

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 1 (1923)

Artikel: Die Gottsehnstucht 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: 04.02.2026

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. 1 ad 1) 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* Interesse¹, 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:

1. wo die *Wurzeln* liegen, aus denen die Gottsehnlichkeit ihre unversiegbare 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 Stand- und Gesichtspunkte emporführen, von dem aus es

2. möglich sein wird, der andern Teilaufgabe gerecht zu werden, nämlich die Gottsehnlichkeit in ihrer *Erfüllung* zu würdigen.

I.

Die Gottsehnlichkeit der Seele in ihrer Begründung.

Unter dem Ausdruck «Sehnlichkeit» 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 «Sehnlichkeit» gibt uns demnach das Geleite zum Felde einer transzendentalen Beziehung, in welchem die *Ziel-* oder *Zweckursächlichkeit* gebietet. In der Sehnlichkeit «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 abzuhelpen. So legt jede Sehnlichkeitsregung 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 Sehnlichkeitsregungen 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 In quantum 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 Gottsehnlichkeit im besondern frei zu legen.

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

1. *Die Begründung der Gottsehnlichkeit nach der psychologischen Seite.* Mit feinem Verständnis lauscht der hl. Thomas auf die Stimme des Sehns 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.¹ « Nur, weil selber *gedrängt*, *dränge* ich », sagt der hl. Thomas zu wiederholten Malen von der Sehnsucht (I q. 80 a. 1; I-II q. 27 a. 1); « 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. 1).

« *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. 1 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. 1). Der Grund liegt in dem Lichte, das die Seele in der **Eigen-***erkenntnis* 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 adiungitur 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 *Innenprinzip*, 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 *erkenntnis*begabten 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 sehnde 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*.¹ « So hebt denn », wie 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. 1 ; 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 *transzendente 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. 1, 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 *Tatbeweis*, 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 Sehns 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 Vernunftkenntnis *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 Äußerungen 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: «*gottmächtig*» — *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 vernunft-erkannten Gegenstandes verlangt — *Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum 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 Gottsehnlichkeit nach der *ontologischen* Seite begründet sei.

2. *Die Begründung der Gottsehnlichkeit 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 *Eigenvervollkommenung* 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 gottsehnlichen 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. 1 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 substantiell-persönliches Dasein und Leben *erhält* und *behält*, aber damit auch zum Besitzer eines wesentlichen Gutes gemacht wird, an dem sich sein sehndes 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 unversieglige Quelle von Sehnsüchten in sich, die alle auf die Verwirklichung der « *Perfectio 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. 1) und eben deshalb letzten Endes den unendlich vollkommenen, seligen und beseligenden Gott umfassen. « 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*. « Sie betätigen sich im beseligenden Genusse Gottes. Und ihr *Sehnen und Verlangen* geht auf dessen *unaufhörliche Weiterbetätigung*. Wir wissen zwar, daß ihrer Gottsehnstucht 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. 1 —).» 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 ersehbaren Außendingen zu treten. In dem Augenblick und in dem Maße, in dem nun die *Erkenntnis*- und *Strebetätigkeit* anhebt und einsetzt, anhält und fort dauert, 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 *hinein*leitet.» 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).¹ 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 *Gottsehnst* 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 huiusmodi 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 Eigenbetätigten 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 *Besitz-* und *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 inclinatur 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 *gottsehnst* 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 1)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. 11). «Das bist du», sagt der hl. Augustinus (Serm. 96, n. 1; 121, n. 1), «auf was dein Sehnen und Lieben geht; du liebst die Erdendinge — du selbst bist erdhafte; 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 ; Job. 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 Gottsehnstucht im diesseitigen Leben ihre Erfüllung ?* —

II.

Die Gottsehnstucht der Seele in ihrer diesseitigen Erfüllung.

Das gottsehnstüchtige Gebet des hl. Augustinus empfiehlt sich ohne Zweifel durch seine Innigkeit ; aber ebenso sehr durch seinen tiefdogmatischen Lehrgehalt, der bereits keim- und wurzelhaft die Lösung der Frage, die uns hier beschäftigt, enthält. Die Gottsehnstucht 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*.

1. Im Hintergrunde alles Weltgeschehens und aller Menschen-geschichte 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 *Nebemenschen*, anders das Verhältnis, das ihn

¹ Domine, Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem. 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 *Ursprungs*verhältnis 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 *Ursprungs*folge 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 *Ursprungs*folge 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. 1; 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 weitem 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 *Menschen-gleichbild* 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 menschengewordenen 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 engste 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).

2. « *Prima l' anima* » — entgegnete der totkranke Papst 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 aller « 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 *Sinnes- und 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 Gottsehnst 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 das 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 lassen¹; aber andererseits tat er es ebensosehr, um *unserer* verlangenden Liebe nach Gott entgegen zu kommen, ihr im einzelnen sowohl leichter erkennbares *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 menschengewordenen Gott *ein- und auferbaut* (Eph. 2, 20; Col. 2, 7), *eingepfropft* und *eingepflanzt* (Rom. 11, 17; 6, 5), *einverleibt* und *einvermählt* (Eph. 3, 6; 2. Cor. 11, 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, 11 ; Eph. 1, 10 ; 2, 13 ; Phil. 4, 7 ; 2. Tim. 3, 12) ist für das diesseitige Leben *Ziel und Ende* der gottsuchenden Seele, an dem ihre Gottsehnlichkeit 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 Gottsehnlichkeit mit dem hl. Augustinus sprechen : « Unserer Gottsehnlichkeit 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, 11 —), 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 » (1. Cor. 1, 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 *Gotttheit* 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 *Gütertausch*, 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 asketischen 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. 1 ad 3 —). Es kommt nur alles darauf an, daß die gottsuchende Seele ihrerseits nicht versage, daß sie im Gegenteil « mit den geistigen Schritten eines *liebebeseeelten 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 heilbegierigen 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 adaperas 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 gottsehnstliche 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 Gottsehnst macht- und kraftlos, frucht- und ergebnislos.

In *bestimmteren* Formen äußert sich das «redliche Bemühen» des gottsehnstlichen *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 gottsehnstliche 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 Gottsehnst 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 Gottsehnlichkeit die Verirrungen und Torheiten mancher moderner Gottsucher, die in ihrer Gottsehnlichkeit 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. 11 a. 1).

Die wohlberatene und zielgeordnete Gottsehnlichkeit der Seele verdient die Lobeserhebung, die der hl. Bernhard ihr gewidmet hat: «Ein gar großes Gut ist die Gottsehnlichkeit. 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 Gottsehnlichkeit keine Heimstätte hat, da suche nicht nach Tugend; wo du aber Gottsehnlichkeit 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 Gottsehnlichkeit 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).

