ausschliesst, als er jenen Dingen widerstreitet, an denen sie allenthalben am meisten sich ergötzt. Daher schliesst die Eigenliebe durch die Furcht vor Strafen nicht so sehr den Willen, zu sündigen, als den Willen, zu *leiden*, aus. Denn die Sünde wird nicht verabscheut, insoweit sie der göttlichen Gerechtigkeit, sondern insofern sie den eigenen Vergnügungen und der eigenen Ruhe entgegen ist. Das schliesst

also nicht den *innersten* Willen, zu sündigen, aus, der mit Unachtsamkeit und Vernachlässigung der gebietenden Gerechtigkeit überall seine Vorteile verfolgt; und dieser Wille ist bei allen Sünden vorherrschend. . . . Wenn also die Eigenliebe irgend einen Sündenwillen ausschliesst, so schliesst sie keinen andern aus als den, hie und da das zu tun, durch dessen Vollbringung Nachteile und Strafen zu fürchten sind. . . . Es bleibt also unwiderleglich, dass der Wille, zu sündigen, insofern er Sünde ist, *nur durch die stärkere Liebe zur Gerechtigkeit ausgeschlossen wird.*“ (S. 115 f.)

Kapitel IX.

§ 1. Widerlegung von falschen Auffassungen des Ausspruchs des Trienter Konzils, dass für die Busse der Katechumenen vor der Taufe gefordert werde, „dass sie *Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben* beginnen“ (sess. 6 c. 6).

§ 2. „Gott kann vom Menschen unter verschiedenem Gesichtspunkte geliebt werden, entweder als die Quelle irdischen und äusseren Glückes oder als die Quelle der Gerechtigkeit, d. h. der inneren und ewigen Glückseligkeit.“ (S. 117.) — „Diejenigen, welche Gott als die Quelle der äusseren Güter lieben, lieben ihn nicht wegen seiner selbst, sondern wegen der *von ihm ausfliessenden Güter*. Die, welche die Wasserquelle als Wasserquelle und die Sonne als Ursprung des äusseren Lichtes lieben, gehen weder von der Liebe zum Wasser noch zum äusseren Lichte ab. Ebenso brennen diejenigen, welche Gott als die Quelle irdischer Glückseligkeit lieben, ganz von der Liebe zur irdischen Glückseligkeit. Sie lieben also nichts Grosses in ihm, indem sie das Irdische in ihm lieben.“ (S. 117 f.) — Ferner lieben diejenigen, welche Gott als die Quelle der irdischen und äusseren Glückseligkeit lieben, ihn ungefähr in der Art, wie Hunde ihre Herren lieben, die ihnen Futter geben: Denn indem derartige Liebhaber (*dilectores*) nach der Glückseligkeit dieses ihres Lebens, worin sie den Tieren ähnlich sind, gierig trachten (*inhiant*), denken sie wenig oder gar nicht an die Glückseligkeit desjenigen an ihrem Leben, das sie den *Engeln* gleich macht, während sie doch alles, was sie begehren und lieben, so lieben müssten, dass sie das höchste Gut ihres *Geistes*, Gott, als die ewige Weisheit und Gerechtigkeit erlangen können.“ (S. 118.)

„Gott kann ferner als Quelle der irdischen Glückseligkeit geliebt und nichtsdestoweniger als Quelle der Gerechtigkeit *vernachlässigt* oder gar gehasst werden. Es liebt der Hund seinen Herrn als Quelle seines Wohlbefindens, aber nicht als einen Weisen und Gerechten. Ähnlich liebte der betrügerische Seba (2. Sam. 20) den David als den Urheber seines Reichtums, während er ihn nicht im geringsten liebte als einen Wächter und Rächer der Gerechtigkeit. Die meisten Hofbedienten lieben ihre Fürsten als Quelle ihres Glückes, während sie gar nicht daran denken, sie als solche zu lieben, welche Gott fürchten und die Gerechtigkeit pflegen. Die fleischlichen Juden liebten und riefen Gott an als die Quelle der Güter, welche sie liebten; aber sie waren gegen ihn, insofern er die Quelle jeglicher Gerechtigkeit ist, gänzlich kalt, da sie die Schönheit der Gerechtigkeit, die sie nicht kannten, nicht lieben konnten. Daher verspricht ihnen Gott, um sie vom Götzendienst fernzuhalten, überall die irdischen Güter, die sie kannten und liebten. Von unsichtbaren Gütern aber, die sie mit ihrem blinden Geiste und fleischernen Herzen weder erkennen noch lieben konnten, verspricht er ihnen keine, weil sie dieselben gar nicht zu fassen vermochten.“ (S. 119.) — „Weil sie durch fleischerne Versprechungen gehalten wurden, deshalb hingen sie weder fest noch beständig mit dieser fleischernen Liebe *Gott* an. Denn sobald ihnen die Hoffnung aufleuchtete, dass sie durch Götzendienst irdische Glückseligkeit erlangen könnten, strömten sie sofort zu den Götzen; und wenn sie vom Götzendienst zu seinem (Gottes) Dienst zurückkehrten, kehrten sie deshalb zurück, weil sie durch die Erfahrung lernten, dass sie so oft auch jeder irdischen Glückseligkeit verlustig gingen, als sie dieselbe von den Götzen erwarteten.“ (S. 119.) — „Die also immer Gott als die Quelle irdischer Glückseligkeit lieben, lieben ihn mit unreiner Liebe, weil sie mit einer derartigen Liebe weder von der Begierde nach den vorgänglichen Dingen ablassen, noch nach ihm als der Quelle der Gerechtigkeit dürsten, noch ihm sich ehrfurchtsvoll unterordnen, sondern sie gebrauchen ihn nur als den Darreicher (minister) des begehrten irdischen Glückes, auf dem Sprunge, von seiner Verehrung abzustehen, wenn sie ohne ihn das Glück des *tierischen* Lebens, welches sie lieben, erlangen könnten. . . . Sie sind also in der Verehrung Gottes ungefähr solche, wie Absalom es war im Gehorsam gegen seinen Vater, da er ihm so lange diente, als er ihn nötig hatte,

damit er aus der Verbannung zu den Schätzen und Genüssen des heimatlichen Bodens zurückgerufen würde, aber von ihm abfiel, sobald die Hoffnung aufleuchtete, dass er nach dessen Verbannung glücklich und gar König würde.“ (S. 120.)

§ 3. Man muss Gott lieben als die *Quelle aller Gerechtigkeit*: „Der wahre Gott (nach Augustinus) ist die höchste Gerechtigkeit, nach der zu dürsten und zu hungern *unsere* Gerechtigkeit auf dieser Pilgerschaft ist, und von der nachher gesättigt zu werden, unsere *volle* Gerechtigkeit ist in der Ewigkeit.“ Daher muss man „die Gerechtigkeit *lieben* und durch sie vor allen Dingen ergötzt werden. Wenn aber Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit geliebt wird, dann werden auch alle seine Gebote geliebt, da sie nichts anderes sind als Strahlen der Gerechtigkeit, die aus der Quelle aller Gerechtigkeit hervorfliessen. Denn wie (nach Aug.): wer die Welt liebt, Gott nicht lieben kann, so können diejenigen, welche mit siegreicher Liebe die *Gebote* lieben, dieselben nicht verletzen, solange sie *lieben*, weil sie nicht verletzen wollen. Deshalb gehorchen die, welche Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit lieben, *gern*.“ (S. 120 f.)

§ 4. „Wenn ferner Gott als die höchste Gerechtigkeit oder als die Quelle aller Gerechtigkeit geliebt wird, dann wird er mit einer *keuschen* Liebe geliebt. Denn eine keusche Liebe zu Gott ist eine solche, wodurch er *um seiner selbst willen* geliebt und ersehnt wird. Er wird aber um seiner selbst willen geliebt, wenn wir ihn als die Quelle der Gerechtigkeit oder als die höchste Gerechtigkeit lieben, indem wir nichts anderes von ihr begehren, als dass sie selbst *unser Gut und unsere Glückseligkeit* sei. Denn zu einer keuschen Liebe wird nicht erfordert, dass sie ihr Gut nicht beachtet, sondern dass sie vom höchsten Gute, der ewigen Gerechtigkeit, nichts anderes als sie selbst (die Gerechtigkeit) verlangt, oder wenn sie etwas anderes als sie selbst begehrt, es so begehrt, dass sie jene (die Gerechtigkeit) um so vollkommener und voller geniessen kann. . . . Wenn aber die höchste Gerechtigkeit als unser Gut geliebt wird, wird sie nicht *zu unserem Vorteil* herabgedrückt, sondern sie wird geliebt, dass sie über uns gebiete, uns sich gleich gestalte, uns vollende und erleuchte. . . . Und niemand, der die ewige Gerechtigkeit als sein Gut liebt und ersehnt, will *in sich selbst ruhen*, denn er weiss, dass er schändlich, ungerecht, blind und überaus elend ist, wenn er nicht der ewigen Gerechtigkeit anhängt. Er will also die ewige Gerechtigkeit, damit er *in ihr*

ruhe, damit er durch sie als seinem Ziele vollkommen und glücklich sei. Und man möge nicht sagen, die höchste Gerechtigkeit als sein Gut für sich selbst zu wollen, sei nicht das Werk einer keuschen, sondern einer unreinen Liebe, oder sei nicht das Verlangen der Freundschaft, sondern der Begierde. Denn wer die ewige Gerechtigkeit als seine Richtschnur und Vollkommenheit liebt, liebt dieselbe mit einer *anbetenden Liebe*, d. h. um sich ihr vollkommen zu unterwerfen, zu gehorchen, und setzt in diese liebende Unterwerfung und liebgewonnene Übung sein Glück und seine Seligkeit, was doch sicher die *reinste Liebe* ist.“ (S. 122.)

„Auch ist es *nicht immer* eine begehrlische Liebe, wenn ein Mensch einen anderen liebt, weil er von ihm Gutes empfängt. Denn wenn jemand den Nächsten liebt, weil er von ihm durch Belehrungen, Ermunterungen und andere Mittel zu Gott geführt wird, dann liebt jener sicherlich ebenso mit wohlwollender und ehrenhafter Liebe den Nächsten, wie derjenige ihn als Nächsten mit wohlwollender Liebe begleitet, der ihn liebt, um ihn durch Belehrung und Beten für ihn zu Gott zu führen: denn der eine liebt den anderen *wegen Gott*. . . . Aber es ist auch *nicht immer* die Liebe, womit wir dem Nächsten wohltun, eine Liebe christlichen Wohlwollens: denn wenn jemand dem anderen Gutes tut, dass er sich in *dieser* Welt wohl befinde, und nicht um sein ewiges Heil besorgt ist, der liebt den Nächsten mit der verkehrten, begehrlischen Liebe, weil er ihn nicht in Gott oder wegen Gott liebt.“ (S. 124.) — Wenn dagegen jemand vom Nächsten Almosen zu empfangen begehrt, damit dieser durch diese Wohltätigkeit bei Gott sich verdient macht, so liebt er den Nächsten mit einer sehr gefälligen Liebe. So liebte *Paulus* die Philippenser mit der keuschesten und gefälligsten Liebe, weil er durch den Empfang der Almosen von ihnen nicht die *Gabe* suchte, sondern die in der Einsicht oder für ihr Heil überströmende *Frucht*. Jene Liebe also ist rein, welche von Gott nichts sucht als Gott, oder wenn sie etwas anderes sucht, es nur sucht, um ihn selbst desto überströmender zu genießen. Wer aber Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit liebt, kann ihn nicht zum (eigensüchtigen) *Gebrauch* begehren; denn er sieht, dass dieses bei der höchsten Gerechtigkeit, welche er *liebt*, überaus ungerecht und schändlich sein würde. Man darf also folgern, dass jene Liebe, womit Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit geliebt wird, eine gefällige, keusche, eine von aller

(falschen) Begehrlichkeit reine Liebe, dass es also unmöglich ist, dass eine Liebe, womit Gott als die höchste Gerechtigkeit begehrt wird, eine *begehrliche* Liebe sei. (S. 124.) — Wenn also das Konzil von Trient vom Täufling verlangt, dass er Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginne, dann verlangt es von ihm ohne Zweifel zu seiner Rechtfertigung keine unreine, sondern eine keusche Liebe zu Gott.“ (S. 125.)

§§ 5 und 6: Zitate (S. 126—128). — § 7. Jene reine Liebe wird nach dem Konzil von Trient wie von den Katechumenen (siehe § 1), so auch zur *Rechtfertigung* durch die Busse gefordert, „nicht nur als ein geziemender Zustand (siehe oben), sondern als eine notwendige Vorbereitung“. Der Ausdruck des Konzils, „Gott als Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben *beginnen*“, schliesst nicht aus, dass das nicht eine Liebe Gottes über alles sein müsse: „Denn in der Liebe zu Gott über alles, die wir schon oben als durchaus nötig erwiesen haben, damit der Mensch wahrhaft zu Gott bekehrt genannt werden könne, gibt es viele *Stufen*. Deshalb kann jene erste Liebe der Katechumenen die anfängliche genannt werden, obwohl durch sie Gott über alles geliebt wird, weil sie wie das meiste in jenem Kindesalter der Gnade weniger fest und stark ist als in vorgerücktem Alter.“ (S. 130.) „Eine solche siegreiche Liebe aber wird gefordert, damit man ein Freund der ewigen Gerechtigkeit wird, welche befiehlt, dass sie selbst über alles geliebt werde. Denn wer diesem Gebote nicht gehorcht, ist erwiesenermassen ein Gegner und Feind der höchsten Gerechtigkeit. Denn es ist unbillig, dass das, was weniger zu lieben ist, *mehr*, und was mehr zu lieben ist, *weniger* geliebt wird. Im Gegenteil wird für die Gerechtigkeit eine Ordnung der Liebe verlangt, oder eine Liebe, welche nach dem grösseren oder geringeren Werte der Wesen dieselben mit grösserem oder geringerem Eifer erstrebt.“ (S. 131)... „Nichts aber ist mehr gegen die Ordnung der Liebe, als wenn die ewigen Güter, die ewige Gerechtigkeit und Weisheit, oder Gott, entweder gar nicht geliebt wird, oder weniger als die irdischen Dinge. Niemand also kann gerecht sein, der die ewige Gerechtigkeit nicht allem vorzieht.“ (S. 132.)

Georg MOOG.

(Fortsetzung folgt.)
