Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 1 (1923)

Artikel: Die Gottsehnsucht der Seele

Autor: Hallfell, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762816

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 20.10.2025

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

Die Gottsehnsucht der Seele.

Von Dr. P. M. HALLFELL, Trier.

Was ist das Leben? — Ein Entgegengehn! Ein sehnend Heimwärtsziehn aus fremden Landen, Ein tastend Suchen in der Dunkelheit Zum lichten Vaterhaus der Fernverbannten.

Benedikta von Spiegel O.S.B.

Die Gottsehnsucht ist die treibende Unruhe der Seele nach Gott, zu deren Lebensbild der hl. Augustinus und nach ihm so viele andere in ihren Konversionsschriften die mannigfaltigsten Einzelzüge gezeichnet haben. Unter dem Alltagskleide des Glückseligkeitstriebes hat sie nach der feinsinnigen Bemerkung des hl. Thomas von Aquin (I q. 2 a. I ad I) von jeher jedes Menschenkind zu einem bewußten oder unbewußten Gottsucher gemacht. Und sie wird auch noch dem letzten bei seinem Heimwärtsziehn zum lichten Vaterhause treue Raphaelsdienste leisten.

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß sich die Menschen von heute vielfach — vielleicht ohne sich reflexiv darüber Rechenschaft zu geben — von dieser treibenden Unruhe nach Gott ergriffen fühlen. Neben dem *psychologischen*, ist es das *religiös-aszetische* Interesse ¹, das uns bestimmt, der Gottsehnsucht unsere liebende

¹ Wir unterlassen es, die apologetische Tragstärke und Tragweite der Gottsehnsucht zur Begründung eines selbständigen Gottesbeweises zu untersuchen. Nach dieser Seite haben die Darlegungen von P. Manser O. P. in Heft 1, p. 44-50 und Heft 2, p. 146-164 hinreichend Licht verbreitet. Da die Gottsehnsucht der Seele einerseits gleichsam Klage führt über die Unvollendung der Seele und andererseits gleichsam die Hände ausstreckt nach einem allseits vollkommenen Wesen, um von dessen Seinsfülle eine Anleihe zu machen und den eigenen Fehlbetrag aufzufüllen, so ist der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung der Ansicht, daß der «Gottesbeweis aus der Gottsehnsucht oder dem Gottesbedürfnis der Seele » sich nur in Verbindung mit dem vierten thomistischen Beweise erfolgreich führen läßt, jenem Beweise nämlich, dem die Studienkongregation unter dem 27. Juli 1914 folgende Formulierung gegeben hat: Deum esse a posteriori demonstramus, hoc est, per ea, quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam, videlicet a rebus, quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi plus et minus sunt, vivunt, intelligunt : ad eum qui est maxime intelligens maxime vivens, maxime ens (Act. Ap. Sed. 1914, 386).

Aufmerksamkeit zuzuwenden und uns eine Doppelaufgabe zu stellen, nämlich zu untersuchen:

- I. wo die Wurzeln liegen, aus denen die Gottsehnsucht ihre unversiegliche Kraft zieht. Bei der Lösung dieser Aufgabe wird uns vornehmlich die Metaphysik der Ziel- und Zweckursächlichkeit zuverlässige Führerdienste leisten. Sie wird uns zudem zu einem Standund Gesichtspunkte emporführen, von dem aus es
- 2. möglich sein wird, der andern Teilaufgabe gerecht zu werden, nämlich die Gottsehnsucht in ihrer Erfüllung zu würdigen.

Ι...

Die Gottsehnsucht der Seele in ihrer Begründung.

Unter dem Ausdruck «Sehnsucht» verbirgt sich zunächst ein seelischer Vorgang, eine Anwandlung, eine Regung des Strebevermögens, durch die es wach, rege wird, sich gleichsam erhebt, sich dehnt und « ausgreift nach einem bekömmlichen und erreichbaren Ferngut » (S. th. I q. 12 a. 1). Das Wort «Sehnsucht » gibt uns demnach das Geleite zum Felde einer transzendentalen Beziehung, in welchem die Zieloder Zweckursächlichkeit gebietet. In der Sehnsucht «sucht» ja die Seele nach einem Fern- und darum Fremdgut, das ihr gut und darum erstrebenswert erscheint. Warum aber? — Um durch die Besitzergreifung des Ferngutes dem Innenzustande eines Mangels, eines Bedürfnisses, einer Not abzuhelfen. So legt jede Sehnsuchtsregung einer jeden Menschenseele ein zuverlässiges, einwandfreies Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein eines Doppelzieles: erstens einer Außensache, die in ihrer Güte und Seinsvollkommenheit ein aktives Aufbesserungsvermögen besitzt. ¹ Zweitens offenbart und beklagt die Seele durch eine jede ihrer Sehnsuchtsregungen ein subjektives Aufbesserungsbedürfnis, läßt aber auch bereits die Hoffnung durchklingen, daß durch jenes Außen- und Ferngut Abhilfe geschafft und Aufbesserung gebracht werden kann und wird (S. th. I q. 12 a. 6). Dem Kundigen entgeht es nicht, daß die weitere Untersuchung nunmehr nach zwei Seiten hin geführt werden muß, nach der ontologischen und psychologischen, um so die Begründung und Verankerung der

¹ Inquantum ens est secundum esse suum *perfectivum* alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur (De Veritate q. 21 a. 1).

Sehnsuchtsregung im allgemeinen und der Gottsehnsucht im besondern frei zu legen.

Weil nun die Seele mit der Stimme ihrer Sehnsucht am lautesten und eindringlichsten den eigenen subjektiven Fehlbestand, das eigene Aufbesserungsbedürfnis und die eigene Aufbesserungsmöglichkeit in das Bewußtsein hineinruft, so wollen wir zunächst nach dieser Seite hin eine Erhebung anstellen:

I. Die Begründung der Gottsehnsucht nach der psychologischen Seite. Mit feinem Verständnis lauscht der hl. Thomas auf die Stimme des Sehnens und Verlangens in der Menschenseele. Und was vernimmt er? Er erlauscht von der Sehnsucht das Geständnis: Nur not-gedrungen, vom Bedürfnis (necessitate) gedrängt, bin ich hier. Wur, weil selber gedrängt, dränge ich "sagt der hl. Thomas zu wiederholten Malen von der Sehnsucht (I q. 80 a. I; I-II q. 27 a. I); «ich dränge auf Abhilfe und Erfüllung, wie der Architekt bei seinen Bauleuten auf die Fertigstellung und Vollendung des Baues drängt " (I-II q. 12 a. I).

« Nie-endende Not drängt mich, und darum muß ich meinerseits auf nie-endende Abhilfe drängen — de necessitatibus meis erue me (Ps. 24, 17) » — ist ein weiteres Geständnis, das der hl. Thomas von der Sehnsucht erlauscht und sich folgendermaßen von ihr erläutern läßt: Nie enden, noch ausgehen wollen die Nöte und Bedürfnisse leiblicher Art, die mich zur leiblichen Selbsterhaltung und Selbstbehauptung drängen. Die zeitliche Aufeinanderfolge macht dieselbe sozusagen unendlich. Denn eine Nahrungsaufnahme reiht sich an die andere; und ein Verlangen nach Speise und Trank löst das andere ab, daher denn auch der Herr zur Samariterin am Jakobsbrunnen sagen konnte: « Jeden, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder dürsten » (Joh. 4, 13). Und ähnlich verhält es sich mit den andern Naturtrieben, welche zur Fremderhaltung, insbesondere der Erziehung und Versorgung der eigenen Nachkommen dienen (S. th. I-II q. 30 a. 4). Noch ein anderer Umstand trägt dazu bei, die Nöten und Bedürfnisse der genannten Art nie zur Erfüllung und zum Abschluß kommen zu lassen und daher ihr Treiben und Drängen unaufhörlich zu machen. Selbst wenn durch gewordene Abhilfe Not und Bedürfnis scheinbar gestillt worden sind, so löst das doch keinen Gesamtgenuß aus, der in jedem

¹ Die ursprüngliche Bedeutung von « necessitas » — nec-esse — ist *Bedürfnis* und erst in zweiter Linie *Not*, *Zwang* (Alfred von Mensi in seinem klärenden Artikel: « Nöte oder Bedürfnisse? » — Allg. Rundschau, 6. Januar 1923, p. 9).

Augenblicke voll und ganz ausgekostet werden könnte. Weil an körperliche Organe gebunden, müssen Genuß und Ergötzung sich verteilen, zersplittern. Es kann nur eine teil- und bruchstückweise Befriedigung zustande kommen. Begierde und Verlangen bleiben offen und stehen immer noch nach mehr. ¹

« Vollends nicht zur Ruhe kommen lassen mich die Nöte und Bedürfnisse übersinnlicher, geistiger Art. Sie nehmen erst da ein Ende, wo die geistige Erkenntnis- und Strebekraft ein Ende nehmen. Die aber werden nie ein Ende nehmen, weder in dem Vollzug ihrer Betätigung, noch in der Erschöpfung ihres Objektes. Sie sind ja unendlich » (I-II q. 30 a. 4, c. und ad 2).

Noch auf eine weitere psychologische Eigentümlichkeit der menschlichen Sehnsucht wird der hl. Thomas aufmerksam. Die menschliche Seele läßt in ihrer Sehnsucht ungezählte Nöten und Bedürfnisse auf sich einwirken, oft genug gebieterisch und gewaltsam auf sich einstürmen; sie wird gedrängt, getrieben, gepeinigt, gemartert; sie gibt sich als passives Duldervermögen — Appetitus est potentia passiva ist der stehende Ausdruck des hl. Thomas (I q. 80 a. 2; I-II q. 27 a. I und anderwärts). Aber andererseits entwickelt sie gerade in ihrer Sehnsucht, ihrem Begehren und Verlangen eine aktive Arbeits-, Angriffs-, Wirk- und Stoßkraft, die uns berechtigtes Staunen abnötigt (I-II q. 12 a. I). Der Grund liegt in dem Lichte, das die Seele in der Eigenerkenntnis nach zwei Seiten hin, gleichsam nach rückwärts und vorwärts wirft, nach dem Ursprung, aus dem sich die Sehnsucht erhebt und nach dem Ziele, zu dem sie hinstrebt. Eine vergleichende Gegenüberstellung mit dem Drängen und Treiben, Sehnen und Streben der niederen Naturwesen wird das noch verdeutlichen.

Darin hat die Sehnsucht der Menschenseele vor derjenigen der übrigen Naturwesen nichts voraus, das sie überhaupt mit einer Erkenntnis anhebt, durch eine Erkenntnis geleitet und zum Ziele und Ende gebracht wird. Das trifft selbst für das Streben der leb- und erkenntnislosen Dinge zu. Denn auch an dessen Anfang, Mitte und Ende steht eine Erkenntnis, aber eine Fremd- oder Außenerkenntnis. Kurz und bündig sagt der hl. Thomas: «Das Streben in den niederen Naturdingen richtet sich nach einer Außenerkenntnis» (motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati — I-II

¹ Coniunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus: unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit et aliquid expectatur consummandum (I-II q. 31 a. 5).

q. 40 a. 3) ¹. Unter Vorgang unseres Führers unterscheiden wir in den Naturdingen ein Streben, das so ausschließlich Alleinwerk des Außenstehenden ist, daß nicht einmal eine in den Naturdingen wohnende Anlage dazu vorhanden ist, die uns berechtigte, jenes Streben naturhaft oder naturgemäß zu nennen. Dieser Art ist der Emportrieb eines in die Luft geschossenen Pfeiles. Der Schütze, die Außenintelligenz, gibt dem Pfeile zwar eine Höhenbewegung, Flugrichtung und ein Ziel, keineswegs aber eine Naturanlage zu eigen, kraft deren dem Pfeile der Drang und Trieb innewohnte, nach oben zu streben. Ein solcher Auftrieb ist zu Beginn, während des ganzen Verlaufes und am Ende rein passiv. Er ist äußerer Zwang.

Neben dieser durch unwiderstehliche Gewalt von außen in die Naturkörper hineingetriebenen Bewegung ist ihnen eine andere Bewegung. aber auf ganz andere Weise, eigen. Der hl. Thomas äußert sich darüber folgendermaßen: Die leb- und erkenntnislosen Naturdinge sind des weiteren von einer Außenintelligenz in der Weise zielgeleitet und zielgeordnet, daß sie bei ihrem Eintritte ins Dasein von jener Außenintelligenz mit der Wesensform die stets wirksame und nie versagende Naturanlage zur Zielstrebigkeit als unveräußerliche Mitgift miterhalten haben, die fortan das Treiben und Drängen zum Ziele nicht mehr zur Ruhe kommen läßt, sondern dauernd nährt und unterhält. Von dieser Art ist der Niedertrieb eines fallenden Steines. Sein Hang und Drang nach der Tiefe hat seinen Ursprung und Anfang, seine Richtung und sein Ziel zunächst und unmittelbar in einem Innenprinzip, der der Natur des Steines zugesellten Schwerkraft, deren Zug nach unten daher auch naturhaft oder naturgemäß genannt wird. Ebenso besitzen alle Naturkörper ein *Innen*prinzip, kraft dessen sie in etwa selber auf ihr Ziel zugehen und hinziehen und sich von dem gewaltsam Bewegten unterscheiden, das immer nur gestoßen oder gezerrt werden muß. Darum ist ihr zielgeleitetes und zielgeordnetes Streben auch nicht mehr rein passiv, nicht mehr ausschließlich Alleinwerk der Außenintelligenz. Nein, sie leisten dieser bei der Verwirklichung der Naturzwecke durch das von ihr erhaltene Innenprinzip aktive Mithilfe. 2

¹ Appetitus in rebus naturalibus sequitur apprehensionem, vel cognitionem, non tamen *ipsorum appetentium*, sed *illius qui* ea in finem *ordinat* (De Veritate, q. 22 a. 1 ad 2).

² Omnia naturalia habent in se ipsis aliquod inclinationis principium, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos; violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi. Sed naturalia cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum (De Veritate, q. 22 a. 1).

Die erkenntnisbegabten Wesen sind in ihrer Zielstrebigkeit in noch höherem Grade selbsttätig. Das ist es ja gerade, was sie nach einer sinnigen Bemerkung des hl. Thomas um eine Stufe höher in der Gleichförmigkeit mit ihrem ersten Ursprunge, der nur die erste Außenintelligenz sein kann, emporführt. Ihr ist es nämlich eigentümlich, allen andern Dingen Bewegung, Zielleitung und Zielsetzung zu geben, aber selber von keinem Außenstehenden zu empfangen (De Veritate, q. 22 a. 4), sondern in und durch sich selbst zu besitzen. Je mehr aktive Eigentätigkeit daher — selbstverständlich durch Anteilnahme ein Geschöpf hat, desto mehr hat es von der besagten Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer. Während demnach das kenntnislose Naturwesen neben der Wesensform und den mit ihr angegebenen Naturkräften kein aktives Innenprinzip hat, das ein eigenes Strebevermögen aufwecken, anregen und nach einem Außengute in Bewegung setzen könnte, erwirbt sich bereits das mit bloßer Sinneserkenntnis begabte Wesen durch die Eigentätigkeit der äußern und innern Sinneserfahrung ein solches aktives Innenprinzip, das nun seinerseits das sehnende Verlangen eines besondern Strebevermögens entzündet und nach außen zu Sinnesgütern hin- oder von Sinnesübeln wegleitet. Dieses aktive Innenprinzip ist ein durch die Sinneserkenntnis nach innen versetztes und in dem sinnlichen Erkenntnisbilde innen gegenwärtiges, anreizendes Sinnesgut oder abstoßendes Sinnesübel. We So hebt denn weith der hl. Thomas sich ausdrückt, «das sinnliche Strebevermögen zwar schon mit einer Eigenerkenntnis des Sinneswesens an, ist aber in seinen Äußerungen — weil stoffgebunden — noch ganz und gar passiv. Das Tier leitet nicht selbst die Triebe seines sinnlichen Strebevermögens ein : es wird von ihnen geleitet » (S. th. I-II q. 26 a. I; de Veritate, q. 22 a. 4).

Jenes aktive Innenprinzip (appetibile apprehensum) hat mit seiner Gefolgschaft von zielgeleiteten Naturtrieben noch eine andere Bedeutung, die wir nicht unberücksichtigt lassen dürfen: Es begründet eine transzendentale Beziehung zwischen dem Sinneswesen und den von ihm erfaßten oder erfaßbaren Sinnesgütern. Vom Standpunkte des Sinneswesens aus nennt sie der hl. Thomas öfters «coaptatio, aptitudo, proportio, conformitas» — Anpassung, Angleichung — (S. th. I-II q. 25 a. 2; q. 26 a. I, 2); vom Standpunkte der Sinnesgüter gebraucht er lieber den Ausdruck «connaturalis, convenientia»

¹ Natura autem sensitiva in se ipsa habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum (De Veritate, q. 22 a. 4).

— Zuträglichkeit, Bekömmlichkeit — (S. th. I-II q. 26 a. 2; q. 28 a. 1 ad 2). Immer und überall aber sieht er in ihr den untrüglichen und damit unabweisbaren *Tat*beweis, daß jede naturgemäße, erkenntnisgeborene Sehnsucht einen Sinn hat — naturale desiderium non potest esse inane — (S. c. G. III c. 57). ¹

Unvergleichlich höher steht der vernunftbegabte Mensch in seiner aktiven Selbsttätigkeit beim Innenvorgang des Sehnens und Verlangens. Mit allen Geschöpfen — auch den leb- und erkenntnislosen — teilt er die Abhängigkeit von einer Außenintelligenz, von der er seine Wesensform und damit den unwiderstehlichen Drang, sein Eigenwohl und sein Eigenbestes zu ersehnen und zu erstreben, erhalten hat. Aber seine Wesensform ist eine mit Sinneserkenntnis begabte Seele. Und darum öffnet er sich der Außenwelt, läßt deren Sinnesgüter in sinnlichen Erkenntnisbildern in sich eingehen, um nun seinerseits im Interesse des Eigenwohles gleichsam aus sich heraus zu treten, in sehnendem Verlangen zu den Sinnesgütern hinzustreben und sich dieselben in ihrem objektiven Seinsgehalt anzueignen. — Noch mehr! Seine Wesensform ist eine mit Geisteserkenntnis begabte Seele. Innerlich unabhängig von den beengenden Fesseln des Stoffes, erschließt sich die Seele in ihrer Vernunfterkenntnis allem, was irgendwie an Seinsvollkommenheit wirklich ist, gewesen ist, der Möglichkeit nach sein wird, sein kann oder sein könnte. An diesen in den intellektuellen Erkenntnisbildern innerlich in der Seele gegenwärtigen und darum als bekömmlich und erstrebenswert erkannten Gütern entzündet sich das geistige Strebevermögen und drängt nun im Dienste des Eigenwohles und Eigenbesten mit Sehnsucht nach außen, um sich der Wirklichkeit nach in den Besitz des Erstrebten zu setzen (De Veritate, q. 22 a. 4; S. c. G. III c. 113). In den Äußerungen ihres geistigen Strebevermögens oder ihres Willens erhebt sich die Seele zu einer aktiven Selbstbestimmung und Selbstbewegung, welche die Grenzen des geschöpflich überhaupt Möglichen erreichen (De Veritate, q. 22 a. 12; S. th. I q. 82 a. 4). Ferner legt die Seele in den Äußerungen ihres geistigen Strebevermögens die Grundlage zu einer transzendentalen Beziehung so weit und so tief, daß ihr nichts fremd und ferne, nichts gleichgültig bleiben kann, sie vielmehr alles, was irgendwie wahr, gut und schön ist, in diese Beziehung mit einbegreifen muß (De Veritate, q. 22 a. 10). In den Außerungen ihres geistigen Strebevermögens erbringt die Seele

¹ De Veritate, q. 22 a. 1 ad 3.

fortgesetzt den unwiderleglichen Tatbeweis ihrer Angleichung und Anpassung, ihrer subjektiven Einstellung und Zuständigkeit, ihrer Aufnahme- und Besitzfähigkeit von allem, was sie als wahr, gut und schön erkennt, ihrer Aufnahme- und Besitzfähigkeit Gottes selbst; sie ist wirklich nach der wuchtigen Sprache des hl. Thomas: « gott-mächtig » — capax Dei — (S. th. III q. 6 a. 2; de Veritate, q. 22 a. 2 ad 5).

Es ist allerdings richtig, bemerkt der hl. Thomas in feinsinniger Weise, daß sowohl das sinnliche als auch das geistige Strebevermögen, um in Tätigkeit zu treten, eine intentionelle, d. h. durch die zugehörige Erkenntnis vermittelte Angleichung und Anpassung (similitudo) mit dem Strebeobjekt voraussetzt. Aber eine solche genügt nicht und reicht keineswegs aus. Sonst müßte ja beispielsweise alles, was bei einem Tiere durch die Sinneserfahrung eingeht, dessen Strebevermögen entweder für oder gegen das Sinnesobjekt anreizen, was sicherlich nicht zutrifft. Es wird zudem noch eine Angleichung an die wirkliche, naturgegebene Güte und Seinsvollkommenheit des sinn- oder vernunfterkannten Gegenstandes verlangt - Omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret, ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. — Aber dieser An- und Ausgleich und die dadurch erzielte Übereinstimmung, Ähnlichkeit und Gleichheit läßt ein zweifaches Stadium zu: die Güte und Seinsvollkommenheit des Strebeobjektes ist in ihrer ganzen Bekömmlichkeit in den Vollbesitz des Subjektes übergegangen, ist ihm einverleibt, assimiliert worden. In diesem Falle kommen Sehnen und Verlangen nach dem Ziele zum Stillstand und werden durch die Befriedigung im erreichten Ziele abgelöst. Im zweiten Stadium liegt die Aneignung, Anteil- und Übernahme der bekömmlichen Seinsvollkommenheit des Objektes zwar im Bedürfnisse und auch in der Macht des Subjektes oder ist erst teilweise und unvollständig durchgeführt, dann allerdings äußert sich das treibende Verlangen, zu Ende zu kommen. Und je näher es dem Ende und der Vollendung ist, desto heftiger wird es, mit ganzer Arbeit abzuschließen. Es ist ähnlich damit, wie mit der Bewegung des fallenden Körpers, die sich gegen Ende immer mehr beschleunigt. In dem Maße nämlich, in dem man sich zu einem erstrebten Ziele hin bewegt, verwirklicht man in sich die Anpassung und Angleichung an die einem bekömmliche und förderliche Seinsvollkommenheit des

Strebeobjektes und Zieles (De Veritate, q. 22 a. 1 ad 3). Dieser Gedanke gibt uns das Geleite zur Untersuchung der Frage, wie die Gottsehnsucht nach der *ontologischen* Seite begründet sei.

2. Die Begründung der Gottsehnsucht nach der ontologischen Seite. Wie bei allen geschaffenen Wesen, so ist nach einer trefflichen Bemerkung des Römischen Katechismus (IV, c. 12, 3) auch beim Menschen die Sehnsucht der Seele dem Eigenwohl zugewandt und auf die Eigenvollendung und Eigenvervollkommnung eingestellt, ein durchaus thomistischer Gedanke, dem man nur nachzugehen braucht, um zu erkennen, daß die Sehnsucht der Seele nach der ontologischen Seite letzten Endes in dem höchsten Gute, in Gott, begründet ist: «Alle Naturwesen sind von dem Streben und Verlangen nach der Eigenvollendung erfüllt. Weil nun jedwede Seinsvollkommenheit jedweden Dinges eine proportionale Anteilnahme und Verähnlichung der göttlichen Seinsvollkommenheit darstellt, so kann man sagen, daß jedwedes Wesen in seiner Weise Gott suche. Nur die Art und Weise, wie es geschieht, ist verschieden. Die einen der gottsehnsüchtigen Dinge haben Kenntnis von Gott selbst: ein Vorrecht der vernünftigen Kreatur; andere dagegen dringen in ihrer Erkenntnis nur bis zu einigen Bruchstücken der von Gottes Güte gewordenen Sinnesgüter vor. Es ist das der Anteil der einfachen Sinneswesen; alle andern aber — weil jeder Eigenerkenntnis bar — werden durch den Zwang ihres Naturtriebes von einer über ihnen stehenden Fremdintelligenz zielgeleitet und geführt » (I q. 6 a. I ad 2). 1

Die Eigenvollendung und -Vollkommenheit des Menschen bedeutet nun die tatsächliche Verwirklichung der Gesamt- und Allheit dessen, wozu er Kraft und Anlage hat. Das Vollendete, Vollkommene ist ja das fertig Gemachte, zum allseitigen Abschluß Gebrachte, dem das ganze und volle, ihm zustehende und erreichbare Seinsmaß zuteil geworden ist, so daß ihm nichts mehr mangelt noch abgeht (Importat autem perfectio quandam universalitatem, quia perfectum est, cui nihil deest — II-II q. 184 a. 2). Wollte man ein Einzelinventar über die verschiedenen Seinsvollkommenheiten des zur endgültigen Vollendung gelangten Menschen aufstellen, so könnte man sich vorteilhaft von den Gesichtspunkten leiten lassen, die der hl. Thomas dafür angibt.

¹ Dieser theozentrischen Einstellung aller Kreaturen auf Gott widmet der hl. Thomas eigene, sehr anregende Abhandlungen in: De Veritate, q. 22 a. 2; S. th. I q. 44 a. 4; S. c. G. III c. 17–19.

Die einen gruppieren sich um die Perfectio prima, die Geistseele, durch die der Mensch die erste, grundlegende Vollendung, sein substantiellpersönliches Dasein und Leben erhält und behält, aber damit auch zum Besitzer eines wesentlichen Gutes gemacht wird, an dem sich sein sehnendes Verlangen ununterbrochen entzündet. Denn einmal kann der Mensch dieses sein Leben nicht nach der Weise des ewigen Gottes ganz und ungeteilt auf einmal zum vollkommenen Besitz und Genuß haben. Und darum bleibt in ihm stets das Verlangen nach fortgesetztem, nie endendem Weiterbesitz rege. In diesem Ewigkeitsverlangen aber umfaßt er — wenn auch nicht in reflexiv bewußter Weise — den ewigen Gott, da Er es ja ist, der ihm die «Perfectio prima», die Geistseele unmittelbar gegeben hat und dauernd erhält. ¹ Er strebt in seiner Weise und nach dem Ausmaß seiner Natur die Gleichförmigkeit mit der göttlichen Ewigkeitsdauer an (suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis — Comp. theol. c. 103 —).

Dann aber besitzt der Mensch in dieser seiner « Perfectio prima » und dem daraus sich ergebenden persönlichen Dasein und Leben gleichsam ein Behältnis einer Unendlichkeit von vorab unerfüllten Möglichkeiten, trägt aber auch eben deshalb eine unversiegliche Quelle von Sehnsüchten in sich, die alle auf die Verwirklichung der « Pertectio secunda» — den finis operationis — das endgültige Fertig- und Vollendetsein, den vollkommenen Abschluß, die allseitige Vollendung im Tun und Wirken hindrängen (I q. 6 a. 3; I q. 73 a. I) und eben deshalb letzten Endes den unendlich vollkommenen, seligen und beseligenden Gott umfangen. «Der Mensch ist nämlich in seiner spezifischen Eigenbetätigung — der Perfectio secunda — entweder schon bis zur erreichbaren Höhe und Vollendung emporgestiegen, oder muß doch wenigstens in diesem Aufstiege begriffen sein. » 2 Der erste Fall bestimmt das Lebensbild unserer bereits zur endgültigen Vollendung gelangten Brüder und Schwestern im Himmel. betätigen sich im beseligenden Genusse Gottes. Und ihr Sehnen und Verlangen geht auf dessen unaufhörliche Weiterbetätigung. Wir wissen zwar, daß ihrer Gottsehnsucht keine sachliche Unvollendung mehr innewohnt, wenn schon wir dem menschlichen Namen nicht alle Unvollkommenheit abstreifen können» (De Veritate, q. 22 a. 2 ad 4). — Der zweite Fall bestimmt das Lebensziel des noch im Diesseits lebenden

¹ De Virt. in comm., q. 1 a. 10; de Veritate, q. 22 a. 1 ad 4.

² Secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur (De Veritate, q. 1 a. 10 ad 3).

Menschen und damit auch dessen Sehnsucht nach Verwirklichung dieses Lebenszieles, nämlich der Höchstvollendung in der diesseitigen Lebenstätigkeit des Menschen. «Die spezifische Eigenbetätigung des diesseitigen Menschen ist zweifach: Mit der einen tritt er nicht aus sich selbst heraus und an einen Außengegenstand heran. Sie ist nämlich so geartet, daß sie innen selbst zum Abschluß kommt und mit ihrem Ergebnis eine Selbstvervollkommnung und Selbstverwirklichung des tätigen Subjektes bedeutet (Duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente et est perfectio et actus agentis, ut intelligere et velle — De Potentia, q. 3 a. 15; S. c. G. II c. I —). » Über den Sinn des komplexen Ausdruckes: «Perfectio et actus agentis» erklärt sich der hl. Thomas in seinem gedankenreichen und -tiefen Werkchen: Compendium theologiae, c. 103, folgendermaßen: Dank seiner vernunftbegabten Geistseele erhebt sich der Mensch durch sein persönliches Sein und Leben weit über alle materiellen Geschöpfe. Die rein körperlichen Dinge sind nämlich durch die Materie in ihrem Sein so gegen die Außenwelt abgeschlossen, so endgültig und allseitig fertiggestellt und zum Abschluß gebracht, daß ihnen jede tatsächliche Unbestimmtheit und jede Aufbesserungsmöglichkeit und -sehnsucht abgeht. Nicht so der Mensch. Er ist in seinem substanziell-persönlichen Sein der Außenwelt gegenüber erschlossen und zugänglich; ist von Anfang an und fortgesetzt in der Möglichkeit, durch seine geistige Erkenntnis und Strebefähigkeit in lebendige Verbindung und Beziehung zu ungezählt vielen erkenn- und ersehnbaren Außendingen zu treten. In dem Augenblick und in dem Maße, in dem nun die Erkenntnisund Strebetätigkeit anhebt und einsetzt, anhält und fortdauert, entfaltet und entwickelt sich die Persönlichkeit. Was in ihr nur Anlage und Möglichkeit war, wird in ihr Tatsächlichkeit und Wirklichkeit; worauf sie nur einen «Gutschein» besaß, das wird ihr eigenster, wirklicher Besitz (Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem, ut in se habeat actu, quod per naturam in potentia habet). Hier also liegen nach dem hl. Thomas die Wurzeln der « Persönlichkeitskultur », von der so viel geredet und geschrieben wird.

Soll die *Persönlichkeitskultur* in den richtigen Bahnen verlaufen, soll sie ihre Vollendung und Krönung finden, so muß sie *über* der sogenannten «*Sachkultur*» stehen, muß sich dieselbe unterordnen und in ihren Dienst nehmen. In ihrem Grund und Aufriß beschreibt der Aquinate die Sachkultur, wenn er sagt : « Noch eine zweite Tätigkeit nennt der Mensch sein eigen, jene nämlich, die er in ihrem Ergebnis

aus sich selbst heraus- und in einen Außengegenstand hineinleitet.» Und so ist es der Außengegenstand, der eine weitere Aufbesserung und Vervollkommnung, Vollendung und Aktuierung erfährt (Quaedam vero actio hominis egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi — De Pot. q. 3 a. 15). Daß aber die Persönlichkeitskultur über der Sachkultur stehen muß, um sich dieselbe unterzuordnen und dienstbar zu machen, leitet der hl. Thomas aus folgender einfachen Erwägung her: «Die tätige Person geht ihrer Natur, Würde und Erhabenheit nach dem Werke ihrer Hände vor (Persona enim significat id, quod est perfectissimum in tota natura — I q. 29 a. 3). » Das ist ausschlaggebend für das Verhältnis der beiden in Frage stehenden Tätigkeitsarten. Die erstgenannte, auf die Vervollkommnung der Persönlichkeit abzielende geistige Erkenntnis- und Strebetätigkeit beherrscht und überwiegt wesentlich die zweite (S. c. G. II c. 1).

Soll also das Sehnen und Verlangen des Menschen nach seiner « Perfectio secunda », seiner allseits abschließenden Höchstvollendung und -beseligung mit Erfolg gekrönt sein, so muß es sich der Höchstvollendung seiner geistigen Erkenntnis- und Strebekraft zuwenden und zugewandt halten. Das heißt mit andern Worten: es muß im Bereiche beider Tätigkeiten eine ausgesprochene Gottsehnsucht sein und bleiben. Denn da das letztliche und endgültige Eigengut jedweder Sache durch ihre allseitig vollkommene Eigentätigkeit bestimmt wird, so muß man sagen, daß die geistige Erkenntnis in dem Maße das Schlechte, Fehler- und Mangelhafte abstreift, als sie Irrtümer ablegt und in dem Maße an Güte und Vollkommenheit zunimmt, als ihr Wahrheitsbesitz zunimmt (De Verit. q. 1 a. 8). Und somit ist die auf die abschließende Höchstvollendung in der menschlichen Erkenntnis gehende Sehnsucht auf die höchste Wahrheit, auf Gott, eingestellt (S. c. G. III c. 25; Comp. theol. c. 103). « Die Vollkommenheit und Vollendung, die dem Menschen durch die geringste Gotteserkenntnis zuteil wird, überwiegt bei weitem jede, noch so ausgebreitete Kenntnis der geschaffenen Natur. » 2

¹ Eo quod talis actio est perfectio facti, « factionis » nomen assumit ; unde manufacta dicuntur quae per actionem huiusmodo ab artifice in esse procedunt (S. c. G. II, c. 1).

² Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium (S. c. G. III c. 25; de Veritate, q. 10 a. 7 ad 3).

Die Königsaufgabe bei der Verwirklichung der « Perfectio secunda » im Menschen fällt der geistigen Strebekraft, dem Willen, zu. Es ist nämlich der Wille wegen seiner Unkörperlichkeit oder Geistigkeit wesentlich reflexiv tätig, d. h. er ist mit nachfolgenden Willensregungen für oder gegen sich selbst, für oder gegen frühere oder jetzige Eigenbetätigen eingenommen, ersehnt oder befürchtet solche für die Zukunft. Noch mehr: er dehnt diese seine reflexive Tätigkeit auf die ganze Persönlichkeit, mit allem was sie ist und hat, tut und vermag, aus. Er regt und treibt die Erkenntniskraft, lenkt und führt die äußern und innern Sinne, nimmt zustimmende oder ablehnende Haltung den Regungen des niedern Strebevermögens gegenüber an; begleitet alle Innenerlebnisse und äußern Handlungen, alle Seelen- und Leibeszuständlichkeiten mit Wohlwollen oder Mißbilligung; folgt all diesem mit Liebe oder Haß in die Vergangenheit und schickt die Sehnsucht nach vielem, aber auch die Furcht vor vielem in die Zukunft voraus. Kurz und bündig zeichnet der hl. Thomas die oberherrliche Stellung des Willens innerhalb der Kleinwelt des eigenen Ichs, wenn er sagt: «Wenn der Wille kraft seiner reflexiven Tätigkeit sich selbst oder andern Seelenkräften gebietet, sich selber oder andern gut oder übel will, gut oder übel tut, so macht er sich und diesen andern gegenüber nur sein Besitzund Eigentumsrecht geltend; er zwingt oder lockt die andern, für ihn selbst in Dienst und Arbeit zu treten. » (Cum autem voluntas super aliam potentiam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; unde inclinat unamquamque in propriam operationem — De Veritate, q. 22 a. 12).

Wenn irgend einmal, so muß jetzt an das Axiom des hl. Thomas erinnert werden: «Was jemand innerlich durch Willensanlage oder -eingewöhnung ist oder geworden ist, auf das ist sein Tun und Lassen, sein Lieben und Hassen, sein Sehnen und Fürchten eingestellt. » ¹ Das Werturteil über einen Menschen wird demnach durch die Güte und Vollkommenheit seines Willens bestimmt. «Der Mensch ist bereits gut und vollkommen, der einen guten und vollkommenen Willen hat. Denn durch die Wirkkraft des gutgearteten und erzogenen Willens bringt er in sich das zur tatsächlichen Entfaltung und Auswirkung, was an guten Anlagen und Möglichkeiten in ihm ist » (S. c. G. III c. 116). Nach diesem goldenen Grundsatz, der die ganze christliche

¹ Quale est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit (S. c. G. IV c. 19; S. th. II-II q. 20 a. 4 ad 3).

Erziehungslehre trägt, muß derjenige, der es mit der Veredlung, der Aufbesserung, der Vervollkommnung seiner selbst, kurz seiner « Persönlichkeitskultur » ernst und aufrichtig meint, sein Sehnen und Suchen, sein Streben und Verlangen vornehmlich der Bildung und Erziehung, der Aufbesserung und Vervollkommnung seines Willens zuwenden. « Denn die bloß intellektuelle Ertüchtigung gibt wohl eine gewisse Fertigkeit und Geschicklichkeit im geschäftlichen Leben, sieht aber ganz von dem guten Gebrauch der Kenntnisse und Fertigkeiten ab. Die Willensbildung und -veredlung aber leitet uns an, von unserm Wissen und Können einen guten Gebrauch zu machen, das, was wir besitzen oder erarbeiten, gut zu verwenden » (De Virtute in com., q. 1 a. 2 ad 11).

Der Wille aber ist gut, der dem Guten zugewandt, dem Wohlwollen und Wohltun, insbesondere dem höchsten, allen Geschöpfen gemeinsamen Gesellschaftsgute, Gott, in liebender Wertschätzung zugetan ist. Der Wille ist mithin in seiner Sehnsucht nach Selbstvervollkommnung und der endgültigen Höchstvollendung wohlberaten und wohlgeleitet, der gottsehnsüchtig ist und immer mehr zu werden strebt. Die erzieherische Bedeutung dieser Wahrheit wird vollends jedem klar, der sich vom hl. Thomas in die Begründung dieser großen und wichtigen Zusammenhänge einführen läßt: Im Gegensatz zur Erkenntnistätigkeit, durch die der Mensch die Dinge in sich hineinzieht und sich selbst angleicht, kommt die Strebetätigkeit dadurch zustande und zur Auswirkung, daß umgekehrt der Mensch sich selber in seiner Hinneigung den Dingen anpaßt und angleicht (S. th. II-II q. 23 a. 6 ad I) 1. So kommt es, daß ich mich an der Güte des Strebeobjektes orientieren muß, um ein zutreffendes Werturteil über die Güte des menschlichen Willens und damit des Menschen überhaupt abgeben zu können (De Veritate, q. 22, a. II). « Das bist du », sagt der hl. Augustinus (Serm. 96, n. I; I2I, n. I), « auf was dein Sehnen und Lieben geht; du liebst die Erdendinge — du selbst bist erdhaft; du liebst Gott — du bist gottförmig. Ich stände wahrhaftig an, es aus mir selber zu behaupten. Aber die Schrift selber ermuntert mich dazu. Hören wir, was sie sagt: Steht nicht geschrieben in eurem Gesetze: Ich sagte: Ihr seid Götter

¹ La volonté n'attire pas à soi l'objet qu'elle aime, mais elle va le trouver, elle l'embrasse avec les bras de ses affections, elle s'unit à lui et se change en lui prenant ses conditions et ses qualités. D'où il s'ensuit que l'homme ne se rend pas semblable à une chose par la pensée qu'il a d'elle, mais par l'amour qu'il lui porte (St. Jure, De la Connaissance et de l'Amour de N. S. J. Christ, I, p. 198).

und insgesamt Söhne des Höchsten?" » (Ps. 81, 6; Joh. 10, 34). Klar und bestimmt steht ihm selbst das Gottsuchen und stellt er allen das Gottsuchen als einzige, diesseitige Lebensaufgabe vor Augen, wenn er betet: «Herr, mein Gott, meine einzige Hoffnung; laß nicht zu, daß ich der Abständigkeit und Erschlaffung erliege und ablasse, dich zu suchen. Gib vielmehr, daß ich dein Angesicht mit immer wachsendem Eifer suche. Mache meine Sehnsucht nach dir nachhaltig und kraftvoll. Du lässest dich ja finden und gibst den Suchenden die zuversichtliche Hoffnung, dich immer mehr zu finden. » ¹

Mit diesem Gebete wenden wir uns der Lösung der zweiten Hauptfrage zu: Wie findet die Gottsehnsucht im diesseitigen Leben ihre Erfüllung? —

II.

Die Gottsehnsucht der Seele in ihrer diesseitigen Erfüllung.

Das gottsehnsüchtige Gebet des hl. Augustinus empfiehlt sich ohne Zweifel durch seine Innigkeit; aber ebensosehr durch seinen tiefdogmatischen Lehrgehalt, der bereits keim- und wurzelhaft die Lösung der Frage, die uns hier beschäftigt, enthält. Die Gottsehnsucht findet ihre Erfüllung durch die Begegnung und das Zusammengehen zweier Suchenden, Gottes — Tu, Deus, da quaerendi vires — und des Menschen — ne fatigatus nolim te quaerere. — Diesen Gedanken macht sich der hl. Thomas zu eigen (De Veritate, q. 29 a. 4 ad 9) und entwirft in heiliger Begeisterung und überirdischer Erleuchtung ein Doppelbild: das Bild des die Seele des Menschen suchenden Gottes und das Bild der gottsuchenden Seele.

r. Im Hintergrunde alles Weltgeschehens und aller Menschengeschichte erhebt sich vor dem Geistesauge des Aquinaten das Bild des die Seele des Menschen suchenden Gottes. Um auch uns den Blick für dieses hehre Bild zu schärfen, stützt er sich auf eine überraschend einfache Erwägung: Jedermann besorgt seine eigenen Angelegenheiten. Wollte sich jemand um das kümmern, was ihn nichts angeht, so träfe ihn berechtigter Tadel. Anders aber ist das Verhältnis, das einen Menschen mit seinem Nebenmenschen, anders das Verhältnis, das ihn

¹ Domine, Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi vires qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti! (De Trinitate, l. 15, c. 28).

mit Gott verbindet. Für gewöhnlich sind es verwandtschaftliche Beziehungen oder Interessengemeinschaften, durch die die Menschen einander näher gebracht werden. Die rein geistigen Vorgänge der Seele bieten an sich kein Annäherungsmittel, es sei denn, daß sie nach außen durch Wort oder Tat in die Erscheinung treten. — Und das Verhältnis des Menschen zu Gott? Was bedingt beispielsweise sein Ursprungsverhältnis zu Gott? Doch offenbar, daß er eine Ähnlichkeit mit seinem Ursprunge, Gott, aufweise. Die Seele aber ist es, insbesondere in ihrer Geistigkeit, die den Menschen auf eine besondere Stufe der Ähnlichkeit mit Gott hinaufhebt. Und darum liegt es auf der Hand, daß in der Ursprungsfolge nach dem Plane und der Absicht Gottes der Würde und Erhabenheit, der Bedeutung und Wichtigkeit nach die Seele den Vorrang hat, und einzig und allein der Seele willen der Leib ins Dasein tritt. Und so ist Gottes Vatersorge vornehmlich der Seele des Menschen zugewandt und erstreckt sich der Seele willen auf den Leib. Aus dieser Ursprungsfolge ergibt sich des weitern, daß der Seele und zwar ihrem geistigen Teile die Erstaufgabe zufällt, den Menschen zur Höchstvollendung, die naturgemäß allseitige Befriedigung und Beseligung auslöst, zu führen. Alles andere, was der Mensch noch sein eigen nennt, muß sich in den Dienst dieser Aufgabe stellen. Somit ist der Grund ersichtlich, warum die Führung und Leitung, die Menschen sich gegenseitig angedeihen lassen, eine ganz andere Folge und Ordnung nehmen als die Fügungen und Führungen der göttlichen Vorsehung. Der Mensch kann in seiner Sorge um den Nebenmenschen nicht unmittelbar über dessen Seelenangelegenheiten befinden. Er kann es nur, insofern dieselben einen Einfluß nach außen leiten oder von außen erfahren. Anders die Vorsehung Gottes. Ihr ist es nämlich unmittelbar um das Heil der Seele, das in dem beseligenden Besitze und Genusse Gottes besteht, zu tun; alles andere aber wird in ihre Vor- und Obsorge mit einbezogen, insoweit es das Heil der Seele fördern hilft. Die Gesamtvorsehung Gottes bezweckt also nur das eine : die Seele des Menschen zum Genusse Gottes zu bereiten (S. c. G. III c. 130), oder um eine moderne Redewendung zu gebrauchen: sie bezweckt, dem Menschen die denkbar erhabenste «Persönlichkeits»- oder «Seelen»-kultur zuteil werden zu lassen.

Doch das Bild des die Seele des Menschen suchenden Gottes erhält unter der kundigen Hand des hl. Thomas zwei Einzelzüge, denen wir umso größere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, je wertvollere Angaben sie uns demnächst über die Lebensaufgabe der gottsuchenden Seele machen können. Auf seiner Suche nach der Menschenseele bewerkstelligt Gott die größtmögliche Vereinigung und Verbindung, sowie die größtmögliche Verähnlichung und Gleichförmigkeit seiner selbst mit dem Menschen. Er geht in seiner suchenden Liebe so weit, sich selber dem Menschengeschlecht zuzugesellen, sich selber zum «Deus humanatus» (Opusc. 53 [Parisiis], a. I; S. c. G. IV c. 54), zu einem «in der Menschheit selbst lebenden Gott» zu machen. Hier haben wir einen der kurzen, «gewaltigen, große Durchblicke und Überblicke gewährenden Sätze, an denen die Theologie des hl. Thomas so reich ist», vor uns. ¹ Der Ausdruck: «Deus humanatus» ist in der Tat eine der hohen Bergesspitzen innerhalb der Landschaft der Theologie, von denen aus sich entzückende Fernsichten darbieten. Halten wir etwas Umschau:

Der die Menschenseele suchende Gott hat sich zum « Deus humanatus », zu dem «in der Menschheit lebenden Gott » gemacht. In welcher Menschheit? — Er ist der in der ihm durch Geburt aus Maria persönlich geeinten Menschheit lebende Gott. In seiner ihm unwiderruflich zur persönlichen Einheit einvermählten Menschheit hat Gott gerade das Mittel gewählt, das auch den schwerfälligsten Menschen von seiner suchenden Liebe überzeugen muß. In seinem mit großer Begeisterung und Wärme geschriebenen Werkchen: De dilectione Dei et proximi, c. 10, legt der hl. Thomas mit einer sinnigen Bemerkung folgenden Vergleich nahe: Wenn ein unmündiges Kind Überlegung hätte, so wäre es von nichts tiefer und nachhaltiger überzeugt, als von der verlangenden Liebe der Mutter. Und warum? — Es würde ja immer wieder beobachten, wie es die Mutter in der räumlich-zeitlichen Nähe des Kindes zurückhält oder wieder zu ihr hinzieht, wenn sie sich zeitweise entfernen mußte. Das Kind würde des weitern beobachten, wie die Mutter sich selber klein macht, mit dem Kinde und bei dem Kinde selber Kind wird, um das Kind aus seiner Hilflosigkeit und Unvollendung zu sich emporzuziehen. Damit nun nicht, so fahren wir im Gedankengang des hl. Thomas fort, der uns liebste Mensch durch seine liebe- und huldvolle Gegenwart, sowie seine rührende Anpassung an uns eine größere Anziehungskraft auf uns ausübe, als Gott selbst. wurde Gott Mensch, einer aus uns. 2 «Da er in Gottesgestalt — und

¹ Prälat Dr. *M. Grabmann* in seinem überaus anregend geschriebenen Werkchen: Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin (Paderborn 1922) p. 68).

² Ne in hoc—in naturae conformitate—praeponderaret et ideo praeeligeretur homo Deo, Deus factus est homo (De dilectione Dei et proximi, c. 9).

darum unsichtbar — war, machte er sich äußerlich — und mithin sichtbar —; indem er Knechtsgestalt annahm, ward er als Menschengleichbild und im Äußern als Mensch erfunden » (Phil. 2, 7). Er war, um in der Sprache des hl. Augustinus zu reden, in Wort und Tat darauf bedacht, sich unserm gläubigen Sinne als Gott und Mensch kund zu tun, als Gott der uns erschaffen; als Mensch, der uns aufgesucht hat ¹, um zunächst in menschlicher Gestalt und Erscheinungsform ein Menschenalter hindurch, dann aber in der eucharistischen Gestalt und Erscheinungsform bis zum Ende der Welt in unserer räumlich-zeitlichen Nähe und Gegenwart zu verweilen und bei uns zu bleiben.

Auf seiner Suche nach der Menschenseele verlangt es den « Deus humanatus», den in der Menschheit lebenden Gott, nach einer viel innigeren Annäherung, einer viel innigeren Vereinigung und Verbindung mit jedem einzelnen Menschen, als es die räumlich-zeitliche Anwesenheit war, mit der er während seiner irdischen Pilgerschaft die allerseligste Jungfrau, den hl. Joseph, seine Apostel und so viele andere beglückte; als es seine eucharistische Gegenwart in unsern Kirchen ist, die es den Kirchenbesuchern ermöglicht, sich auf einige Schritte dem Herrn zu nähern. Sein Name: «Deus humanatus» soll für jeden einzelnen Menschen eine eigen-persönliche, tiefinnerliche Bedeutung erhalten. Es verlangt ihn danach, durch die Gnade sich der Menschheit der einzelnen Begnadeten einzuvermählen, um in ihr zu leben: «Ich lebe zwar, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir » (Gal. 2, 20). Christus, der « Deus humanatus », lebt in der ihm durch die Gnade geeinten Menschheit keineswegs in einem untätigen Zustande. Die Devise seines Lebens: Pater meus operatur et ego operor (Joan. 5, 17) bestätigt sich auch hier. Er wirkt nämlich die Aus- und Aufbesserung der ihm in und durch die Gnade zu einenden oder geeinten Menschheit, die, wie der hl. Thomas sich ausdrückt: «inanis», d. h. jeder übernatürlichen Seinsvollkommenheit los und ledig ist und darum der Aus- und Aufbesserung dringlichst bedarf. — Natura autem humana et anima est inanis, i. e. non plena, sed in potentia ad plenitudinem (Comment. in Phil. 2. 7).

Er wirkt die Aufbesserung der ihm neuerlich durch die Gnade geeinten Menschheit durch Anteilgabe an der eigenen Seinsfülle, an den eigenen Geheimnissen, vorab an dem Geheimnisse seines vorwelt-

¹ Etenim semper hoc egit dictis et factis suis, ut Deus credatur et homo: Deus qui nos fecit, homo qui nos quaesivit (Tract. 28 in Joan.).

lichen, ewigen Lebens im Schoße des Vaters, an der Gottessohnschaft. Sie will er nicht zum ausschließlichen Alleinbesitz haben, sucht sie vielmehr an uns Menschen zum Mitbesitz weiterzugeben. «Denn dazu suchte uns der ewige Gottessohn in unserer Menschenkindschaft auf, damit er nicht allein sei in seiner Gotteskindschaft, sondern sich viele Brüder zugeselle. » 1 Er wirkt in der ihm durch die Gnade geeinten Menschheit die Ausbreitung und Weiterführung der Geheimnisse seines historisch-zeitlichen Lebens und macht dadurch die einzelnen Gläubigen zu lebendigen Ab- und Nachbildern seiner selbst. — In seinem Kommentar zu Col. 1, 24, erläutert der hl. Thomas diese das Wesen des Christentums berührende Wahrheit an dem wichtigsten Geheimnisse des historischen Lebens Jesu, an dem Geheimnisse des Leidens Jesu. Adimplebo ea quae desunt passionum Christi in carne mea. — Ich ergänze, d. h. ich bringe das mir gewordene Kleinmaß an Leiden herzu, um damit das Leiden Christi aufzufüllen (adimplebo), auf daß es sein Vollmaß erreiche. — Was in aller Welt, so fragen wir in staunender Ergriffenheit, fehlte, mangelte dem mit dem Tode Jesu abgeschlossenen Leiden, daß der Völkerapostel von der Notwendigkeit einer Ergänzung, einer Auffüllung spricht? «Das allerdings fehlte, ging dem Leiden Christi noch ab, daß es in Paulus, dem Gliede Christi und ähnlich in allen andern seine Weiterleitung und Ausdehnung erfahre nachdem es in Christi physischem Eigenleibe seinen Anfang genommen » (Hoc enim deerat, quod sicut Christus passus erat in corpore suo, ita pateretur in Paulo membro suo et similiter in aliis).

Das also ist das Ziel des die Menschenseele suchenden « Deus humanatus », des menschgewordenen und darum in der Menschheit lebenden Gottes, daß er in jedem Menschen eine andere Menschheit finde, der er die Geheimnisse der eigenen Gottes- und Menschenkindschaft zum Mitbesitz geben und damit die Höchstvollendung und Vollbefriedigung und Beseligung zuteil werden lassen könne. Es wird tatsächlich erreicht, wenn der Mensch auf seiner Gottsuche nun seinerseits den Weg geht, auf dem Gott ihm entgegenkommt. Dieser Gedanke mahnt uns, dem Lebensprogramm des gottsuchenden Menschen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es wird sich herausstellen, daß es sich in seinen Forderungen aufs engete an das Bild des die Menschenseele suchenden Gottes anlehnt.

¹ Deus unicum Filium suum misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos (S. Aug. in Joan. tract. II).

« Prima l'anima » — entgegnete der totkranke Benedikt XV., als man ihm nahelegte, noch einige tüchtige Ärzte hinzuziehen zu wollen, damit die Lungenentzündung nicht weitergreife. — « Prima l' anima » — zuerst die Seele! Benedikt ließ den Beichtvater rufen und erst nachher die Ärzte. 1 « Prima l' anima » ist die Erstforderung für das Sterben, weil es die Erstforderung für das Leben ist. Das Heil, die Kultur der Seele geht allem andern vor, muß eller «Sachkultur» Anfang, Mitte und Ende sein und bleiben. «Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet? » (Matth. 16, 26.) Jedwede Kreatur ist ja nach der magistralen Darlegung des hl. Thomas (S. th. I-II q. 29 a. 4; II-II q. 25 a. 7) zuvörderst das, was die Hauptsache an ihr ist. Diese Wahrheit hat sich dergestalt in den Sprachgebrauch eingebürgert, daß man sagt: eine Stadt- oder Volksgemeinde tue das, was das Stadt- oder Volksoberhaupt tut, weil das Oberhaupt gleichsam die Stadt- oder Volksgemeinde selber ist. — Der Mensch ist aber selbstverständlich in erster Linie vernünftige Seele, hernach erst Sinnesund Körperwesen, oder in die Sprache des hl. Paulus übersetzt: Wir beherbergen in uns den inneren und den äußeren Menschen (2. Kor. 4, 16). «Sehet also zu, ihr Brüder, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht wie Unweise, sondern wie Weise » (Eph. 5, 15), die in ihrer Gottsehnsucht dem inneren Menschen die größte Wertschätzung entgegenbringen, sich infolgedessen an das Werturteil und den Willen Gottes anlehnen und angleichen (S. Thomas in Eph. c. 5, lect. 6).

Diese Gottsucher sind wohl beraten; sie haben den richtigen Weg beschritten, auf dem sie unfehlbar Gott finden. Denn weil sie die Absichten Gottes, der ja seinerseits auch nur die Seelen sucht, zu den ihrigen machen, so stehen sie mit Gott in Arbeitsgemeinschaft (De Veritate, q. 29 a. 4 ad 9). Sie wirken ihr Heil, ihre allseitige Vollendung und Beseligung. Ohne daß sie sich reflexiv darüber Rechenschaft zu geben brauchen, ist nach der tröstlichen Lehre des hl. Thomas ihr Sehnen und Trachten auf die vollkommenste Betätigung der Geistseele, die allseitige Beseligung — wenn auch erst im Jenseits — auslöst, eingestellt. Von einer solchen Betätigung aber muß man vier Stücke verlangen: der Art nach muß sie zu den immanenten gehören, d. h. sie muß in der Seele selbst zum Abschluß kommen, darf also keine jener Tätigkeiten sein, durch die ein Außenwerk fertiggestellt, um-

¹ Das Neue Reich, 18. Nov. 1922, p. 137.

gestaltet oder verändert würde; in diesem Falle würde die Seele sich ja sosuzagen an das Außenwerk aus- und weggeben, um ihm eine Vollendung und Vollkommenheit zuzuführen, die es vorher nicht hatte. Das Außenwerk würde, weil Ziel und Ende, die Stellung der Herrin einnehmen; die Seele hingegen müßte sich mit der Rolle der Dienerin zufrieden geben und gelangte nie zu einer vollendeten und allseitigen Befriedigung. Aber nicht jede immanente Betätigung kann bieten und gewährleisten, worauf das Sehnen und Trachten des inneren Menschen abzielt. Das vermag nur die Tätigkeit des geistigen Erkennens, die in der vornehmsten Seelenkraft ihr Quellprinzip hat. Soll sie es aber nun wirklich tun, so muß sie — es ist das dritte Erfordernis — den erhabensten Erkenntnisgegenstand, den es gibt und überhaupt geben kann, Gott nämlich, in ihren Bereich ziehen und ihm den Platz einräumen, der ihm gebührt. Endlich muß sie mühelos und vollkommen, leicht und vergnüglich von statten gehen (S. c. G. I c. 100).

Wenn nun der die Menschenseele suchende Gott sich selbst den Menschen zugesellte, sich zum « Deus humanatus », zum in der Menschheit lebenden Gott machte und damit die denkbar innigste Vereinigung und Verähnlichung mit dem Menschen einging, so tat er es, um einerseits seiner verlangenden Liebe nach uns den wirksamsten Tatbeweis folgen zu lassen ¹; aber andererseits tat er es ebensosehr, um unserer verlangenden Liebe nach Gott entgegen zu kommen, ihr im einzelnen sowohl leichterkennbares Ziel, als auch leichtgangbarer Weg sein zu können.

Der die Seele suchende Gott wurde hienieden durch einen einzigartigen Verbindungsvorgang der «Deus humanatus» — der in der Menschheit lebende Gott. — Die gottsuchende Seele muß hienieden durch einen zwar geheimnisvollen, aber durchaus wirklichen Annäherungs-, Verbindungs- und Vereinigungsvorgang dem «Deus humanatus», dem menschgewordenen Gott ein- und auferbaut (Eph. 2, 20; Col. 2, 7), eingepfropft und eingepflanzt (Rom. II, I7; 6, 5), einverleibt und einvermählt (Eph. 3, 6; 2. Cor. II, 2) werden. Dadurch erhält der Mensch nach den Vätern, insbesondere nach dem hl. Chrysologus (Hom. 67), die Berechtigung, den Ehrentitel: «homo deificatus» — eines vergöttlichten Menschen — oder den vom hl. Paulus geprägten Namen:

¹ Die Liebe Gottes zu uns ist nämlich kein müßiger, untätiger Zustand; im Gegenteil: sie vollbringt große Dinge — Amor Dei non est otiosus: magna enim operatur (S. th. III q. 79 a. 1 ad 2).

« homo in Christo » (2. Cor. 12, 2) — eines Menschen in Christus — zu führen.

Dieses: « esse » und « vivere » in Christo (Rom. 6, II; Eph. I, IO; 2, 13; Phil. 4, 7; 2. Tim. 3, 12) ist für das diesseitige Leben Ziel und Ende der gottsuchenden Seele, an dem ihre Gottsehnsucht hienieden ihre Erfüllung findet. Weil Christus der Sohn Gottes, vom Vater ausgeht, nicht um eine Zielbestimmung zu erhalten, sondern um allen Geschöpfen Zielbestimmung zu sein 1, so müssen wir in der Angelegenheit unserer Gottsehnsucht mit dem hl. Augustinus sprechen: «Unserer Gottsehnsucht Erfüllung und Verwirklichung ist Christus. Denn in ihm und von ihm werden wir zur Vollendung gebracht. Darum ist ein ganzer und vollkommener Mensch, wer bei ihm angelangt ist. Bist du das, so brauchst du nicht weiter zu suchen. Du bist am Ziele » (S. Aug. in Ps. 56). Haben wir den Anschluß an Christus gefunden und vollzogen, sind und leben wir in ihm (viventes in Christo Jesu Domino nostro — Rom. 6, II —), so haben wir die uns von Gott für das diesseitige Leben zugedachte Ausgestaltung und Vollendung erworben; wir sind «in ihm (Christus) reich geworden an allen Heilsgütern» (I. Cor. I, 5). Denn was immer in Christus ist: die Geheimnisse seiner Gotteskindschaft im Schoße des Vaters, sowie die Geheimnisse seiner Menschenkindschaft im Schoße der Menschheit werden auf uns übergeleitet (S. Thomas, Comment. in Rom. 8, 33; Eph. 5, 1). 2 Das: « esse in Christo » — das Sein und Leben in Christus — heißt : bereits in der Heimat geborgen sein. Denn Christus ist in seiner Gottheit unsere Heimat, nach der unser Sehnen geht - Deus Christus est patria, quo imus (S. Aug. Serm. 3 de Verb. Dom.).

In seiner Menschheit aber ist Christus der für alle leicht gangbare Weg — Homo Christus via est, qua imus (a. a. O.) —, weil er nach Analogie eines Weges durch die Geheimnisse seiner Menschheit verbindet, was sonst unverbunden und isoliert bliebe, und weiterhin zwischen Gott und Mensch, dem Himmel und der Erde, dem Jenseits und Diesseits einen Güteraustausch, eine Interessen- und Arbeitsgemeinschaft herstellt, eine Wahrheit, der der hl. Thomas in seiner S. c. G.

¹ Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis (De Potentia, q. 3 a. 15).

² Der Grundsatz des hl. Cyrill von Alex.: « Was immer in Christus ist, das wird auch auf uns übergeleitet » (Thesaurus, ass. 20) hat neuerdings durch die aszetischen Schriften des Benediktinerabtes von Maredsous, D. Columba Marmion: Le Christ, vie de l'âme; Le Christ dans ses mystères; Le Christ, Idéal du moine, Abbaye de Maredsous, Belgique, eine herrliche Beleuchtung erfahren.

IV c. 55, sowie seiner Schrift: De humanitate Christi (Opusc. 53, a. 18) liebevolle Aufmerksamkeit zugewandt hat.

Christus, der Weg, versagt nun seinerseits nie. Denn er ist und bleibt in der Wirkkraft der in seiner Menschheit vollzogenen Geheimnisse den Menschen aller Zeiten und Zonen innigst gegenwärtig (virtus ipsius humanitatis praesentialiter attingit omnia loca et tempora — S. th. III q. 56 a. I ad 3 —). Es kommt nur alles darauf an, daß die gottsuchende Seele ihrerseits nicht versage, daß sie im Gegenteil «mit den geistigen Schritten eines liebebeseelten Glaubens auf Christum zueile, ihn in den Geheimnissen seiner Menschheit gläubig erkenne und umfange. 1 » Denn gerade zu dem Ende vereinigte Gott in seinem Sohne die eigene Natur mit einem Leibe, schloß sie durch diese Einverleibung sozusagen in einen Kanal ein, um durch ihn die Heilswasser den heilsbegierigen und heilsempfänglichen Menschen zuzuleiten. Damit nun diese Wasser auch tatsächlich einfließen, müssen die Menschen durch den Glauben die Zugänge ihrer Seelen öffnen, an Christus ansetzen und so den Gnadeneinfluß entgegennehmen (In solo Filio essentia divina est unita corpori, quodammodo incorporata, inclusa per canalem, mediante quo aquae salutiferae derivantur in animas. Jam vero oportet, ut homines fide mentes adapertas adducant et tangentes Christum accipiant gratiam [Opusc. 52, c. 8]). Und nur in dem Maße, als sie den glaubensvollen Anschluß an Christus und die in seiner Menschheit vollzogenen Geheimnisse finden und behalten, sind sie wohlberatene und erfolgreiche Gottsucher. «Wer mich (im Glauben hienieden) sieht, der sieht auch den Vater; — denn ich und der Vater sind eins » (Joh. 14, 9; 10, 30). 2

Zu den wohlberatenen und erfolgreichen Gottsuchern rechnet der hl. Thomas alle jene, in denen er das redliche Bemühen eines guten — zielgeordneten — Willens entdeckt. Denn dadurch leiten sie den von Christus ausströmenden, heilwirkenden Gnadeneinfluß in die eigenen Seelen. Sie ergreifen nämlich, so gut sie es können, alle jene Dinge und Einrichtungen, in denen die Kraft des Erlösungstodes Christi wirksam ist: Effluxus salutis a Christo in homines est per studium

¹ Non enim ad Christum *ambulando*, sed *credendo* currimus (S. Aug. tract. in Jo. 26, 3); Crede et tetigisti me Hac *manu* tange me, his *oculis* quaere me (S. Bern. in pass. et res. Dom. 15).

² D. Col. Marmion, Le Christ, vie de l'âme, 119 ff., 497 ff. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu (Regensburg 1919), I. Bd. 22. Hauptstück, 274–291.

bonae voluntatis, quo homo Christo et omnibus iis adhaeret, in quibus virtus mortis Christi operatur (S. c. G. IV c. 55). Sie finden sich auch außerhalb der Wahrheit der katholischen Kirche, gehören aber jedenfalls zu jenen Leuten, denen der heilige Papst Gregor der Große nachrühmt, «daß sie sich geflissentlich im Handel und Wandel nach ihrer oft genug geringen Gotteserkenntnis richten » (Hom. 23 in Evang.). Zu den Dingen und Einrichtungen, in denen die Kraft des Erlösungstodes Christi wirksam ist, gehört aber unter allen Umständen das Gebet, dem darum der hl. Thomas den lieblichen Namen gibt: oratio est desiderii interpres apud Deum (S. th. II-II q. 83 a. 9); «es ist der Sehnsucht Stimme bei Gott.» Ruft die gottsehnsüchtige Seele in Dank- und Bitt-, in Reue- und Sühnegesinnung mit dieser Stimme nach Gott, so erhält sie sicherlich Antwort, findet ganz gewiß ihren Gott und damit die Erfüllung ihrer Sehnsucht. Tut sie es nicht, so bleibt sie in ihrer Gottsehnsucht macht- und kraftlos, frucht- und ergebnislos.

In bestimmteren Formen äußert sich das «redliche Bemühen» des gottsehnsüchtigen katholischen Christen. Warum? Weil sich ihm « die Dinge und Einrichtungen, in denen die Kraft des Erlösungstodes Christi wirksam ist », in ganz bestimmten, unzweideutigen Formen darbieten. Neben der bereits erwähnten, gewissenhaften Pflichterfüllung im beruflichen Leben und der Übung des Gebetes sind es in vorzüglicher Weise die Sakramente, diese allüberall hin reichenden «Handlungen Christi », wie die Theologie sie nennt. Es ist vor allem das Sakrament der heiligen Eucharistie, das der lebendige Christus selbst ist. In diesem hehren Sakramente werden die dreiunddreißig Jahre Jesu fortgesetzt auf Erden und fortgesetzt an tausend Orten auf einmal, sodaß Millionen Seelen in ihre wirkliche Sphäre hineingezogen werden. Die gottsehnsüchtige Seele, die in den übernatürlichen Kraftbereich dieser Dinge und Einrichtungen tritt; die insbesondere dem Verlangen Christi, seine eucharistische Opferfeier und sein eucharistisches Opfermahl mit uns zu halten — Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum (Luc. 22, 15) — entspricht, findet sich in ihrer Gottsehnsucht am Ziele, in der unmittelbarsten Gottesnähe, dem wirklichen Besitze Gottes. Sie lehnt sich in der wichtigsten Angelegenheit ihres Lebens an den Willen Christi an, der einzigen, zu Recht bestehenden Norm für unser Verhalten. 1 Dank der «christozentrischen Methode» vermeidet sie in

¹ Unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine. Unde si Christus est finis vitae nostrae, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi (S. Thomas in 2. Cor. 5, 15).

ihrer Gottsehnsucht die Verirrungen und Torheiten mancher moderner Gottsucher, die in ihrer Gottsehnsucht sich selbst zum Maß und Ziel machen, einzig und allein nach der « egozentrischen Methode » vorgehen, eine Methode, auf die man das Wort des hl. Thomas anwenden muß: non eligit ea, quae sunt vere a Christo tradita, sed ea, quae sibi propria mens suggerit (S. th. II-II q. II a. I).

Die wohlberatene und zielgeordnete Gottsehnsucht der Seele verdient die Lobeserhebung, die der hl. Bernhard ihr gewidmet hat : «Ein gar großes Gut ist die Gottsehnsucht. Ich stehe nicht an, sie in meiner Wertschätzung an die Spitze aller Seelengüter zu stellen. Mit ihr nimmt jeder Versuch zum übernatürlich Guten seinen Anfang; sie besiegelt und beschließt jeden Fortschritt. Sie geht nicht hinter irgend einer Tugend her; eröffnet vielmehr die Reihe aller. An welche Tugend sollte sie sich auch anschließen, da ja keine vorausgeht? Welcher sollte sie den Vortritt lassen, da sie ja jeder vorerst das Merkmal der Vollendung aufprägen muß? — In einer Seele, in der die Gottsehnsucht keine Heimstätte hat, da suche nicht nach Tugend; wo du aber Gottsehnsucht antriffst, da brauchst du um den Fortschritt in der Tugend nicht zu bangen.

"Suchet den Herrn", sagt der Psalmist (Ps. 104, 4), "suchet sein Angesicht immerdar!" — Warum? Weil der Herr sich von dem, der ihn gefunden hat, immer mehr suchen und finden läßt. Nicht mit den körperlichen Schritten deiner Füße, sondern mit den geistigen Schritten deines frommen Verlangens gehe auf die Suche nach Gott. Und hast du ihn gefunden, so erstirbt die heilige Sehnsucht nach ihm nicht; sie lebt neu auf. Oder meinst du, daß der Hochgang der Freude über den gefundenen Gott der Niedergang der Sehnsucht nach ihm sei? Nein: sie ist für die Sehnsucht, was das Öl für das Feuer ist. Gewiß! Die Freude wird ihr Vollmaß erreichen, aber für die Gottsehnsucht kein Ende herbeiführen. Deiner stillen Erwägung aber stelle ich das Problem anheim: wie man aufrichtig nach etwas suchen kann, von dem man weiß, daß es schon da ist, und wie man sehnsüchtig nach etwas verlangen kann, das man schon hat » (In Cantica, serm. 84, 1).