

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 18 (1940)

Artikel: Formale und objektive Heiligkeit [Fortsetzung]
Autor: Horváth, Alexander
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762429>

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: 22.02.2026

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

Formale und objektive Heiligkeit.

Von Dr. Alexander HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung.)

ZWEITER TEIL

Die Heiligkeit der Geschöpfe.

a) Überleitung der Heiligkeit auf die Werke Gottes.

Die Grundlage unserer bisherigen Untersuchung bildete das transzendente Sein Gottes, dessen synthetischer Gesamtinhalt uns Gott in einer solchen unendlichen Fülle von Licht, Glanz und Wahrhaftigkeit zeigt, daß wir darin weder Sein, noch Natur, noch irgendein anderes bestimmtes Merkmal zu unterscheiden imstande sind. Ein Seinsobjekt von unendlicher Hoheit und Erhabenheit erscheint vor uns, das einerseits scheue Ehrfurcht fordert, andererseits aber infolge seiner Verborgenheit eine Bewunderung erweckt, die durch das Bewußtsein des unendlichen Abstandes von ihm den Menschensinn zu erdrücken droht (*opprimi a maiestate*) und gleichsam zu Boden schlägt (*humiliari*). Aber gerade die Ehrwürdigkeit dieses Gegenstandes drängt zur nähern Erforschung und zur Gestaltung seines allumfassenden Inhaltes für unsern Verstand und für unser Gemüt. Dies ist der *affectus humilitatis*, der unsere Stellung Gott gegenüber bestimmt und unser ganzes Verhalten, alle gottbezogenen Lebensäußerungen regelt und belebt. Dieses Objektsein Gottes, diese synthetische Zusammenfassung seiner Seinsvollkommenheit stellt die Objekt-Heiligkeit Gottes dar. Gott ist ein heiliges Objekt, das infolge seiner Seinsfülle weder mit geschöpflichem Maßstabe gemessen, noch einem Geschöpfe gleichgestellt werden kann. Steht hiermit die Überweltlichkeit Gottes fest, so ist auch die das ganze geschöpfliche Sein umfassende Abhängigkeit von Gott gesichert. Darum ist es uns einerseits möglich, Gottes transzendente Heiligkeit näher zu gestalten, andererseits aber auch deren Überströmen auf das Geschöpf genauer festzustellen. Die nähere Gestaltung derselben, als formaler, Natur-Heiligkeit, und als objektiver, Seins- und Norm-Heiligkeit — auf Grund der Subsistenz — haben wir bereits vorgenommen. Es bleibt nur noch übrig nachzuforschen, ob und in wie weit Heiligkeit dem Geschöpfe zukommen

kann, wie diese aus der Urheiligkeit als ihrer Quelle hervorströmt und im Geschöpfe Bestand hat.

Unser Arbeitsfeld und die anzuwendende Methode sind durch das Vorgehen des Aquinaten bestimmt. Die Heiligkeit ist eine Seinsbestimmung, die mit dem formalen Merkmale des Guten eng zusammenhängt. « Ist alles gut durch die Güte Gottes »? fragt der hl. Thomas¹, und insofern im Geschöpfe die Güte auch als innerer Wert vorhanden ist, fragt er weiter: « Wie verhält sie sich zum Seinswert Gottes und der übrigen nebengeordneten Geschöpfe? »². Die gleichen Fragen müssen wir auch in bezug auf die Heiligkeit stellen.

Zweifelsohne muß man zugeben, daß alles Geschöpfliche durch die Heiligkeit Gottes heilig ist. Wie wir Gott das höchste Gut und das höchste Seiende, also das Gute alles Guten und das Sein alles Seienden nennen, so müssen wir ihn auch die Heiligkeit alles Heiligen heißen³. *Das universale in essendo tritt, weil es zugleich universale in causando ist, in der Eigenschaft des summum analogatum auf.* Alles, was mit ihm in Beziehung steht, nimmt an seinen Benennungen teil, je nach Art und Tragweite der Beziehung und deren Grundlage. Ist Gott transzendent heilig, so muß auch das von ihm abhängige Geschöpf kausal, als vom heiligsten Prinzip hervorgebrachtes Sein, heilig genannt werden: an sich eine rein äußere Benennung, wie alle derartigen analogen Namen nur durch die Beziehung zum summum analogatum ihr eigentliches Merkmal erhalten. Hierdurch ist eine Trennung der

¹ I 6, 4.

² Der Zusammenhang der Heiligkeit mit dem Begriffe des Guten liegt auf der Hand. Das Sein, und zwar das vollkommen gestaltete Sein (perfectio), ist ihre Voraussetzung. Das objektmäßig auftretende und sich entfaltende Sein ist ihre nächste Grundlage. In diesem Zug tritt uns das Merkmal des Guten entgegen. Wert für sich und sich behauptender Wert zu sein, kennzeichnet das Gute. Das sich Geltendmachen (dignitas) als Subsistenz bzw. Person und das Fordern der Anerkennung ist ein wesentlicher Zug der objektiven Heiligkeit. Den innern Wert in entsprechenden wertvollen Werken zum Vorschein zu bringen, charakterisiert die formale Heiligkeit. Die Heiligkeit ist mit dem Sein und mit der Güte formell nicht identisch, hängt aber mit ihnen aufs innigste zusammen.

³ Daß diese Aussageformen ein « quo » im Sinne der formalen Ursächlichkeit nicht zulassen, braucht nicht einmal vorsichtshalber erwähnt zu werden. Umsomehr sind sie wahr nach allen Arten der äußern Kausalität. In diesem Sinne ist Gottes Heiligkeit auf Grund des allumfassenden Einflusses als erster Ursache das Summum analogatum, an dem wir die Heiligkeit des Geschöpfes messen. Nach den inneren, konstitutiven Prinzipien kommt dem Geschöpfe, wie eigenes Sein und eigene Güte, so auch eigene Heiligkeit zu. In dieser Beziehung verhält es sich zu Gott nicht als zu seinem Summum analogatum, sondern wird mit ihm nach unmeßbaren Proportionen verglichen.

objektiven und formalen Heiligkeit im Geschöpfe möglich. Beide sind in Gott zwei Teilsichten, die in der transzendenten Heiligkeit Gottes völlig identisch und wesentlich untrennbar sind. Im Geschöpfe aber können sie getrennt vorkommen, je nachdem die Beziehung zur Subsistenz oder zur Natur Gottes, als *summun analogatum*, gefaßt wird. Noch mehr ist dies der Fall, wenn man die Frage beantworten will, ob und wieweit die Heiligkeit im Geschöpfe als innerer Wert vorhanden ist. *Hier besteht eine Verähnlichung, die nicht bloß auf beziehungsweisen Aussagen, sondern auf inneren Seinsbestimmungen beruht. Das Geschöpf ist von Gott nicht bloß kausal abhängig, sondern auch ihm innerlich ähnlich, und gerade diese innere Verähnlichung bildet die stete, unzerstörbare Seinsgrundlage für jene kausalen Beziehungen, von denen die Rede war.* Mit andern Worten: die Heiligkeit kommt dem Geschöpfe nicht bloß als äußere, kausale, sondern auch als eine innere Benennung zu. Zum Vollbegriff der geschöpflichen Heiligkeit gehört also, daß dieselbe ihm in der Form von inneren Werten zukomme, welche durch ihre Gottbezogenheit die volle Weihe, ihre Gottzugehörigkeit erhalten.

Diese beiden Gesichtspunkte immer streng auseinander zu halten, ist unmöglich, da die inneren Werte die Grundlage der kausalen Beziehungen sind. Wir können daher kaum eine Analyse vornehmen, die bloß den einen Gesichtspunkt berücksichtigt und den andern ganz vernachlässigt. Dies ist aber auch nicht nötig, da aus der vollständigen Trennung kein erheblicher Nutzen entsteht. Nur in dem Falle wäre dies erfordert, wenn die Gemeinsamkeit der göttlichen und geschöpflichen Seinsinhalte ausschließlich äußerlich — kausal wäre. Eine solche Annahme ist aber durch den Aquinaten hinlänglich widerlegt worden¹. Daher können wir den beschriebenen Weg mit Sicherheit einschlagen.

Jedes geschöpfliche Sein ist demnach eine Teilnahme am göttlichen Sein. Dies muß in bezug auf die Heiligkeit ganz besonders hervorgehoben werden, da die Beziehung derselben als *objektiver* Heiligkeit zum göttlichen Sein ganz umfassend transzendental ist, sofern sie aber als *formale* Eigenschaft des Geschöpfes in Betracht kommt, nur als eine Teilhabe an der göttlichen Natur selbst im eigentlichen Sinne Heiligkeit genannt werden kann. Die *objektive Heiligkeit* kommt Gott als Subsistenz zu. Die Teilhabe an derselben geschieht demnach durch die Ausdehnung der Subsistenz Gottes auf das Geschöpf.

¹ I 13, 2.

Majestät und Herrschaft Gottes kommen hierbei in Betracht, und insofern das Geschöpf in den Bannkreis derselben gezogen wird, nimmt es Anteil an der objektiven Heiligkeit des Schöpfers. Die Majestäts- und Herrscherrechte Gottes sind allumfassend. Daher auch die Heiligkeit, welche auf das Geschöpf, als auf ein unverletzliches und unveräußerliches Eigentum Gottes überströmt.

Hier müssen aber die beiden Beziehungen genau auseinander gehalten werden. Die Majestät Gottes ist durch das *esse per se* subsistens, durch die Transzendenz des göttlichen Seins begründet. Diesem steht das Geschöpf als *esse participatum* in notwendiger Abhängigkeit gegenüber, die weder durch den Willen Gottes noch durch eine zufällige Verfügung bedingt ist. Diese Beziehung des Geschöpfes ist mit dessen Natur gegeben; sie ist eine transzendente Relation, welche eine Verbindung mit der Subsistenz Gottes bloß auf Grund des absoluten Erst-Seins darstellt. Ein Geschöpf, das nicht dem ganzen Sein nach Gott angehörte, nicht auf Gott als seinen Urgrund hinwiese, ist unmöglich¹. Sowohl im rein ideal-objektiven, als auch im wirklichen Sein hat das Geschöpf in der Subsistenz Gottes seinen Bestand², ohne irgendwie mit Gott vermischt zu werden, da dieser Bestand in der nach außenhin wirkenden Kraft Gottes begründet und durch dieselbe verwirklicht wird. Das Geschöpf ist trotz seines unendlichen Abstandes unzertrennlich verbunden mit der Subsistenz Gottes, die auf dasselbe sich ausdehnt, wie die Subsistenz des Besitzers sich auf sein Eigentum erstreckt. *Stellt daher die Subsistenz die objektive Heiligkeit dar, so ist alles, was in ihren Bannkreis gezogen wird, mit ihr und in ihr heilig, ihr geweiht. Die verschiedenen Formen, nach welchen die Subsistenz Gottes auf das Geschöpf ausgedehnt werden kann, stellen die einzelnen Arten und Stufen der Weihe dar, die eben deshalb con-secrationes genannt werden, weil das Geschöpf mit und in Gott heilig ist.* Die Heiligkeit kommt dem Geschöpfe nicht in sich zu, sondern in seiner Beziehung zu Gott. Gott ist in sich heilig und das Geschöpf in ihm, je nach dem Grade der Teilhabe an Gottes Würde durch die Ausgießung der göttlichen Subsistenz. Bei den Konsekrationen ist also die Grundlage der

¹ Dies drückt Thomas I 60, 5 in prägnanter Form aus: *Unumquodque autem in rebus naturalibus quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum.*

² In bezug auf das objektive Sein sagt dies Thomas Ver. 2, 3 ad 2; Ver. 12, 6 c. Für den Bestand des Geschöpfes in der göttlichen Wirkursächlichkeit ist unsere Behauptung ohne weiteres klar.

Heiligkeit die Würde Gottes selbst ; sie ist der Maßstab aller Forderungen, die durch eine solche Heiligkeit gestellt werden ; sie ist aber auch das Endziel aller Verehrung und Beachtung, die dem Geschöpfe gezollt wird.

Die Herrscherrechte Gottes sind durch zufällige Beziehungen vertreten. Zum Begriff des Herrn gehört, daß er etwas auf seine Zwecke hinordnen, für dieselben benützen kann. Die Aufnahme in die Herrscherzwecke, oder der Ausschluß von denselben, wie auch der Grad der Aufnahme oder des Ausschlusses hängt von einem Willensentschlusse ab und kommt in einem Spruche zum Ausdruck, den man als endgültige Anordnung (*imperium, ultimum iudicium practicum*) bezeichnet. So auch bei Gott, insofern wir den Begriff des Herrseins (*Dominus*) auf ihn übertragen wollen. Das mit der notwendigen Beziehung zu Gott hervorbrachte Geschöpf kann den Zwecken Gottes verschiedenartig dienstbar gemacht werden. Diese Zwecke sind als Willensentschlüsse des obersten Gesetzgebers objektiv heilig. *Daher ist auch alles dasjenige objektiv heilig, was in den Dienst derselben gestellt wird.* In allen diesen Anordnungen finden wir eine in sich zwar zufällige, aber zugleich feste und unabänderliche Bestimmung. Alle Glieder, die dem Zwecke untergeordnet sind, werden durch prädikamentale Relationen aufeinander, auf den Zweck und auf das ordnende Prinzip bezogen. In dieser ihrer Relationsstellung kommt ihre objektive Zweckbedeutung und Rangordnung zum Ausdruck, hierdurch werden sie in doppelter Beziehung zu heiligen Objekten : sie stehen unter dem Schutze Gottes, als des obersten Herrn, und sie nehmen in der Realität, in der Gesamtheit der Schöpfung, eine Stelle ein, die ihnen der oben erwähnte Spruch Gottes zugewiesen hat. *Der Segensspruch Gottes ist auf die wohlgeordnete Schöpfung ausgegossen ; die Dinge selbst aber sind gesegnet als Träger dieses Segensspruches, als Werkzeuge, durch welche die Pläne Gottes verwirklicht und die Fülle der Gaben seiner segnenden Hand auf die Welt ausgegossen werden.* Gott ist in allen Dingen gegenwärtig durch seine Erkenntnis, die insbesondere im Wohlgeordnetsein des Ganzen und der einzelnen Glieder nach den Gesichtspunkten der göttlichen Weisheit offenbar wird. Diese objektive Würde der Geschöpfe, daß sie Gottes Plänen dienen, daß sie Werkzeuge seiner Tätigkeit sind, stellt ihre objektive Heiligkeit dar, die der Art und dem Grade nach geringer ist als ihre Weihe an Gott (*consecratio*), und die insbesondere darin zum Ausdruck kommt, daß in ihnen ein Willensentschluß Gottes durch einen festen, unabänderlichen Ausspruch verwirklicht wird.

Von diesem Spruch dürfte der Name « benedictio » stammen, in welchem die planmäßig angelegte Hinordnung zu heiligen Zwecken, durch einen heiligen Herrn und zur Verwirklichung heiliger Werke entsprechend ausgedrückt wird.

Die erste Art der objektiven Heiligkeit kann auf *Personen* und *Sachen* übergehen. Daher unterscheiden wir die Konsekrationen in Personen- und Sachweihen. Die Ausdehnung der Herrscherrechte Gottes auf das Geschöpf kann aber eine unmittelbare oder eine mittelbare sein. Die einzelnen Arten der Ausdehnung der Subsistenz Gottes auf die Geschöpfe werden wir im Laufe unserer Untersuchung skizzenhaft darstellen. Eine ausführliche Begründung ist hier nicht möglich, da einige Formen der geschöpflichen Heiligkeit erhebliche theologische Traktate erheischen würden.

Was die *formale Heiligkeit* des Geschöpfes anbelangt, kommt ihm dieselbe als Teilnahme an der Natur Gottes zu. Natur und Naturprinzipien sind dem Geschöpfe so eigen, daß es hierin mit Gott keine Gemeinschaft aufzuweisen vermag. Die Ausdehnung der persönlichen Würde kann die höchste Gemeinschaft in der hypostatischen Union erreichen; die Gemeinschaft der Natur aber kann sich nur auf eine Ähnlichkeit erstrecken, die jede Vermischung, ja jegliche Möglichkeit der Verwechslung ausschließt. *Deshalb ist jede geschöpfliche Natur an sich profan, von der Reinheit Gottes abgesondert, durchsichtig, menschlichen Begriffen und dem Gutdünken zugänglich, infolge der Zusammensetzung aus Potenz und Akt unrein und in ihrer Dynamie Fehlern und Mängeln ausgesetzt.* Wir können daher von einer formalen Heiligkeit im eigentlichen Vollsinn beim Geschöpfe nicht sprechen. Da aber alle Mängel, welche die geschöpfliche Natur an sich begleiten, metaphysische Notwendigkeiten darstellen oder aus denselben fließen, im übrigen aber die Natur selbst eine reine Teilnahme an der reinen Natur Gottes ist, fehlt dem Geschöpfe auch in dieser Beziehung die Heiligkeit Gottes nicht schlechthin. Jedes Geschöpf ist im weitern Sinne ein Abbild Gottes, ein *vestigium Dei*, in welchem eine Idee Gottes naturhaft verwirklicht wird und in dem sowohl nach seinem Sein, wie auch nach seiner Dynamie die Reinheit des Schöpfers zum Vorschein kommt. *Wir können demnach von einer formalen geschöpflichen Heiligkeit dort reden, wo wir eine reine, unverdorbene Natur vor uns haben;* nur ist diese Heiligkeit im theologischen Sinne eine weitergefaßte, die im Vergleich zur eigentlichen Heiligkeit mehr profanen Charakter hat.

Die Grundlage der formalen geschöpflichen Heiligkeit ist demnach

die Ähnlichkeit der Naturen im *Sein* und in ihrer *Tätigkeit*. Je größer also die Verähnlichung des Geschöpfes mit Gott ist, desto näher kommt es an das Heiligsein Gottes heran. Die Erhabenheit über die rein profanen *Seinsweisen* ist schon durch die einfache Ebenbildlichkeit des vernünftigen Geschöpfes sichergestellt. Das Ehrwürdige kommt sowohl im persönlichen Sein, als auch in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung zum Vorschein¹. Bleibt eine solche Natur rein, und ist sie auch in ihrer Dynamie ein Ebenbild Gottes, so können wir bei ihr von einer formalen Heiligkeit sprechen, die diesem Begriff sich viel mehr nähert als eine wohlgeordnete niedrigere Natur. *Von einer formalen Heiligkeit im eigentlichen Sinne können wir indes nur dort reden, wo die Ebenbildlichkeit Gottes im Geschöpfe eine schlechthin vollkommene ist, d. h. wo die Erhabenheit eine Erhöhung über die Natur als solche mit sich bringt, das Ehrwürdige eine volle Verankerung in Gott bedeutet, die Reinheit aber innerhalb der Grenzen des Möglichen eine volle Abbildung des göttlichen Lebens darstellt.* Vestigium, imago creationis, recreationis et gloriae bilden die verschiedenen Grade der formalen Heiligkeit, die vom Geschöpfe ausgesagt werden kann.

Eine Verähnlichung des Geschöpfes mit Gott in bezug auf die formale Heiligkeit kann sich auch auf die *Wirkkraft* erstrecken. In dieser Hinsicht können nicht bloß vernünftige Geschöpfe, sondern auch leblose Werkzeuge formal heilig genannt werden, wie z. B. die Sakramente. Man sieht aber sofort, daß diese Art der formalen Heiligkeit im abgeleiteten Sinne (per participationem) im Gegensatz zur ureigentlichen (per essentiam) formalen Heiligkeit also genannt wird.

Hiermit hätten wir alle Möglichkeiten vor uns, nach welchen die Heiligkeit Gottes auf das Geschöpf überströmen kann. Es sei uns gestattet, dieselben nachstehend übersichtlich darzustellen.

¹ Die Gottebenbildlichkeit begründet sowohl eine objektive als auch eine formale Heiligkeit, je nachdem die selbständige Seinsfestigkeit der Person oder die Reinheit der Natur in Betracht gezogen wird. Sehr schön drückt der hl. Thomas diese Würde des Menschen in Zusammenhang mit der Vorsehung Gottes aus in Ver. V 5: Quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur. Et ideo a divina providentia non solum consequuntur, quod sint provisae, sed etiam quod provideant. Et haec est causa, quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum et non providentes.

seinen Bestand in Gott, — nicht nach seinen inneren, konstitutiven Prinzipien, wohl aber nach allen äußeren Ursachen, die zur Hervorbringung des geschöpflichen Seins und zu dessen Bestande notwendig sind. Diese Prinzipien gehören zur göttlichen Subsistenz, welche daher als Sein-, Weihe- und Würde-verleihend auf alles sich bezieht, auf alles gleichsam ausgedehnt wird, was als Abschluß (terminus) der äußeren Tätigkeit gilt¹. Diesen Akt des Heranziehens des Geschöpfes, mit dem immer eine Verleihung des Seins verbunden ist, nennen wir Annahme oder Aufnahme (assumptio), ohne hiermit eine bestimmte Art der Ursächlichkeit bezeichnen zu wollen. In dieser Annahme besteht die Weihe (consecratio activa) des Geschöpfes, im Sein aber, das aus dieser Annahme in der Form von Gottbezogenheit entsteht, das Geweiht- und Heiligsein desselben (consecratio passiva).

Zum Begriff des Hervorgehens der Heiligkeit in diesem Sinne gehören drei Momente: 1. der Ursprung, aus dem die Heiligkeit auf andere überströmen kann; dieser Ausgangspunkt (terminus a quo) muß in sich objektiv heilig und virtuell vielfach sein, damit die eigene objektive Würde auf andere Subjekte übertragbar sei; 2. geeignete Subjekte, die an der genannten Würde teilnehmen können und auf welche die Subsistenz als Quelle der objektiven Heiligkeit ausgedehnt werden kann; 3. irgendeine ursächliche Beeinflussung der Subjekte durch das Prinzip, aus dem die Heiligkeit fließt. Letzteres stellt den Weiheakt dar, woraus als letztbeabsichtigter Abschluß (terminus ad quem) die Weihe als bleibender Zustand folgt. Ursprung der objektiven Heiligkeit ist die Subsistenz Gottes; Subjekt, auf welches dieselbe herabströmt, ist ein geschöpfliches Sein; der nächste Grund dafür ist irgendein Einfluß Gottes, auf den die formale Annahme des Geschöpfes, seine Weihe und Heiligung zurückzuführen ist. In diesem Weihevorgang selbst spielen das Prinzip und das Subjekt die Rolle der materiellen Voraussetzung; die assumptio ist der nächste Grund (ratio formalis) der Weihe, während diese selbst als bleibender Zustand (forma) eine transzendente Beziehung darstellt, oder richtiger, in einer solchen Sein und Bestand erhält.

Die objektive Heiligkeit des Geschöpfes als Weihe (consecratio) besteht demnach in einem notwendigen und unveränderlichen Verhalten zu Gott, in einer unauslöschlichen Bezeichnung (consignatio) durch die

¹ Es braucht kaum betont zu werden, daß die Beziehung und Ausdehnung sich nicht von seiten Gottes, sondern von seiten des Geschöpfes verstehen.

Annahme von seiten Gottes, in der Zugehörigkeit zu Gott und in der hieraus fließenden Würde und Erhabenheit. Man kann diese Art der Heiligkeit auch folgendermaßen beschreiben: Die Weihe ist eine besondere Würde des Geschöpfes, die aus einer unmittelbaren Berührung mit dem persönlichen Sein Gottes stammt, in dem das Geschöpf entweder *a)* durch hypostatische Vereinigung substanziellen Bestand hat, oder *b)* dessen Abbild ist, oder *c)* in dessen Kraft im Sein oder Sosein erhalten wird. Damit haben wir auch die verschiedenen Weisen namhaft gemacht, nach welchen das Geschöpf zu Gott hingezogen, von Gott aufgenommen, mit einem Worte: wie die Subsistenz Gottes auf das Außergöttliche ausgedehnt werden kann.

Untersuchen wir nunmehr die einzelnen Formen der Weihe, die, wie wir schon erwähnt haben, als Person- oder Sach-Konsekration sich geltend macht.

Wir müssen vor allem das absolute und das relative Personsein in Gott unterscheiden. Die Weihe, die nach dem Zeugnisse der Offenbarung tatsächlich stattfindet, ist ganz verschieden je nach dem Bezogensein des Geschöpfes zur relativen oder zur absoluten Subsistenz Gottes. Obwohl die Aufnahme eines außergöttlichen Wesens zur absoluten Subsistenz Gottes an sich nicht unmöglich ist¹, unterrichtet die Offenbarung über eine solche Heiligung des Geschöpfes nicht. Nur die relative Subsistenz des Wortes wird auf eine menschliche Natur ausgedehnt, sodaß wir die Beziehungen anderer Dinge zu der absoluten Subsistenz Gottes ganz anders uns vorstellen müssen. Die Personweihen untersuchen wir demnach in dieser doppelten Hinsicht, sofern die Heiligung eine Annahme durch die relative Subsistenz bedeutet und daraus jene Würde und Erhabenheit des Geschöpfes folgt, in der dessen objektive Heiligkeit und Gottgeweihtsein besteht. Von dieser sind in der gegenwärtigen Heilsordnung alle jene Formen der Weihe verschieden, die durch die Beziehung zur absoluten Subsistenz Gottes objektive Heiligkeit verleihen.

Wir wollen zunächst die Weihe untersuchen, die aus der unmittelbaren Annahme durch die *relative Subsistenz* des Wortes Gottes entsteht. Der Kontakt mit derselben kann ein unmittelbarer oder mittelbarer sein. Demnach wird die Weihe durch das Wort Gottes sowohl dem Sein als auch der Würde nach wesentlich anders ausfallen. Die unmittelbare Heiligung ist nur der menschlichen Natur Christi zu teil

¹ III 3, 3.

geworden, die mittelbare aber ist auf alles — in verschiedenen Formen und Graden — ausgedehnt, was mit Christus in Beziehung steht.

Die unmittelbare Weihe bezieht sich auf die angenommene menschliche Natur, die ihre substanzielle Vollendung in bezug auf die Subsistenz im Worte Gottes besitzt. Dies ist der höchste Grad der Weihe, des Gottbezogenseins und der Gottzugehörigkeit: in Gott substanziell vollendet zu sein. Hier geht die göttliche Subsistenz selbst auf die menschliche Natur über. Daher steht das so entstandene substanzielle Ganze, der Gottmensch, der objektiven Heiligkeit, der Würde und Erhabenheit nach, in sensu composito, sofern die subsistierende Person in Betracht kommt, auf der gleichen Höhe wie Gott selbst. Wenn jede Weihe eine Eingliederung in Gott bedeutet, so bewahrheitet sich die deificatio nirgends in einem solchen Maße, wie bei der Menschwerdung des Wortes. Wenn ferner durch die Weihe das Geschöpfliche vom Göttlichen durchdrungen, von ihm belebt wird, so erscheint hier die Konsekration der menschlichen Natur in einer Form, die bildlich nur durch die *πύρωσις* der griechischen Väter ausgedrückt werden kann. Die Subsistenz ist ein Akt, der das ganze substanzielle Sein trägt und belebt. Wenn also die menschliche Natur in der göttlichen Subsistenz Bestand hat und durch dieselbe getragen wird, so ist sie von derselben auf das innigste durchdrungen, in ihrem ganzen Sein vergöttlicht, im wahren Sinne des Wortes ein Gottmensch. Das beliebteste Sinnbild der Weihe ist die Salbung (*unctio*), die das Eindringen der Gottheit in das Geschöpf, oder in umgekehrter Richtung die Aufnahme des letzteren in Gott darstellt. Was bei anderen Weihen nur symbolisch vor sich geht, oder nur eine moralische und äußere Aufnahme verwirklicht, ist hier die innigste Vereinigung, ein subsistenziales Eins-Werden mit Gott, also die höchste Weihe, an der ein außergöttliches Wesen teilnehmen kann. Bedeutet die Weihe Heiligung und Heiligkeit in Gott, so ist dies die höchste Form der Konsekration durch das Wort Gottes, die die gleiche objektive Heiligkeit mit sich bringt, wie jene, die in Gott selbst ist.

Entitativ ist diese Weihe, wie Thomas feststellt¹, eine Relation. Betrachtet man die Beziehung der menschlichen Natur zur Subsistenz des Wortes, so ist sie zweifelsohne eine transzendente Relation, so wie die der Natur zu ihrer eigenen Subsistenz. Sieht man auf das Verhältnis der beiden Naturen zu einander, so ist ihre Gemeinschaft (*consortium*) in der gleichen Subsistenz in einer realen prädikamentalen

¹ III 2, 7.

Relation von seiten der menschlichen Natur zu suchen, der von seiten der göttlichen Natur eine mitgedachte Beziehung entspricht.

Die assumptio, welche hier formell in Betracht kommt, ist nach Analogie der subsistenzialen Verwirklichung zu bestimmen. Die Subsistenz ist ein Akt, eine Wirklichkeit der Natur in der Linie der substantziellen Vollendung. Diese wird der menschlichen Natur Christi durch die Subsistenz des Wortes verliehen. Daher übersteigt die assumptio, die hier stattfindet, jede andere nicht bloß dem Grade der Weihe nach, sondern auch in bezug auf die ursächliche Beeinflussung. Bei anderen Weiheakten ist die Annahme auf eine äußere Ursächlichkeit zurückzuführen; hier aber besteht sie in der innersten Verwirklichung der menschlichen Natur, dem selbständigen Sein nach¹. Diese Beeinflussung erstreckt sich darauf, daß *die menschliche Natur ihr Sein und ihre substanzielle Vollendung im Worte Gottes hat*. Daher ist diese Weihe formell, ihrem Sein nach betrachtet, eine substanziell-subsistenziale Vergöttlichung (deificatio), der Person nach eine Gottwerdung der menschlichen Natur.

Daß in Christus das heiligste Seinsobjekt uns entgegentritt, auf das das Personsein Gottes in einer Form ausgedehnt ist, welche dem eigentlichen und eigentümlichen Charakter der Subsistenz entspricht, ist nach dem Gesagten offensichtlich. Die Subsistenz verwirklicht und vollendet substanziale Naturen. Dies ist ihre eigentliche Bestimmung. Wenn daher die göttliche Subsistenz in dieser Eigenschaft auftritt, so überträgt sie auf die so verwirklichte Natur ihre ganze Herrlichkeit, ihren vollen Glanz, sowohl dem Sein nach, als auch in bezug auf die Konsequenzen desselben. Hieraus folgt, daß die Weihe durch die gratia unionis (unctionis) an sich eine nur Gott ebenbürtige objektive Heiligkeit mit sich bringt, aber eben *infolge der innigsten Vereinigung der Subsistenz mit der Natur in einem eminenten Sinne die volle Kraft der formalen Heiligkeit in sich schließt*. Dies ist nicht bloß darauf zu beschränken, daß die Prinzipien der formalen Heiligkeit aus der gratia unionis naturgemäß fließen; sondern wir müssen auch darauf bestehen, daß die göttliche Subsistenz allein dazu ausreicht, alles zu verwirklichen, was zur formalen Heiligkeit erfordert ist. Ist die Subsistenz ein principium quod des Seins und der Tätigkeit, so kann eine von der göttlichen Subsistenz verwirklichte Natur nur Gottes würdige Handlungen vollziehen. Allerdings wäre das Sein und das Handeln der menschlichen

¹ Über diese Sätze vgl. III 3 a. 4.

Natur ohne die Prinzipien der formalen Heiligkeit nicht konnatural. Von seiten des principium quo müßte man ein gewisses Mißverhältnis (disproportio) feststellen. Aus diesem Grunde müssen wir sagen, daß die objektive Heiligkeit Christi die formale eminent in sich schließt, aber auch zur Vollendung der menschlichen Natur selbst die Prinzipien derselben, als naturgemäße Folgen, erheischt¹.

Betrachten wir die menschliche Natur Christi für sich, in sensu diviso, also nicht nach der Subsistenz des Wortes, so erhalten wir einen neuen Gesichtspunkt der Weihe, die ihr zukommt. In sensu composito ist nur ein direkter, objektiver Wert in Christo: das Wort Gottes, da nur dieses als Seinsobjekt und Sein verleihend in Betracht fällt. In sensu diviso muß man indes die Eigenwerte der menschlichen Natur für sich betrachten. Die transzendente Relation zum Worte Gottes ist von ihr im Ganzen und in ihren Teilen untrennbar, aber die Subsistenz selbst kommt in dieser Hinsicht nicht als innerlich verwirklichender Akt, sondern als Besitzerin der Natur in Betracht. Daher ist bei dieser Anschauungsweise die Beziehung zum subsistierenden Worte mehr eine vermittelte, die eher durch die Relation der menschlichen Natur, als unmittelbar durch sich, durch die Subsistenz des Wortes gegeben ist. Die objektive Heiligkeit ist auch in diesem Falle dieselbe; nur ist sie eher durch Ausdehnung und Vermittlung, als durch direkte Inanspruchnahme zustande gekommen. Hierbei wird die menschliche Natur und alles, was mit ihr in Verbindung steht, nach der Erhabenheit und Würde betrachtet, die ihr gebührt, insofern sie Eigentum des Sohnes Gottes ist. Der Besitz ist allerdings substanziell und der Terminus ist immer das ewige Wort Gottes; nur der Weg, auf dem wir zu ihm gelangen, ist ein anderer, als bei den Überlegungen in sensu composito, wo uns der *Gott-Mensch* entgegentritt, während hier der *Mensch-Gott* im Vordergrund steht. Diese Weihe der menschlichen Natur Christi ist eine Folgeerscheinung der unio hypostatica. Sie kann auch nach den eigenen Werten betrachtet werden, ohne von der Würde, die aus dem subsistierenden Worte auf sie herabströmt, das Mindeste einzubüßen. Die Subsistenz der menschlichen Natur im Wort ist das Wesentliche der persönlichen Vereinigung; die unzertrennliche Beziehung alles dessen, was zum Menschen Christus gehört, ist die nächste Folge derselben: die gleiche Weihe in doppelter Hinsicht betrachtet.

¹ III 7, 1. In welchem Sinne der hl. Thomas eine Erhabenheit in Christus auch in bezug auf die Natur lehrt, ist aus III 13-15 zu ersehen.

Diese Art der Weihe schreiben wir der menschlichen Natur Christi und ihren substanziellen Teilen zu, die kraft einer transzendentalen Relation auf das Wort Gottes, als auf ihr substanziell vollendendes Prinzip hinweisen, aber durch eine prädikamentale Relation den Sohn Gottes als ihren Besitzer verkünden. Letzteres ist auch von den Akzidenzien Christi zu sagen, wie auch von jenen Dingen, die mit ihm in direkter Verbindung standen und stehen, vor allem von seinem Kreuz und den Bildern, die ihn darstellen. Überall kommt das gleiche Prinzip der Weihe zur Geltung: das Wort Gottes. Der Weiheakt ist die *assumptio*, wodurch die Subsistenz des Gottessohnes als des Besitzers auf die genannten Realitäten ausgedehnt wird. Auf alle ergießt sich die gleiche Würde und Erhabenheit; darum gebührt allen die gleiche Verehrung. Sie sind materiell verschiedene Objekte; aber formell sind sie alle gleich heilige Gegenstände, die ihre Verehrungswürdigkeit aus der Subsistenz des Gottessohnes schöpfen und in denen nur das fleischgewordene Wort angebetet wird¹.

Die direkte, objektive Heiligkeit Christi besteht demnach darin, daß im Gottmenschen ein Objekt vor uns steht, das als Seinsobjekt nur durch das Sein des Wortes Gottes in der Wirklichkeit erscheint. In bezug auf die Objektsheiligkeit einen Unterschied zwischen Mensch- und Gott-Christus zu machen, ist vollends erfolglos, da beide in einem Prinzip, in der Subsistenz des Gottessohnes, Seinsobjekte sind. Auch die Normheiligkeit Christi ist die gleiche, wie jene des Wortes: zunächst infolge der communicatio idiomatum, dann aber deshalb, weil alle theoretischen und praktischen Weisungen des Menschen Christus die Anordnungen des Gottessohnes darstellen, daher die gleiche bindende Kraft besitzen, wie wenn sie direkt von Gott, ohne Vermittlung der menschlichen Natur Christi, stammen würden. Dementsprechend ist die Verehrung,

¹ Der hl. Thomas nimmt in III 25 a. 2 in bezug auf die menschliche Natur Christi eine doppelte Verehrungswürdigkeit an. Die *latria* kommt ihr in ihrem Verhältnisse zur Subsistenz des Wortes, die *dulia* absolut, als einer in jeder Beziehung hervorragenden und mit allen Vorzügen geschmückten menschlichen Natur zu. Vergleichen wir Christus mit anderen Menschen, so ist er schon als bloßer Mensch derartig überragend, daß man ihm eine ganz besondere Ehre erweisen muß. Diese getrennte Betrachtung der Menschheit Christi entspricht indessen nicht dem *sensus divinus*, den wir oben vorgelegt haben. Der thomistische *sensus divinus* trennt die Akte nicht voneinander, sondern betrachtet deren getrennte Ansprüche in gegenseitiger Beziehung. Deshalb haben wir betont, daß die menschliche Natur auch in ihrer Beziehung zum Worte, als dessen Besitz und Eigentum, der Verehrungswürdigkeit im Sinne des *cultus latriae* nicht entbehren kann.

die der menschlichen Natur Christi und anderen Sachen, welche mit ihr in Verbindung stehen, gebührt, die ungetrennt gleiche, welche Gott gezollt werden muß; denn in allen diesen Realitäten wird die Subsistenz angebetet, die auf sie ausgedehnt ist, durch welche sie, wenn auch in verschiedenen Formen, Seinsobjekte sind. Die ungestaltete, unbegreifliche, objektive Heiligkeit Gottes erscheint uns daher in einer Gestaltung und Faßbarkeit, an die der menschliche Verstand aus sich nie denken könnte. Stellt ferner die objektive Heiligkeit einen ehrfurchterregenden Gegenstand dar, so ist in Christus eine solche Würde und Erhabenheit über alles Geschaffene vorhanden, daß sie kraft ihrer substanziellen Verankerung in Gott mit der Würde und Erhabenheit Gottes identisch ist. Gehört endlich zum Begriffe der objektiven Heiligkeit die Seinsfestigkeit, so ist dieselbe in Christus identisch mit der Seinsfestigkeit Gottes, da er nur im Worte Gottes als Seinsobjekt auftritt¹.

Neben dieser direkten, objektiven Heiligkeit Christi finden wir eine weitere, indirekte, welche der Ausdehnung seiner Subsistenz auf seinen mystischen Leib zu entnehmen ist. Der natürliche Einfluß der Subsistenz verleiht Seinsbestand und Seinszugehörigkeit; er schafft Seinsbesitz. Als Folge gehört aber dazu, daß die Subsistenz die eigene Würde behaupten und alles in ihren Bannkreis ziehen kann, worin die Persönlichkeit zur Geltung und zur Anerkennung kommen muß. Dies ist die moralische Ausdehnung der Subsistenz. Die persönliche Würde Christi besteht darin, daß er Heiland, mediator Dei et hominum ist. In der gegenwärtigen Heilsordnung erscheint der Gottmensch mit dieser Sendung in der Welt². Daher muß seine Würde besonders dadurch zur Geltung kommen, daß er alles an sich zieht, mit seinem Geiste belebt, alles in seinen Besitz nimmt, sich eingliedert. Was den Einfluß des Gottmenschen in diesem Sinne aufnimmt, wird in den Bannkreis seines persönlichen Seins gezogen, bildet mit ihm eine Einheit, wird durch ihn geweiht und erhält eine objektive Heiligkeit, die, von Christus aus betrachtet, mit seiner Würde identisch ist, in sich aber, von seiten der angegliederten Vielheit, ein Abbild des Heiligseins Christi darstellt.

Die Weihe als bleibender Zustand und mithin die Würde und Erhabenheit des mystischen Leibes Christi besteht demnach in der unmittelbaren Zugehörigkeit der Erlösten zu Christus. Der Weiheakt wurde am

¹ III 17.

² III 1, 3.

Kreuz, im Opfer Christi gesetzt; durch das unaufhörliche Wirken Christi bleibt er ständig. Hier haben wir eine mystische Ausdehnung der Subsistenz Christi auf die Erlösten, ihre wirkliche Weihe an ihn, sodaß von dieser innigen Gemeinschaft niemand sich trennen, oder daran durch andere gehemmt werden kann, ohne sich zu entweihen, ohne die persönliche Würde und die Rechte Christi zu mißachten oder zu verletzen.

Es würde zu weit führen, auch nur skizzenhaft anzugeben, in welchem Sinne der Begriff der eigenen Persönlichkeit auf den mystischen Leib Christi anwendbar ist, wie er in sich zu einem heiligen Objekt gestaltet wird, wie seine Erhabenheit und Würde alle ähnlichen, natürlichen Bildungen übersteigt. Für unsern Zweck reicht es hin festzustellen, daß wir in ihm die äußere Ehre Christi, die Verkörperung seiner Heilsidee in einer lebendigen, eigengesetzlichen, und nach einem ganz übernatürlichen, göttlichen Ziel geordneten Gemeinschaft vor uns haben. *Was Christus in sich dem statischen und dynamischen Sein nach ist, das ist im Abbild sein mystischer Leib: die Verwirklichung des Heiles in der verdorbenen Menschheit, die gleiche Heilsidee in den Gliedern, die im Haupte in einer eminenten, jeden Begriff übersteigenden Form wirklich geworden ist, die Weihe der Menschheit an Gott, die volle Angliederung derselben an ihren Ursprung, die Rückkehr zu ihrem Prinzip.* In allen diesen Momenten finden wir jene Züge, die für die objektive Heiligkeit charakteristisch sind. Momentan wollten wir nur darauf hinweisen, daß im mystischen Leibe Christi eine eigene, abgeleitete, mitgeteilte Objektsheiligkeit zu finden ist, die aus dem gottmenschlichen Sein Christi naturgemäß folgt.

Neben diesen Formen, die aus der unmittelbaren Berührung mit der Subsistenz des Wortes fließen, können wir *eine Reihe von Weihen unterscheiden, die aus der unmittelbaren Ausdehnung der genannten Subsistenz folgen und auf andere, von Christus verschiedene Personen überströmen.* Die Würde Christi erheischt, daß alles, was mit ihm in Berührung kommt, ihm diene, seinen Zielen untergeordnet, zweckmäßig eingerichtet sei und in dieser Weise die Herrlichkeit dessen verkünde, auf den sein Dasein oder Sosein in der christozentrischen Ordnung zurückzuführen ist. Dies ist eine neue Form der Ausdehnung der Subsistenz Christi, die sich von der physischen, mystisch-moralischen dadurch unterscheidet, daß sie ihr unterscheidendes Merkmal von der Zielsetzung entlehnt. Daher kann man die Ausbreitung der zielsetzenden Subsistenz eine moralische nennen und die Würde selbst,

die derart auf physische Personen übergeht, eine moralische Erhabenheit und Würde heißen. Damit sei nur betont, daß die *assumptio*, die hier stattfindet, keine Änderung der physischen Persönlichkeit und des Seins mit sich führt, sondern nur die zweckmäßige Ausstattung derselben bedingt. Wenn wir also von moralischer Würde u. ä. reden, so bedeutet dies nicht etwa bloß einen Schätzungswert, sondern eine wirkliche Änderung im Besitze und in der Ausstattung der Person. Weil das Prinzip der ganzen Anpassung, des ganzen neuen Seins der Person von dem belebenden Elemente des moralischen Lebens, von dem Zwecke stammt, nennen wir diese neue Form, im Gegensatz zur physischen Persönlichkeit, *eine moralische Subsistenz*.

Als Weiheprinzip kommt also bei diesen Formen der Konsekration Christus als zielsetzend in Betracht. Mit seinem natürlichen Sein ist seine Mutter verbunden; mit seiner erlösenden Vermittlertätigkeit stehen aber jene Organe im innigsten Zusammenhang, die nach dem Ratschlusse Gottes die Ämter Christi vergegenwärtigen, ihn selbst vertreten. Allen diesen Personen kommt eine entsprechende objektive Heiligkeit zu, da sie im Reiche Christi eigene Seinsobjekte darstellen, auf welche die erhabene Würde Christi ausgedehnt wird.

Daß die Bestimmung *Mariens* zur Mutterschaft Christi eine eigene übernatürliche Würde und Erhabenheit in sich schließt und sie selbst dadurch zu einem heiligen Objekt gestaltet wird, ist Glaubenslehre. Die Theologie kann nur die Begründung hinzufügen, daß sie diese Würde als Korrelat ihres Sohnes besitzt. Mit dem Sein Christi ist diese Würde gegeben, durch das Sein des Gottmenschen ist sie erhalten. Maria als physische Person, in der natürlichen Ordnung, ist von Christus unabhängig, den gleichen Gesetzen im Entstehen, Sein und Vergehen unterworfen, wie andere Menschen. *Da aber Christus bestimmt ist, vom Weibe abzustammen, ist die hierzu erwählte Person von der Christusidee untrennbar.* Die Beziehung zwischen Christus und seiner Mutter ist durchaus nicht zufällig, sondern hypothetisch notwendig; sie ist eine transzendente Relation. Daher hat die Theologie recht, wenn sie die Würde Mariens nach dem notwendigen ideellen Zusammenhang als eine Weihe darstellt. Eine physische Persönlichkeit wird gänzlich in den Dienst eines übernatürlichen Zweckes gestellt: sie soll Mutter des Erlösers werden. Durch diese Weihe erhält sie ihre moralische Persönlichkeit. Sie wird in der übernatürlichen Ordnung ein Seinsobjekt, das einzig dasteht und das in der gleichen Ordnung nur dieser Bestimmung dienen soll: eine ähnliche Würde, wie jene, die

Christus besitzt, nach welcher er der Erlöser der Menschheit ist und kraft welcher persönlichen Bestimmung er weitere Ehren, Ämter und Vorzüge besitzt.

In diesem Sinne wollen wir den Begriff der objektiven Heiligkeit, als einer Weihe, auf Maria anwenden. Daß ihre aktuelle Mutterschaft eine prädikamentale Relation darstellt, ist ohne weiteres klar¹. Die Subsistenz Christi wird hierdurch auf sie ausgedehnt; sie erscheint als *mulier amicta sole*, in einem Glanz der Würde und Erhabenheit, der die Bewunderung und die scheue Ehrfurcht des gläubigen Gemütes erregt. Somit sind mit dieser leiblichen Mutterschaft alle Merkmale der objektiven Heiligkeit verbunden. Wenn wir aber noch einen Schritt weiter gehen, und Maria auf Grund der Verbindung mit der Erlöser-idee ein eigenes, objektives, moralisch-persönliches Sein zuschreiben, so haben wir nur aus dem festen Glaubensinhalte eine Folgerung abgeleitet, die durch denselben gleichsam gebieterisch auferlegt wird. Gottes Zwecke sind maßgebend für die Beurteilung und Einschätzung des Wertes und der Würde einer Persönlichkeit. Maria dient der schönsten, erhabensten Idee Gottes, die uns aus der Offenbarung bekannt ist. Daher ist man berechtigt, ihre moralische Persönlichkeit in einer Weihe zu erblicken, welche die höchste Zugehörigkeit eines bloßen Geschöpfes zu Gott, gleichsam die tiefstgehende Beschlagnahme zum Dienste Gottes darstellt. *Aus diesem Grunde ist das übernatürliche moralische Objekt- und Personsein Mariens eine wirkliche Weihe.* Außer dem Gott-geweihtsein, Gott-dienstbarsein finden wir in Maria keine Bestimmung, welche die Idee Gottes von der Mutter seines Sohnes so klar, so prägnant und zentral wiedergeben würde als die so gefaßte Weihe der moralischen Persönlichkeit Mariens. Daß hierin nach der *gratia unionis* ein einzig dastehender Abglanz der Herrlichkeit ihres Sohnes erblickt werden kann, gehört durchaus nicht zu den theologischen Übertreibungen. Dasselbe gilt auch von den Vorzügen, die auf Grund dieser objektiven Weihe in bezug auf die formale Heiligkeit der Mutter Gottes behauptet werden.

Daß die an sich *eine* Erlösertätigkeit Christi in mehreren, verschiedenen Ämtern gefaßt werden kann, wird allgemein zugegeben. Die Teilung derselben ist eine Notwendigkeit, sofern die irdische Fortführung der Erlösung in Betracht kommt. Die Weiterführung des Erlösungswerkes wurde, den Forderungen der menschlichen Natur

¹ III 35, 4, 5.

entsprechend, lebendigen Organen anvertraut. Diese sind, in sich betrachtet, Abbilder, gleichsam Vervielfältigungen des Erlösers, ähnlich wie die irdischen Dinge Abbilder der an sich einen Idee Gottes sind. *Durch Teilnahme an der vermittelnden Tätigkeit Christi entstehen in der übernatürlichen Ordnung Seinobjekte, denen eine objektive Heiligkeit zukommt, die ihre ganze Würde und Erhabenheit von Christus haben, in ihm, durch die mittelbare Ausdehnung seiner Subsistenz und persönlichen Würde, die gleiche Festigkeit im Sein, die gleiche Unverletzlichkeit als Normen besitzen, wie sie in Christus selbst sind.* Daher sprechen wir von einer Weihe dieser Personen an Christus, von einer aus Christus abgeleiteten objektiven Heiligkeit. Das Geweihtsein dieser Personen bedeutet eine Verankerung in Christus, eine volle moralische Zugehörigkeit zu ihm nach jener Richtung, in welcher ihre Christusähnlichkeit und Zugehörigkeit sich betätigt. In dieser Hinsicht kommt die objektive Heiligkeit Christi als Auktorität ganz besonders in Betracht¹, wie auch seine Heilstätigkeit, zu deren Ausübung und Fortsetzung Organe notwendig sind, die ganz in seinen Dienst gestellt werden².

Die Weihe selbst läßt eine Bezeichnung (*consignatio*) durch Christus und an Christus zurück, die entweder an sich erkennbar ist als eine Beauftragung Christi zur Vertretung seines Werkes (wie in der Gesamtkirche und in den Aposteln), oder als sakramentaler Charakter eine Person in Christus eingliedert, zu seinem besondern Eigentum und Werkzeug gestaltet. Die so entstandene neue Persönlichkeit ist nach den obigen Ausführungen eine moralische, durch welche die physische eine entsprechende Würde und Erhabenheit erhält und als Christus geweiht erscheint.

Beispiele dieser Weihe sind vor allem die sichtbare Kirche, deren Diener und Glieder. *Die Kirche trägt die Züge einer allgemeinen Verähnlichung mit Christus an sich.* Alles, was Christus für das Heil der Menschen erworben hat, ist der Kirche anvertraut. Sie ist die Vertreterin Christi auf Erden, die Hüterin aller seiner Schätze, ein Abbild Christi in bezug auf die universale Macht über das Heil der Menschen, ein Organ Christi zum Binden und Lösen, kurz, die Besitzerin alles dessen, was Christus als Erlöser eigen ist. In der sichtbaren Welt erscheint uns nichts derart erhaben und würdevoll, als die Kirche, die die Züge Christi an sich trägt; « *ut exhiberet ipse sibi gloriosam*

¹ « Qui vos audit, me audit » (Lc. 10, 16).

² « Dispensatores mysteriorum » (I Cor. 4, 1).

Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata¹. In diesen Worten wird uns die Kirche als ein Seinsobjekt vorgelegt, das Werte besitzt, die jede Beachtung und Ehrfurcht verdienen, dem daher mindestens die objektive Heiligkeit nicht abgesprochen werden darf.

Ist die Kirche eine universale Vertreterin Christi, so sind Einzelpersonen Repräsentanten auf einzelnen Machtgebieten. Seine Herrscherrechte üben die Apostel und ihre Nachfolger aus; der allgemeine Dienst, um dessentwillen er gekommen ist, gehört den Priestern. Der Dienst Christi hat sich in zweifacher Hinsicht betätigt. *Gott gegenüber* war es eine ständige Erfüllung des Willens seines Vaters. Durch sein gottmenschliches Wesen war er mit Gott vereinigt. Diese Seinsvereinigung sollte in den Werken seiner menschlichen Natur zu einem bewußten Dienst gestaltet und in derselben zu einer ununterbrochenen psychischen Wirklichkeit werden. Auch die Glieder seines mystischen Leibes sollten zu diesem Dienst geweiht werden. Dies geschieht durch den Tauf- und Firmungscharakter, die eine ähnliche Weihe und Verpflichtung zum Gottesdienst bedingen, wie jene, die in der Seinszugehörigkeit Christi zu Gott naturgemäß eingeschlossen sind. Daher sind die beiden Weihen Abbilder des allgemeinen Priestertums Christi. Sie gestalten die mit diesen Zeichen versehenen Menschen zum Eigentum Christi, verleihen ihnen die Macht, im Namen und im Auftrag Christi, sich Gott zu nähern (*ad serviendum Deo secundum ritum christianae vitae*). Hierin besteht jene Würde und Erhabenheit, die den Auserwählten Christi eigen ist und die sie nach den Worten des Apostels² zu einem königlichen Priestertum befähigt, da Gott dienen Herrschen bedeutet. Den *Brüdern gegenüber* betätigt sich das Priestertum Christi in der Verleihung der Güter Gottes. Die Heilsgüter, die er am Kreuze erworben hat, sollten den Menschen zugewendet werden. Jene, welche Christus zu diesem hohen Amte auserwählt, sollten durch eine eigene Weihe in einer neuen Form sein Eigentum werden. Durch diese Auserwählung erhalten sie eine Würde, die sie durch eine besondere Christusähnlichkeit auszeichnet, über andere erhebt und zu geeigneten Werkzeugen, Dienern Christi gestaltet.

Mit dem sakramentalen Charakter ist demnach eine objektive Heiligkeit verbunden. Die Subsistenz Christi als des Besitzers wird auf die Menschen ausgedehnt, die sich dem sakramentalen Einfluß unter-

¹ Eph. 5, 27.

² I Petr. 2, 9.

werfen. Unverletzlich ist das Recht Christi auf die Erlösten im allgemeinen. Gelangt zu diesen sein sakramentaler Einfluß im besonderen, so gehören sie ihm persönlich als unverletzliches und unveräußerliches Eigentum an. Dies ist der eine Grund der objektiven Heiligkeit des mit dem Charakter bezeichneten Menschen. Der andere liegt in der Würde und Erhabenheit, die ein solcher Mensch als besonderes Seinsobjekt im Reiche Christi besitzt. Wir rechnen daher die Weihe des Menschen durch den sakramentalen Charakter mit Recht zu den Konsekrationen, die Heiligung aber, die mit dieser Würde verbunden ist, zu der objektiven Heiligkeit, welche als eine Teilnahme an der Würde Christi angesehen werden muß¹.

Betrachten wir nun einige Formen der objektiven Heiligkeit, die aus der Ausdehnung der absoluten Subsistenz Gottes auf die Geschöpfe folgen. Da wir noch bei der Analyse der Person-Weihen uns befinden, so können wir diese Art der objektiven Heiligkeit *als eine direkte Teilnahme an der persönlichen Würde Gottes bezeichnen*. Alles, was wir oben über die Subsistenz gesagt haben, muß hier wiederholt werden. Jedes Personsein schließt eine objektive Heiligkeit in sich, und da die Persönlichkeit Gott als Ureigentum, den geschaffenen Wesen aber als eine abgeleitete Eigenschaft zukommt, so ist auch die mit ihr verbundene Heiligkeit nach diesem Prinzip zu beurteilen. Je größer die persönliche Würde, desto größer auch die objektive Heiligkeit, sei es als Seins-Erhabenheit, sei es als Normfestigkeit. Die persönliche Würde ist also vom Seinsreichtum abhängig. Je mehr Sein ein Wesen von Gott erhalten hat, desto höher ist dessen persönliche Würde und damit seine objektive Heiligkeit, damit aber auch um so größer die Verpflichtung, die Dynamie des persönlichen Lebens dementsprechend zu gestalten.

Wie das Sein eine Gabe Gottes ist, so auch das Personsein. Weil in der Persönlichkeit die Würde Gottes mehr abgebildet wird und zum Vorschein kommt, als im einfachen Sein, so ist auch die Teilnahme der geschaffenen Person an den Begleiterscheinungen der persönlichen Würde eine reichere und innigere. Hieraus folgt einerseits, daß *in der geschaffenen Person immer die von Gott verliehene Würde zu verehren*

¹ Daß mit dieser objektiven Heiligkeit die formale naturgemäß verbunden sein müßte, folgt hauptsächlich daraus, daß sie ein Abbild der persönlichen Würde Christi ist, die die formale Heiligkeit zu ihrer Vollendung erheischt; dann aber aus dem Umstand, daß der Charakter eine Befugnis zu heiligen, gottesdienstlichen Handlungen mit sich führt, die würdig nur aus formal-heiligen Prinzipien fließen können.

ist, und daß über dieselbe bloß Gott eine uneingeschränkte Macht besitzt. Jedes Geschöpf, auch das mächtigste, findet die Persönlichkeit mit ihrer Würde und ihren entsprechenden Forderungen vor. Die Person ist in und an Gott geweiht, ein heiliges Seinsobjekt, das als solches anerkannt werden muß. In dieser von Gott verliehenen Würde besteht die objektive Heiligkeit der geschaffenen Person, die durch die Ebenbildlichkeit Gottes und in derselben jene Weihe besitzt, welche die Gottzugehörigkeit und die Erhabenheit der Personen über andere Geschöpfe sicherstellt. *Das Personsein selbst ist eine gewisse Bezeichnung (consignatio) zur Gottzugehörigkeit*¹. Den Weiheakt bildet demnach jene Tätigkeit, durch die die Gottähnlichkeit auf die Person übertragen oder die spezielle Gottzugehörigkeit von Gott angenommen wird.

Den niedrigsten Grad dieser Weihe und objektiven Heiligkeit finden wir im natürlichen Ebenbilde Gottes, als im geschaffenen Ausdrucke der persönlichen Würde Gottes, nach der Richtung des in sich wertvollen Seins und *der freien, sich selbst bestimmenden Tätigkeit*. In jeder geschaffenen Person ist Gott zu erblicken. Daher ist sie ein beachtenswertes Seinsobjekt, ein besonderes Eigentum Gottes und darum objektiv heilig. Wird die Ebenbildlichkeit Gottes in einem Sein und Leben verwirklicht, welche das Gott-zu-eigen-sein widerspiegeln, so erhöht sich der persönliche Wert über alle Naturgegebenheiten, somit auch jene Würde, die man objektive Heiligkeit nennt. Die Weihe an Gott, die Gottzugehörigkeit erreicht einen Grad, vor dem die ganze Natur in ehrfurchtsvollem Staunen verharren muß.

Weitere Formen der persönlichen Weihe an Gott sind aus der Festigkeit und Unbeweglichkeit des Standes zu entnehmen. Thomas

¹ Hieraus entnehmen wir, wie die Personenwürde einzuschätzen ist. Betrachtet man die Personen rein nach ihren Gottesbeziehungen, so herrscht unter ihnen absolute Gleichheit, da nur die Subsistenz Gottes, als summum analogatum, sie verehrungswürdig gestaltet. Über diese Menschenwürde kann keine geschaffene Auktorität verfügen, daran rütteln, oder sie abzuändern versuchen. Dieser seiner Würde ist mehr oder weniger jeder Mensch bewußt und sucht dieselbe zur Geltung und Anerkennung zu bringen. Dieses Bewußtsein liegt als treibender Faktor selbst jenen von Gott abgefallenen Bewegungen zu Grunde, die das Menschenschicksal nach mehr Gleichheit und Gerechtigkeit regeln wollen. Betrachtet man aber die einzelnen Menschen als nebengeordnete Glieder der Menschheit, so ist ihre Ungleichheit aus realen Gründen ohne weiters klar. Hierbei kommt nicht ein gemeinsames Prinzip — die Gottebenbildlichkeit — als maßgebend in Betracht, sondern der absolute Wert (sei es nach statischen, sei es nach dynamischen Gesichtspunkten) der einzelnen. Diese theologisch-philosophischen Überlegungen darf man auch dann nicht außer acht lassen, wenn man auf die juristische Ordnung der menschlichen Gesellschaft übergeht.

kennt zwei Arten dieser Konsekration, die wir hier bloß erwähnen, ohne sie näher zu begründen. Diese Stände sind der Episkopat und das durch das feierliche Gelübde gefestigte Ordensleben. Beide kommen durch einen freiwilligen, von Gott angenommenen Weiheakt zustande, und das Geweihtsein selbst besteht in einer vollständigen Gottzugehörigkeit entweder zum Nutzen der Brüder, oder zur Verwirklichung jenes Gottesdienstes, durch den der Mensch über alles Profane und Alltägliche erhoben wird.

Zu den *Sachweihe* (consecratio realis) übergehend, möchten wir im allgemeinen bemerken, daß *der nächste Grund derselben, gleichsam der Weiheakt, ein unmittelbarer, Gott allein eigener Einfluß auf das Geschöpf ist*. Wir haben wieder die Ausdehnung der Subsistenz Gottes vor uns, nicht insofern er subsistenziales Sein verleiht, auch nicht als Urbild (causa exemplaris) der Teilnahme der Ebenbildlichkeit, sondern in der Eigenschaft eines principium quod, das die hervorgebrachten Geschöpfe in Besitz nimmt, sie mit einer notwendigen Relation an sich knüpft. In dieser unveräußerlichen Gottzugehörigkeit des Geschöpfes besteht dessen Weihe und objektive Heiligkeit. *Alles, was durch Gottes ureigene Tätigkeit ins Sein tritt und als Seinsobjekt Bestand hat, ist Gott geweiht, ihm heilig, ein in Gott gefestigtes Sein, das nicht angetastet werden kann, ohne daß die eigensten Rechte Gottes verletzt wurden*.

Diesen Gott eigenen Einfluß können wir entweder in der reinen Seinsordnung (esse secundum se) oder in den repräsentativen Faktoren (esse repraesentativum) suchen. In beiden Ordnungen müssen wir die natürliche und übernatürliche Einwirkung unterscheiden. Damit wollen wir nicht die Tätigkeit Gottes selber umschreiben, sondern nur die Proportionen der Wirkungen bestimmen. In der reinen Seinsordnung kommt Gott als Spender des Seins und als Beweger in Betracht. Die ureigenste Wirkung Gottes ist das Sein. Kein geschaffenes Prinzip vermag dasselbe in eigener Kraft hervorzubringen, oder dazu zu bewegen. In der Kraft Gottes kann auch das Geschöpf, als Werkzeug, das Sein verwirklichen; aber dies ist eben eine bloße werkzeugliche Mitwirkung, sodaß das Hervorgebrachte dem Sein nach doch Gott und ihm allein gehört. Hier haben wir das klarste Beispiel einer natürlichen Weihe, der natürlichsten Zugehörigkeit des Geschöpfes zu Gott. Das Geschöpf besteht in Gott, durch Gottes Kraft. Mit den festen Banden einer notwendigen transzendentalen Beziehung ist es an Gott gefesselt: ein Seinsobjekt, dessen Festigkeit in Gott zu suchen ist, auf welches deshalb die Würde eines Prinzips überströmt. *In dieser*

Gottverbundenheit müssen wir eine Art der objektiven Heiligkeit erblicken, die der Weihe durch die hervorbringende Tätigkeit Gottes entstammt. Im Vergleich zur übernatürlichen Gottzugehörigkeit mag diese Form der objektiven Heiligkeit als die niedrigere erscheinen. In bezug auf die Festigkeit ist sie indessen die höchste, die auch bei den übernatürlichen Arten nicht fehlen kann.

Die Würde des Geschöpfes, direkt aus der Hand Gottes zu stammen, mit seiner allmächtigen Kraft aufs innigste verbunden zu sein, stellt dessen objektive Heiligkeit als eines gottgeweihten Gegenstandes dar. Unabänderlich ist diese Relation des Geschöpfes zu Gott; keine Macht vermag es Gott zu entziehen; nur der verdorbene Affekt sucht daran zu rütteln und diese consecratio in eine execratio umzuwandeln¹. Gott kann das ihm gehörende Sein ändern zur Benützung überlassen, kann aber nicht einmal einen affektiven Mißbrauch dulden, durch den das, was in ihm ruht und sein Ziel besitzt, aus dieser natürlich notwendigen Bestimmung herausgezogen und als Selbstzweck benützt würde. Das Weiheprinzip ist demnach in allen diesen Fällen die Seinsmajestät Gottes, die sowohl der wirkenden, als auch der finalen Ursächlichkeit nach das außergöttliche Sein ausschließlich in notwendiger Abhängigkeit und in unerläßlicher Hin- und Unterordnung zum göttlichen Sein zu verwirklichen vermag.

Dasselbe ist von der bewegenden Tätigkeit Gottes zu sagen. Können wir das Hervorbringen des Geschöpfes durch Gott und sein Ruhen in ihm kaum unter einem Bilde vorstellen², so ist der Ausdruck des « Heranziehens », des « Ansichziehens » geeignet, um das Verhalten Gottes zum hervorgebrachten Geschöpfe zu vergegenwärtigen. Es wird hier das schon vorhandene geschaffene Sein in Betracht gezogen, auf welches die Güte und die seinspendende Tätigkeit Gottes ausgegossen wird. Daher ist dessen Unterschied von Gott, wie auch seine Dienstbarmachung von seiten der Majestät Gottes leichter faßbar³.

¹ Wie wir diese Sätze in unserm Werke « Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin » zur Geltung brachten und welche Konsequenzen wir aus denselben gezogen haben, ist hinlänglich bekannt.

² Der Begriff der « emanatio » ist hierzu allerdings sehr geeignet und wird vom hl. Thomas ohne Bedenken angewendet. Weil aber das Hervorgehen des Geschöpfes aus Gott, als emanatio, zu manchen Mißverständnissen und pantheistischen Umtrieben geführt hat, können wir diesen Begriff nur mit einer gewissen Vorsicht anwenden, um den Unterschied zwischen dem göttlichen und geschaffenen Sein zu wahren.

³ Diese Art der objektiven Heiligkeit kommt ganz besonders dort zum Vorschein, wo die Mitwirkung des Geschöpfes mit Gott rein werkzeuglich ist. So

In der völligen Unterordnung unter die Zielsetzung Gottes, wie auch in der notwendigen Unterwerfung unter die göttliche Majestät besteht die Weihe des Geschöpfes, die eine eigene Form der objektiven Heiligkeit begründet. Das Geschöpf vermag sich weder im Sein noch in der Tätigkeit von Gott zu entfernen, seinem Einfluß sich zu entziehen. Was in einer Richtung Gott entzogen wird, bleibt in einer andern Ordnung ihm unterworfen ¹. Hier kommt die Bedeutung der *consecratio als eines Gottverfallenseins zur Geltung*. Was durch eine Weihe statisch Gott gehört, muß sich dynamisch in der völligen freien Unterordnung unter Gott auswirken. Lockert oder löst es sogar (dem Affekte nach) die Gottzugehörigkeit, so muß es in einer andern Weise Gottes Hand verfallen und seiner strafenden Gerechtigkeit notwendig geweiht sein. *Alles was Gott gehört, ist geweiht; nur die Art der Weihe ändert sich je nach den Eigenschaften Gottes, an die das Geschöpf gebunden wird, oder die das Weiheprinzip bilden*. Aus diesem Grunde wird die objektive Heiligkeit des Geschöpfes im Lateinischen und im Griechischen durch das gleiche Wort bezeichnet, mag sie ihm selbst zum Heile und zur Ehre, oder zum Verderben und zur Schmach gereichen.

Die Hervorbringung des geschaffenen Seins bringt die Gegenwart Gottes mit sich ². *Aus der besonderen Gegenwart Gottes können wir eine eigene objektive Heiligkeit des Geschöpfes ableiten*. Durch das Hervorbringen des Seins ist Gott überall gegenwärtig und dadurch ist die Welt Gott geweiht, ein Aufenthaltsort des allmächtigen Gottes. Durch seine gnadenvolle Gegenwart auf Grund der Erkenntnis und Liebe des in die übernatürliche Ordnung erhobenen Geschöpfes erhält dasselbe eine eigene Weihe: *es wird zu einem Tempel Gottes*. Diese Weihe durch die substanzielle Gegenwart Gottes als eines in sich erkannten und ganz nach theozentrischen Gesichtspunkten geliebten Gegenstandes verleiht jene objektive Heiligkeit, welche wir von der

vor allem bei der Hervorbringung des Seins. Viel mehr ist dies der Fall bei den Wundern, die zu den objektiv heiligsten Werken Gottes gehören, da in ihnen die Gott ganz eigentümliche Wirkungsweise zum Vorschein kommt, wodurch dieselben den Beobachter mit der größten Ehrfurcht und Scheu erfüllen. Auch die Sakramente gehören in ihrem ganz eigenen Sein, in ihrer aktuellen Vollziehung zu jenen Gegenständen, die nach dieser Art der objektiven Ehrwürdigkeit heilig sind. Den höchsten Grad der objektiven Heiligkeit auf Grund des Gott eigenen Einflusses finden wir in den konsekrierten Gestalten vermittelt der Transsubstantiation. Die so geheiligten Spezies besitzen einen über jede geschaffene Seinsweise erhabenen Bestand, in dem Gottes Allmacht nur mit scheuer Bewunderung (*Adoro Te devote*) angebetet werden kann.

¹ I 19, 6.

² I 8.

rein persönlichen, die aus der Gottebenbildlichkeit stammt, unterscheiden und als sachliche Weihe eines Tempels und Organs Gottes auffassen können. Als Beispiele dieser Art von Konsekration können wir die Gesamtkirche als Organ des Heiligen Geistes und die Gerechten als Tempel, als speziellen Aufenthaltsort der Dreieinigkeit anführen.

Zur *repräsentativen* Ordnung übergehend, können wir im allgemeinen überall eine Weihe des Geschöpfes feststellen, wo es Gottes Gedanken dem denkenden Geiste offenbart, oder umgekehrt dazu berufen ist, die Weihe des Geschöpfes für Gott zur Schau zu tragen. Letzteres ist der Fall bei allen von Gott geordneten und gutgeheißenen Kult-handlungen (in cultu Dei rato). Eine solche objektive Heiligkeit kommt vor allem der sinnfälligen Welt zu, sofern sie Trägerin der ewigen Ideen Gottes ist und auf diese Weise gleichsam ein Organ der natürlichen Offenbarung Gottes bildet¹. In der übernatürlichen Ordnung erfüllen die Heilige Schrift, die Prophezeiungen, die feststehende Lehre der heiligen Kirche die gleiche Aufgabe. Daher sind sie alle, als äußere Worte Gottes, heilige Objekte, Gott geweihte Gegenstände, und deshalb verehrungswürdig, da die Subsistenz des sich offenbarenden Gottes auf sie ausgedehnt ist.

Die zweite Art dieser objektiven Heiligkeit kommt allen Kult-akten zu, die in Gottes Auftrag ausgeführt werden. Hier kommen vor allem die Erweise der Unterwerfung in Betracht, die das vernünftige Geschöpf als Gebet, Anbetung, Opfer, Gelübde, Eid usw. Gott zollt. Durch die Gottbezogenheit werden sie geweiht, zu heiligen Gegenständen gestaltet und unter den Schutz Gottes gestellt, als von ihm vorgeschriebene Handlungen. Sind es aber Zeichen, äußere Geschehnisse, die den heiligenden Willen Gottes kundtun und zum Menschen überleiten, wie die Sakramente, so sprechen wir von einer Weihe in der repräsentativen Ordnung, die etwas zu einem heiligen Gegenstand, zum Werkzeug des Heilswillens Gottes in doppelter Hinsicht gestaltet: in der Funktion des Zeichens und der Ursache der Gnade².

Besteht die objektive Heiligkeit bei den Werken Gottes in der Weihe (consecratio), in einem Sein, das die Gottzugehörigkeit widerspiegelt, so ist die Entweihung (exsecratio) deren Entziehung aus der

¹ III 60, 2 ad 1: «Creaturae sensibiles significant aliquod sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacrae, non autem inquantum nos per eas sanctificamur». Hier ist die im Texte erwähnte doppelte Form der Weihe ausgesprochen.

² Über diese Sätze vgl. III 60, 62.

Gottbezogenheit, die Lösung der festen Bande (sacrilegium), die sie mit dem heiligen Gott verbindet. Eine reale Entziehung ist nicht möglich, da über das Sein der Geschöpfe Gott allein verfügen kann. *Die Weihe der Werke Gottes ist unverwischbar, unvertilgbar, unauslöschlich.* Wenn das sündhafte Geschöpf daran zu rütteln versucht, so berührt das die Wirklichkeit nicht, sondern gestaltet nur die Handlung zu einem vermessenen Sakrileg und den Täter selbst zu einem Gottesräuber. Auch der Versuch, die Werke Gottes nachzuahmen, Gott dem Geschöpfe, mit dem er nichts gemein hat, irgendwie unterordnen zu wollen, insbesondere durch falsche Lehren und pseudosakramentale Zeichen, gehört zu jenen diabolischen Entweihungen, die den Aufbau eines gottfremden, gottlosen Reiches bezwecken.

Da der Erkenntnisgrund der Gegensätze der gleiche ist, der positive Wert und dessen Leugnung (negatio), so ist es nicht nötig, die einzelnen Formen der Entweihung des Geschöpfes aufzuzählen. Sie können aus der Löschung der besprochenen positiven Werte ohne weiteres entnommen werden.

Die Weihe des Geschöpfes und seine objektive Heiligkeit hängt von der Ausdehnung der Subsistenz Gottes auf seine Werke ab. Hierdurch ist auch der Grad der Weihe bedingt. Erstreckt sich die Subsistenz in ihrer ureigenen Bestimmung auf das geschaffene Sein, so ist die Weihe die innigste Zugehörigkeit zu Gott, eine wirkliche Seinsaufnahme in Gott. Wird sie auf Grund einer Eigenschaft Gottes auf das Geschöpf ausgedehnt, so ist die Gottzugehörigkeit eine äußere, mehr oder weniger tiefe, je nach dem Einfluß derselben auf den Seinsbestand des Geschöpfes. Vom höchsten Grad der Weihe durch die gratia unionis bis zum niedrigsten in der Sinnenwelt, als Trägerin der Offenbarung Gottes, haben wir eine Reihe solcher Weihen kennen gelernt, die nur darin übereinkommen, daß sie alle insgesamt durch die Beziehung auf die objektive Heiligkeit Gottes ihre Würde und Erhabenheit besitzen und in derselben verehrungswürdig sind. Sonst aber sind sie, in sich und im Vergleich zueinander betrachtet, was Wert und Verehrungswürdigkeit angeht, sehr verschieden. Werden die Werke Gottes in ihrer Gottbezogenheit betrachtet, so bleibt unser Gemüt in scheuer Bewunderung und Ehrfurcht nur vor Gott stehen, und zollt ihm in seinen Werken, durch dieselben angeregt, jene Ehre und Anbetung, die nur ihm allein gebührt. Werden sie aber für sich, abgesehen von ihrer Gottbezogenheit, nach dem eigenen Werte betrachtet, so sind sie Gegenstand der Verehrung nach der eigenen persönlichen Würde. Fehlt

ihnen diese, so können sie nicht verehrt werden ; sie sind bloß dem Menschen untergeordnete Gegenstände¹.

Alle Weihen, welche wir besprochen haben, beruhen auf notwendigen Beziehungen zu Gott. In den Nachbildungen derselben finden wir das Streben, durch symbolische Akte die Weihe, die Gottzugehörigkeit zu bewerkstelligen. Wird dies durch die Kirche vorgenommen, so entstehen jene Formen der Konsekration, über die das Kirchenrecht uns unterrichtet, und die durch eine mittelbare Gottbezogenheit, kraft der Auktorität der Kirche und durch die Annahme Gottes, die objektive Würde und Heiligkeit der Personen und Sachen darstellen. Da sie von der Auktorität der Kirche abhängen, sind sie dem Grade nach sicher niedriger, als die besprochenen Formen, und auch in bezug auf ihre Dauer, nach der Bestimmung der Kirche, der Wandelbarkeit unterworfen. Diese Tatsachen näher zu untersuchen, ist nicht unsere Aufgabe. Früher herrschte eine andere Auffassung über das Verhältnis der beiden Arten der Weihe, wie dies aus dem Beispiel des Aquinaten vom calix consecratus zu ersehen ist. Heute scheint es anders zu sein. Wir wollten nur die unwandelbaren Formen der Weihe untersuchen ; die Erörterungen über die Nachbildungen überlassen wir den Rechtsgelehrten. Für die Theologie kommen sie als Segnungen in Betracht, wie dies aus dem Folgenden ersichtlich sein wird.

c) Die objektive Heiligkeit des Geschöpfes als Segnung (benedictio).

Der hl. Thomas bemerkt in III 25, 2, daß Gott eine zweifache Verehrung gebühre : jene der latria und jene der dulia, je nachdem man ihn in sich, seiner göttlichen Majestät nach, oder in seinen Beziehungen zu den Geschöpfen, als Herrn, betrachtet. Nach der Bemerkung Cajetans handelt es sich hier nicht um zwei getrennte Arten der Verehrung, sondern bloß um eine Unterscheidung, wie sie z. B. zwischen dispositio und habitus sich findet. Dies weiterhin zu untersuchen, ist augenblicklich für uns belanglos. Wir haben diese Stelle des hl. Thomas nur deshalb angeführt, damit wir die Berechtigung einer doppelten objektiven Heiligkeit im Geschöpfe betonen können. Jene, die aus der göttlichen Majestät stammt und in der Form einer transzendentalen Relation als untilgbare Weihe verwirklicht wird, haben wir schon besprochen. Die Seinsquelle dieser Weihe, wie auch das eigentliche

¹ III 25.

Ziel der Verehrung ist Gott selbst. Das Geschöpf ist nur, wie bloßer Träger der Gottbeziehung, so auch Wegweiser zu Gott, als zum Prinzip der geschaffenen Würde und Erhabenheit. Bei der zweiten Form der objektiven Heiligkeit wird das Geschöpf mehr nach dem eigenen Sein betrachtet, sodaß nicht einmal das Bild des «An-sich-ziehens» ausreicht, um das Verhalten Gottes zum Geschöpfe darzustellen. *Hier ist mehr der Einfluß Gottes als Schutz maßgebend, von dem eine neue Seinsweise auf das Geschöpf herabströmt, auf Grund deren es objektiv heilig genannt werden kann.* Daß bei der Bestimmung dieser objektiven Heiligkeit gewisse Analogien der menschlichen Herrschaft mitspielen, kann nicht geleugnet werden. Man muß allerdings vorsichtig zu Werke gehen, um vor den Trugbildern des Rechtes sich ferne zu halten und um die Herrschaft Gottes über seine Werke mit menschlicher Willkür nicht zu verwechseln.

Zum Begriffe der Herrschaft (*dominium*) gehört vor allem das Personsein mit der Fähigkeit der Selbstbestimmung. Hierzu ist die Macht, eigene Zwecke zu verfolgen, unbedingt erfordert¹. Zwecke sind aber nur durch Mittel erreichbar. Daher schließt die Herrschaft das Eigenrecht über die Mittel notwendig in sich. Eine Macht-Überlegenheit über die Mittel stellt die ungehinderte Ausübung der Herrschaft sicher, und umschreibt andererseits die Grenzen derselben. Die Verbindung der Mittel mit der Persönlichkeit und daher die Machtbefugnis derselben über sie kann eine von Natur aus gegebene oder eine erworbene sein. Die erste Form treffen wir in vorbildlicher Weise (*per essentiam*) bei Gott, dem die gesamte geschaffene Natur ihrem ganzen Sein nach angehört; im Abbild aber, als Teilhabe (*per participationem*) finden wir sie in der natürlichen Herrschaft des Menschen auf Grund der Unterordnung der niedrigen Natur unter die selbstbestimmende Macht des Menschen². Die Ausübung der Herrschaft Gottes ist absolut und unbegrenzt, die des Menschen aber in jeder Beziehung beschränkt und auf die bloße Benützung der Dinge eingestellt. Die zweite Form der Machtbefugnis kommt im eigentlichen Sinne der geschaffenen Person, vergleichsweise aber Gott zu. Das Geschöpf erwirbt sich das Verfügungsrecht über die Mittel, insofern es auf Grund seiner Dynamie dieselben mit seiner eigenen Person verbindet. Dies übertragen wir

¹ Die Ausdehnung dieser Macht ist nach der Tragweite der persönlichen Würde verschieden, wie wir bereits betont haben. Damit ist auch das Angewiesen-sein auf die Mittel verbunden und darnach zu bemessen.

² II-II 66 1.

auf Gott als eine Ähnlichkeit, indem wir auf Grund seiner Weltregierung ihm gleichsam einen neuen Erwerb der geschaffenen Dinge zuschreiben und darin den Grund für weitere Verfügungen erblicken.

In der Herrschaft haben wir demnach eine eigene Ausdehnung der Persönlichkeit, und mithin ihrer objektiven Heiligkeit, auf andere Wirklichkeiten. Die Erhabenheit der Person, als Seins- und Normfestigkeit, wird auf alles übertragen, was mit ihr dynamisch verbunden ist. Diese Dynamie selbst zeigt sich nach unseren Ausführungen¹ *in einem endgültigen Ausspruch, durch welchen in den Beziehungen der Dinge irgendeine Veränderung vor sich geht.* Wird hierdurch nicht bloß die Beziehung geändert, sondern erstreckt sich der Einfluß auch auf die absoluten Werte, so ist die Angliederung an die verfügende Person desto inniger, je tiefergehender der Einfluß selbst ist. *Die Art, die Ausdehnung und der Grad dieser Form der Heiligung sind daher je nach der Natur des Einflusses Gottes auf das Geschöpf und nach der Tragweite der hervorgebrachten Änderung im Geschöpfe zu bestimmen.*

Das erste Prinzip solcher Heiligungen ist die absolute Personwürde Gottes. Den Ursprung, gleichsam die äußere Grundlage bildet ein Ausspruch, eine Verfügung Gottes, durch welche die zufälligen Beziehungen der Dinge geordnet werden. Die innere Grundlage von seiten des Geschöpfes ist die erfolgte (passive) Änderung, die Anpassung an die Anforderungen Gottes. Der heiligende Akt besteht in jenem Einflusse, der die passive Veränderung des Geschöpfes verwirklicht. Das Heiligsein selbst endlich besteht in der prädikamentalen Beziehung zu Gott, als zum ordnenden Prinzip, dessen persönliche Würde, als Verfügung über seine Werke, auf alles ausgebreitet ist. Sie stehen unter Gottes Schutz, sie dienen seinen Zwecken und streben nach den Weisungen seiner Normheiligkeit die eigenen Ziele an. *Der Segen Gottes ist auf die Geschöpfe ausgegossen, indem sie entweder direkt den Samen der göttlichen Leitung in sich tragen, oder durch solche Prinzipien zu ihrem Ziele geführt werden, die Gottes Auftrag aufweisen und folglich in mittelbarer Weise Heiligung und Segnung über die Werke Gottes verbreiten.* Diese Segnung als Zustand ist demnach eine besondere Würde der Dinge, die daraus entsteht, daß sie Eigentum Gottes sind, in dessen Verwaltung die Zwecke der göttlichen Weisheit maßgebend sind, welchen die gesamte Schöpfung unterworfen ist und wirkungsvoll dient.

¹ Vgl. oben S. 43 und Jahrg. 1939, S. 380, 390 ff.

Heilig sind solche Objekte zunächst als Eigentum Gottes im Sinne der natürlichen Dienstbarkeit und Unterordnung unter Gottes Zwecke, dann insbesondere infolge der Ausschließlichkeit des göttlichen Verfügungsrechtes. Es kann den Geschöpfen nur ein den Zwecken Gottes untergeordnetes Verfügungsrecht eingeräumt werden, sodaß eine andere Benützung (Mißbrauch, *abusus*) immer eine Entweiheung des Geschöpfes mit sich bringt. Als Seinsobjekte sind daher die Geschöpfe für die im höchsten Gut verankerten Einzelzwecke des obersten Herrn da, daher objektiv heilig im Sinne der Unverletzlichkeit. Ein weiterer Zug dieser objektiven Heiligkeit ist aus der Teilnahme an der Normheiligkeit Gottes zu entnehmen. Die ewigen Bestimmungen Gottes werden in der Ordnung und Regierung der geschaffenen Welt verwirklicht. Diese an sich zufällige Seins-Einheit der Gesamtheit und die zweckmäßige Eingliederung des Einzelnen in dieselbe spiegeln die Weisheit Gottes, seine legale Gerechtigkeit derart wider, daß die Schöpfung nicht bloß unter dem äußeren Schutz der Macht Gottes steht, sondern auch die innern Prinzipien einer in Gott geordneten Gesamtheit bis zu den geringsten Einzelheiten herab in sich trägt. Von diesem Standpunkte aus müssen wir von einer objektiven Heiligkeit der Geschöpfe Gottes sprechen, die von der Heiligkeit, welche aus der Konsekration entsteht, verschieden ist.

Der besprochene Schutz Gottes als Anordnung und Verfügung über das Geschöpf kann unmittelbar und mittelbar sein. Die unmittelbare Form ist eine direkte Abbildung und Verwirklichung der entsprechenden Ideen Gottes. Sie zeigt sich in der Seinsordnung als Schicksal (*fatum*)¹ und Heilsvorherbestimmung (*praedestinatio passiva*). Soweit sie von seiten Gottes betrachtet werden, heißen sie Vorsehung (*providentia*) und Weltregierung (*gubernatio*) und bilden Teilsichten der objektiven Heiligkeit Gottes. In ihrer zeitlichen Verwirklichung, als passive Veränderung des Geschöpfes, gestalten sie dasselbe zu einem in dieser Gottesbeziehung heiligen Objekt. Die objektive und zugleich wirkursächliche Verkettung des Weltgeschehens nennt Thomas Schicksal, dessen Gegenstück in der übernatürlichen Ordnung die Praedestination ist². *In dem so gefaßten Schicksal breitet sich der Segen Gottes auf die Welt aus; hierin und hiedurch sind die Werke Gottes objektiv heilig, als Träger der unmittelbaren Verfügung Gottes.* Für die Gesamtheit ist das Schicksal bloß Segen Gottes, da seinen allgemeinen Zwecken sich nichts

¹ Ver. V 1 ad 1.

² I 116.

wirksam entziehen kann. Entzieht sich etwas den Zielsetzungen Gottes, so wird der Segensspruch Gottes für ein solches Wesen zu einem Fluch (maledictio), der aber nicht auf Gott, sondern auf das sich auflehrende Geschöpf zurückzuführen ist. *In der unmittelbaren Unterwerfung unter Gottes Fürsorge besteht demnach jene objektive Heiligkeit der Schöpfung, die aus der Weihe der Dinge durch den Segensspruch Gottes entsteht*¹.

Eine andere Form der Unterordnung unter Gottes Fügung ist die mittelbare, durch gottbestimmte Auktoritäten. Was zum Begriff der Auktorität erfordert ist, haben wir oben² auseinandergesetzt. Die Teilnahme an Gottes Norm- und Machtheiligkeit gestaltet das Geschöpf zu einer gottgesandten Auktorität. Hierzu ist demnach die Sendung von Seiten Gottes, aus der die übrigen Forderungen der Auktorität ohne weiteres folgen, unbedingt notwendig. *Die Sendung gestaltet also ein Geschöpf zu einem heiligen Objekt im Sinne der Unverletzlichkeit infolge der Verankerung in Gottes Auktorität und Normheiligkeit.*

Daß Gott dem Geschöpfe nicht bloß das Sein mitteilt, sondern es auch an seiner Weltregierung teilnehmen läßt, folgt aus seiner Güte. In beiden Formen will er bloß die absolute Unterordnung wahren. Die Ableitung der Auktorität aus Gott ist vor allem eine große Beruhigung für die Untergebenen, die Gott durch geschaffene Prinzipien führen will, ist aber auch für die beauftragten Personen eine außerordentlich wirksame Mahnung, jeden Eigendünkel abzulegen und sich als bloßes Werkzeug zur Verwirklichung der Pläne Gottes zu betrachten³.

Daß Träger der Auktorität bloß Personen sein können, haben wir oben betont. Hierbei ist es belanglos, ob das Personsein auf physische, einzelne oder kollektive Bestände sich bezieht, oder moralische Gebilde in Betracht kommen. Die Hauptsache, gleichsam die Form, der geschaffenen Auktorität ist die Sendung von Gott, die in der Gestalt

¹ Diese Art der objektiven Heiligkeit kommt in allen Werken Gottes zum Vorschein, in denen seine Belohnung oder sein Strafgericht sich zeigt. Beide sind gleich heilige, feste, unverbrüchliche Anordnungen der Weisheit Gottes, gemäß der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, wenn sie auch, vom partikulären Standpunkte aus betrachtet, ein Gut oder ein Übel darstellen. In allen diesen Ereignissen beten wir die gleiche Majestät Gottes an, und Himmel, Fegefeuer und Hölle sind objektiv in Gottes Majestät heilige Orte, wenn auch die formale Heiligkeit ihnen verschieden zukommt, bzw. völlig abgeht.

² Vgl. Divus Thomas 17 (1939) 395 ff.

³ Daß Aristoteles die Träger der Auktorität, weil sie das allgemeine Wohl vor Augen haben müssen und schon dadurch Gottes allgemeine Fürsorge nachahmen, «göttlich» nennt, ist bekannt. Sehr schön verwertet der hl. Thomas diese Gedanken in seiner Lehre über das Gesetz und über die Klugheit.

einer prädikamentalen Beziehung die objektive Heiligkeit der gesandten Person sicherstellt. Solange diese Sendung währt, ist die Auktorität unverletzlich, in Gott heilig und anerkennenswert. Weil aber eben diese Sendung bloß mit der objektiven Normheiligkeit Gottes verbindet, verleiht sie nur eine persönliche Würde, ohne die formalen Prinzipien des Seins und der Tätigkeit zu verändern oder solche mitzuteilen. Die Verleihung derselben oder die Ausstattung mit einer solchen ist entweder der eigenen Tüchtigkeit überlassen, oder hängt von einem besonderen Gnadenakte Gottes ab. Die Verehrungswürdigkeit der Auktorität bezieht sich demnach auf die persönliche Erhabenheit, wozu die formale Tüchtigkeit allerdings viel beitragen, die aber auch ohne diese unverletzt bestehen kann.

Die Sendung selbst muß nachgewiesen werden. Direkte Zeichen der Sendung gab Gott in den Wundern, durch die seine Gesandten in der Heilsgeschichte beglaubigt und gerechtfertigt wurden. Indirekte Zeichen sind in den natürlichen Neigungen der Geschöpfe zu suchen. So ist z. B. die Regierungsbedürftigkeit die reale Grundlage, um die Auktorität aller Prinzipien von den Eltern aufwärts bis zum Staate zu rechtfertigen. Eine gemischte Form dürfte in der Sendung der Kirche erscheinen, die einerseits den natürlichen Neigungen der Menschen zur Bildung von äußeren Gesellschaften entspricht, andererseits aber auf einer eigenen positiven Bestimmung Christi beruht.

Die Sendung beruht immer auf freier Wahl¹. Diese aber setzt eine Reihe von Akten voraus und kommt in der letzten Anordnung (ultimum iudicium practicum) zum Abschluß. Da die objektive Heiligkeit, von der wir jetzt handeln, durch den Wahlspruch Gottes bedingt ist, durch den zwar feste, aber andererseits zufällige Beziehungen gesetzt werden, rechnen wir die Heiligkeit der Auktoritäten zu den Segnungen, die insgesamt aus einer Verfügung und Anordnung Gottes stammen. *Die Auktorität besitzt eine eigene Würde, die sich bald als Majestät, bald als Herrschaft zeigt, je nachdem die Fähigkeit, eigene Ziele zu verfolgen, oder in deren Interesse über Personen und Sachen verfügen zu können, hiermit bezeichnet wird.* Gott gegenüber besitzt die Auktorität keine eigene Zielstrebigkeit, da sie nur innerhalb der Grenzen ihrer Sendung sich bewegen darf. Aber mit Rücksicht auf die nebengeordneten Auktoritäten (z. B. der Staat dem Staat gegenüber) ist die selbständige Zielsetzung und die eigenmächtige Verfügung über

¹ Über den Begriff der Sendung vgl. I 43.

die Mittel unbedingt nötig, damit die eigene Würde und objektive Heiligkeit, als Seins- und Normfestigkeit, zur Geltung kommen kann. Wie die Unterordnung der Auktoritäten unter Gott, so ist auch ihre Nebenordnung zueinander auf Gott selbst zurückzuführen. Daher ehren die Staaten in der gegenseitigen Anerkennung und Verehrung ihrer Personenwürde Gottes Ratschluß selbst und verletzen durch das Gegenteil jenes gemeinsame Prinzip, aus dem ihre eigene Würde stammt.

Die objektive Heiligkeit der von Gott gesandten Auktorität besteht in der Fähigkeit, im Auftrage Gottes die anvertrauten Geschöpfe zu ihrem Ziele zu führen. Daher ist jede Auktorität ein partielles Abbild des normheiligen Gottes, seine Vertreterin, und daher mehr oder weniger heilig, je nach der Teilnahme an der genannten Würde Gottes. Die Auktorität ist daher ein Werkzeug, gleichsam ein Vehikel der Vorsehung Gottes, durch welches die Einzelverfügungen der Legalgerechtigkeit Gottes zu den Geschöpfen geleitet und durch dieselben vollführt werden. Aus diesem Grunde sind die Kirche und der Staat objektiv heilig, da beide in ihrem eigenen Machtbereich und mit Rücksicht auf die eigenen Ziele von Gott beauftragt sind, die Menschen zu führen, ihnen Gottes Aufträge mitzuteilen. In beiden ist die entsprechende Legalgerechtigkeit Gottes wie in einer geschaffenen causa universalis vorhanden, was eine Bevollmächtigung für das ganze entsprechende Zweckgebiet in sich schließt. Die gleiche objektive Heiligkeit ist im abgeleiteten Sinne in den Gesetzen und in den Einzelverfügungen der Kirche und des Staates vorhanden. Durch die Verankerung der beiden Auktoritäten in Gott ist auch die Festigkeit und Unverletzlichkeit ihrer Anordnungen sichergestellt. Daher kommt ihnen eine objektive Heiligkeit zu, die in mittelbaren Gottesbeziehungen besteht. Sieht man von diesen ab, so vermag niemand die verbindliche Kraft der menschlichen Verfügungen zu verteidigen: sie wären bloße Zwangsmaßnahmen und die Gesellschaft selbst eine Zwangsanstalt. Nur die Gottesbeziehungen vermögen die Freiheit der Kinder Gottes zur Schau zu tragen und ihre Würde als sich selbst bestimmender Personen zu wahren. Denn über das Ebenbild Gottes kann ein anderer Mensch nur kraft seiner Unterordnung unter Gott verfügen, ihm Befehle erteilen.

Die Machtbefugnis der genannten Auktoritäten erstreckt sich nicht bloß auf Weisungen, sondern auch auf Akte, wodurch sie Personen und Sachen sich ihren Zwecken unterordnen und so die eigene Würde auf dieselben übertragen. Hierin zeigt sich die Herrschaft der Kirche und des Staates. Die Art, der Grad und der Wert dieser Weihen ist

sehr verschieden. Je mehr im Weiheakt selbst der Auftrag Gottes oder die Annäherung an die Weisheit und Tätigkeitsweise Gottes zum Ausdruck gelangt, desto sicherer können wir sein, daß eine Person oder Sache unter den Schutz Gottes gestellt wird und an seiner Heiligkeit teilhat. *Unter allen Umständen bewirkt aber ein kirchlicher oder staatlicher Weiheakt eine Teilnahme an der Personenwürde der genannten Anstalten und daher eine Unverletzlichkeit der geweihten Dinge in ihrer Seinsfestigkeit.*

Beispiele der kirchlichen Personweihen sind in den kirchlichen Ämtern zu erblicken. Die Kirche benötigt zur Erreichung ihrer Zwecke verschiedene Organe. Es muß in ihr alles vertreten sein, was notwendig ist, um die Machtvollkommenheit Christi widerzuspiegeln. Hiezu gehören auch die verschiedenen Ämter¹, durch welche die Kirche ihre allgemeine Machtbefugnis weiterleitet und die Heilsidee Christi in den Menschen verwirklicht. Daher sind die Personen, als Träger solcher Aufträge, heilig und unverletzlich, unmittelbar im Personsein, in der Majestät der Kirche, mittelbar aber in Gott. Diese Beziehungen der kirchlichen Würdenträger gestalten sie zum Gegenstand der Verehrung, stellen sie als lebendige Organe der Kirche und als Werkzeuge Gottes dar. Das Gleiche ist von den Würdenträgern des Staates zu sagen. Beiden Organen gehört und gebührt nach Thomas die Ehrfurchtsbezeugung der *observantia* und *dulia*². Die entfernte Weihegrundlage der kirchlichen Würden bildet die Konsekration, sei es durch den Taufcharakter, sei es durch die Bezeichnung zur Priesterwürde. Den nächsten Grund finden wir in einem besonderen Auftrag der Kirche. Eine Ähnlichkeit dieser kirchlichen Segnung können wir in der Weihe zum Ordensleben durch die einfache Profeß erblicken, durch welche die einzelnen Personen ähnlich in den Dienst der Kirche gestellt werden, wie andere durch die feierliche Profeß im vollen Gottgeweihtsein ihr persönliches Sein finden.

In bezug auf die Sachsegnungen zeigt sich die Macht der Kirche, gewisse Dinge dem profanen Gebrauch zu entziehen und für Zwecke zu benützen, die unmittelbar in der Kirche, mittelbar aber in der Würde Gottes heilig sind. Im Opfer wird ein Ding dem menschlichen

¹ II-II 183, 2, 3.

² II-II 102-103. Daß die natürlichen hervorbringenden und erziehenden Prinzipien des Seins (Eltern, Vaterland) auch zu diesen heiligen Objekten gehören, braucht hier nur erwähnt zu werden. Das Verhalten ihnen gegenüber wird durch die *pietas* geregelt. Ib. 101.

Gebrauche schlechthin entzogen. Daher haben wir in ihm eine Form der Konsekration vor uns. Wird die menschliche Benützung beibehalten, und bloß der profane Gebrauch ausgeschlossen, so ist dies die Darbringung (oblatio), *eine Segnung von Dingen durch Bestimmung zu heiligen Zwecken*¹.

Hierher gehören auch die Segnungen der Kirche, die nach rechtlicher Auffassung Konsekrationen sind, und darin bestehen, daß etwas ausschließlich für gottesdienstliche Zwecke beschlagnahmt oder unter den Schutz höherer Mächte gestellt wird. Als Beispiel der ersten Art mögen die Kirchweihe, die Weihe der kirchlichen Geräte angeführt werden; als zweite Form können wir die sogenannten benedictiones constitutivae der Kirche erwähnen, durch welche eine Sache unter den Schutz eines Heiligen oder direkt Gottes selbst gestellt wird, und gleichsam als Organ der höhern Macht und Hilfe dient.

In den bisher besprochenen Formen der Segnungen liegt *eine Seinsgestaltung* vor. Sowohl der Einfluß Gottes, als auch der erwähnten Organe Gottes zielt auf eine mehr oder weniger tiefe, zweckmäßige Gestaltung dieser Dinge ab. Dies ist nicht ein Hervorbringen des Seins schlechthin (darum auch keine Weihe), sondern eine besondere Ordnung (dispositio) desselben. Diese Gestaltung kann auch in der repräsentativen Ordnung vor sich gehen und in *dieser* Hinsicht in einem Objekte Heiligkeit verursachen. Die Idee, die Verfügung Gottes und seiner Stellvertreter kann in den Dingen symbolisch, also in einem Zeichen abgebildet sein, und diese selbst werden zu heiligen Gegenständen auf Grund dieses Zeichenverhältnisses. So ist z. B. der Regenbogen ein heiliges Zeichen des Schwures Gottes, die Menschheit durch die Sintflut nicht mehr zu verderben². Ein ähnliches Bundeszeichen ist das Kreuz Christi, ebenso die Bilder, welche seine heiligste Person, das foedus populi, darstellen und unsern Geist nicht formell an die Person Christi, sondern an den Bund Gottes mit den Menschen erinnern und gemahnen. Hierher gehören auch die von Thomas aufgezählten Zeichen des göttlichen Willens³.

Dies wird von der Kirche und dem Staate nachgebildet, vor allem in den verschiedenen Majestätszeichen. Wappen, Fahnen, namentlich sämtliche beim Gottesdienste verwendeten Symbole, Gewänder usw. sind heilige Objekte, auf Grund der genannten Heiligkeit und kraft der Beziehung zu der in Gott verankerten und in ihm unverletzlichen

¹ II-II 86.

² Gen. 9, 14.

³ I 19, 11-12.

Majestät der Kirche. Hierher gehört auch *die Heiligkeit der Theologie*. Sie ist als scientia subalternata in Gott verankert¹, aber andererseits vom menschlichen Wissen abhängig. Die nicht formell geoffenbarten Ideen Gottes erscheinen mit Hilfe des Verstandes als erkennbar, wahr und in der göttlichen Realität gefestigt. Dieser profane Einschlag des menschlichen Wissens verschwindet dadurch, daß die Kirche zur Hüterin des Glaubensinhaltes von Gott bestimmt wurde. Darum ist derselbe auch in dieser Beziehung unter ihren Schutz gestellt, wenn der Verstand daran geht, mit eigenen Mitteln in die Offenbarung einzudringen. *Daher ist die Theologie heilig, nicht bloß wegen ihrer in Gott gefestigten Prinzipien, sondern auch wegen der Verankerung im Schutze und in der Hut der unfehlbaren Auktorität der Kirche*. Haben wir oben der Offenbarung und der Kirchenlehre die Objekts-Heiligkeit auf Grund einer Weihe zugeschrieben, so können wir der feststehenden und von der Kirche besonders empfohlenen oder gutgeheißenen Theologie einen niedrigeren Grad der objektiven Heiligkeit keineswegs absprechen.

Als letzte Formen der kirchlichen Segnungen und der damit verbundenen objektiven Heiligkeit nennen wir die Exorzismen und die Fürbitten der Kirche (benedictiones invocativae). Beide Formen sind Nachbildungen der Werke und Verfügungen Christi. Er hat die Materie der Sakramente entweder durch eigene Benützung oder durch seine Wahl gesegnet². Hiedurch entzog er diese Elemente der Macht des Teufels und gestaltete sie zu Werkzeugen seiner Heilskraft. Die Heiligung der bloß gewählten Materie überließ er seiner Kirche, welche demnach mit vollem Rechte einen Schritt weitergeht und ihren Meister darin nachahmt, daß sie Personen und Sachen der Macht des Teufels entzieht und zu heiligen Werkzeugen gestaltet. Hierin besteht die objektive Heiligkeit der durch Exorzismen gereinigten Dinge.

Die von ihrem göttlichen Meister eingesetzten Sakramente bildet die Kirche in ihren Sakramentalien nach, die Zeichen der Vorbereitung auf die Gnade sind, oder auf dieselbe vorbereitende Zustände vermitteln sollen. Mannigfach wird in denselben die Huld Gottes auf die Menschen herabgefleht, und diese Segnungen stellen wegen ihrer Beziehung zur fürbittenden Kirche zweifelsohne eine objektive Heiligkeit dar, wenn auch den niedrigsten Grad derselben.

Die Segnungen sind Weihen im weitern Sinne, und unterscheiden sich von denselben dadurch, daß sie nicht jene notwendige Festigkeit

¹ I 1, 2.

² III 72, 3.

in der Gottzugehörigkeit besitzen, wie diese. *Sein ist die Grundlage der Weihen, Seinsgestaltung jene der Segnungen, mag dies in der reinen Seins- oder in der repräsentativen Ordnung vor sich gehen.* Wie wir bei den Weihen eine lange Reihe von Abstufungen gefunden haben, so ist auch bei den Segnungen etwas Ähnliches festzustellen. Von dem festgesetzten Schicksal abwärts bis zu den einfachen Segnungen der Kirche ist alles vertreten, in dem sich die liebevolle Fürsorge Gottes und seiner Organe zeigt und was die Beziehungen der Dinge zu Gott belebt und erhält.

d) Die formale Heiligkeit des Geschöpfes.

Mußten wir die Lehre über die objektive Heiligkeit nur skizzenhaft darstellen, so gilt dies noch mehr von der formalen Heiligkeit. Wir können nicht einmal alles andeuten, was sich auf dieselbe bezieht. Tief in die Gnadenlehre und andere theologische Fragen müßten wir eindringen, wenn wir bloß einen Abriß der formalen Heiligkeit bieten wollten. Daher möge es genügen, die Übertragung dieser Heiligkeit auf das Geschöpf nur schematisch darzustellen. Unser Zweck war ja, bloß einige Worte zur Klärung der Fragen zu sagen, wie und wo die objektive Heiligkeit sich von der formalen unterscheidet.

Die beiden Arten der Heiligkeit beziehen sich aufeinander wie Objekt und subjektives Verhalten dem heiligen Gegenstand gegenüber. Die formale Heiligkeit verleiht einem Subjekt die Bereitwilligkeit und habituelle Geneigtheit, dem heiligen Gegenstand gegenüber sich entsprechend, in Ehrfurcht und gebührender Scheu, zu verhalten. Diese nächsten Prinzipien der formalen Heiligkeit sind dem Geschöpfe in der Form von Fähigkeiten und habituellen Ausrüstungen (*dispositiones et habitus*) eigen. Das Subjekt wird dem Objekt angepaßt, gleichsam mehr oder weniger der Natur des Objektes angeglichen (*konnaturalisiert*), damit es in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise das Abbild des heiligen Gegenstandes an sich trage und dasselbe in seiner Dynamie zum Vorschein komme. Daher rechnet der hl. Thomas jene Prinzipien, die das subjektiv rechte Verhalten regeln, zu den potestativen Teilen der Gerechtigkeit. Das an sich heilige Objekt ist Gott. *Das nächste Prinzip der formalen Heiligkeit, einer Gottes würdigen Gesinnung von seiten des Geschöpfes ist die Gottverbundenheit (religio), die in verschiedenen Akten Gott jene Ehre zollt, welche ihm, als Prinzip des Seins, gehört.* Ist uns Gott überdies als Prinzip des übernatürlichen

Seins durch die Offenbarung bekannt, so kommt eine höhere Form der Gottverbundenheit in Betracht, die als übernatürliche Legalgerechtigkeit (*iustitia generalis*) die Beziehungen unserer gesamten Dynamie zu Gott ordnet, und in dieser Eigenschaft die formale Heiligkeit des Geschöpfes vertritt¹.

Von hier aus ist nach den aristotelischen Prinzipien nur ein Schritt, um zu den entfernten Prinzipien der formalen Heiligkeit zu gelangen. Jedes akzidentelle Prinzip ist in einem substanziellen verankert. Kommt die Gottverbundenheit in Tugenden zum Vorschein und bringt sie reine, auf Gott bezogene Werke zustande, so muß auch die Natur dementsprechend rein und auf Gott bezogen sein. So kamen wir oben² zu jener Bestimmung der formalen Heiligkeit, die in verschiedenen Akten und Graden der Gottebenbildlichkeit sich zeigt und das Geschöpf als ein in seinem Sein und in seiner Tätigkeit Gott nahestehendes, gleichsam « vergöttlichtes » Wesen darstellt. Ist die Vergöttlichung des Geschöpfes durch die objektive Heiligkeit meistens eine Beziehung zu Gott, da sie eben eine Seinsfestigkeit und Unverletzlichkeit in sich schließt, die nur durch die Verankerung in der Subsistenz Gottes zustande kommen kann, so ist die *formale Heiligkeit als Reinheit eine Verähnlichung mit Gott, eine Teilhabe an der ihm eigenen Reinheit, daher ein absoluter Wert, durch den die erwähnten Beziehungen zu Gott einen ganz besonderen Glanz erhalten*.

Deshalb kann man das Verhältnis der beiden Formen der Heiligkeit auch so auffassen, daß die formale Heiligkeit ein natürliches Erfordernis der persönlichen, objektiven Heiligkeit ist. Die Personwürde ist ohne entsprechende naturhafte Prinzipien mangelhaft. Eine Ausstattung mit denselben ist zum vollen Seinsbestand der Subsistenz unerläßlich. Besteht die Personwürde des Geschöpfes an sich in der

¹ Über die Tragweite der *religio* vgl. II-II 81, wo dieselbe im Art. 8 im angegebenen Sinne als *sanctitas* vorgelegt wird. Die Normen der Legalgerechtigkeit sind in Gott; als ständige Gesinnung ist dieselbe im Geschöpfe. Rein als Objektsgerechtigkeit kommt die subsistenzuelle Würde Gottes in Betracht; dieselbe als gewollt und so zu einem bindenden Objekte gestaltet, setzt sie formale Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes voraus. Bei dem Geschöpf ist das Umgekehrte der Fall. Durch die subjektive Gesinnung ist es zuerst formal heilig und gerecht und dadurch gestaltet es seine Werke, durch die Gottesbeziehung, zu objektiv heiligen Beständen. — Jedem heiligen Gegenstande unter Gott entspricht von seiten der Untergebenen eine ähnliche Verbundenheit, wie die der *religio*. *Pietas*, *observantia*, *dulia* bezeichnen die Hauptformen, die je nach der Würde der Gegenstände verschiedenartig gestaltet werden können.

² Vgl. S. 46.

Beziehung zu Gott, so ist die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ohne die naturhafte Gottförmigkeit an sich möglich; nur kann dieselbe von Gott nicht direkt beabsichtigt sein, da seine Werke vollkommen sind und ein treues Abbild seines Wesens darstellen, in dem Personwürde und Naturreinheit voneinander unzertrennlich, ja miteinander identisch sind. Eine Trennung der beiden Würden kann demnach nur per accidens, durch die Verschuldung des Geschöpfes erklärt werden; *Gottes Absicht ist auf deren unlösliche Verbindung gerichtet.*

Nach diesen Prinzipien können wir die Arten und die Grade der formalen Heiligkeit aus der persönlichen Würde ableiten. In der übernatürlichen Ordnung sind uns drei wesentlich verschiedene Formen der persönlichen Heiligkeit bekannt: In Christus durch die hypostatische Vereinigung, in Maria auf Grund ihrer moralischen Persönlichkeit, in den übrigen Geschöpfen durch die gewöhnliche, einfache Gotteskindschaft. Das Prinzip der formalen Heiligkeit, die Gnade, muß auch dementsprechend gestaltet sein. Die Gnade kommt Christus als einer allumfassenden Ursache des menschlichen Heiles zu¹. Deshalb kann die Gnade Christi von den Heilsprinzipien seines mystischen Leibes nicht nur dem Grade nach verschieden sein. Sie unterscheiden sich von einander, wie das Allgemeine von den Einzelbestimmungen verschieden zu sein pflegt. Es mag schwer sein, diesen Unterschied aus der Naturbestimmung der Gnade, aus der Gottverbundenheit, abzuleiten; aber der Vergleich gemäß der Gottähnlichkeit und der Teilhabe an Gottes Reinheit nach Art des Allgemeinen und der beschränkten Widerspiegelung derselben führt unbedingt zur Annahme einer spezifischen Unterscheidung zwischen der Gnade Christi und der Gnade der durch ihn erlösten Menschen. Das Gleiche dürfte von der Gnade Mariens und der übrigen Erlösten gelten, obwohl hier der Seinsgrund nicht so einleuchtend ist, wie bei Christus. Ist indes die Persönlichkeit Mariens ein moralischer Höhe- und Mittelpunkt der Erlösten, so dürfte auch ihre Gnade eine ähnliche moralische Universalität haben, wie wir sie bei Christus im physischen Sinne behauptet haben. Demgegenüber können die Gnaden der übrigen Erlösten voneinander nicht spezifisch, sondern nur dem Grade nach verschieden sein, da weder ihre physische noch ihre moralische Personwürde etwas anderes erheischt.

¹ « Gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura ». III 7, 11.

Die verschiedenen Arten und Grade der Gottebenbildlichkeit und damit der Teilhabe an der Reinheit Gottes sind demnach folgende: 1. In der imago Primogeniti, in Christus, ist sie in allen Formen der Gottähnlichkeit, gleichsam per essentiam vertreten. In jeder Gattung muß ein erstes Prinzip als Ursprung aller Teilhabe vorhanden sein. Dies ist auf dem Gebiete der Gnade die übernatürliche Ausstattung der menschlichen Natur Christi. 2. In der imago Primogenitae, in der Mutter Christi finden wir die erste Abbildung der Gnade Christi nach ihrer moralischen Universalität. 3. Die Gottebenbildlichkeit der Erlösten, der Brüder Christi, der Kinder Gottes, stellt die Gottebenbildlichkeit als imago recreationis secundum inchoationem und secundum consummationem dar in unendlich vielen Abstufungen der Gottförmigkeit und der Teilhabe an Gottes eigenem Leben.

Die objektive Heiligkeit, die aus der Personwürde des Geschöpfes stammt, gestaltet es zu einem Tempel Gottes: es ist bloß ein in Gott verehrungswürdiger Gegenstand. Durch die formale Heiligkeit aber erscheint uns das Geschöpf in sich verehrungswürdig. Im Sein und in der Dynamie über alle Naturproportionen erhaben, spiegelt sich in ihm das Göttliche wider. Dieses Verhältnis zu Gott drückt der Apostel, da alles Göttliche in uns nur Teilnahme an Christus ist, folgendermaßen aus: «Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus»¹. Die in Christus geheiligten Erlösten sind nur Vervielfältigungen des auf Erden erschienenen Gottmenschen, der nach dem gleichen Apostel ... «imago Dei invisibilis, Primogenitus omnis creaturae»² ist. *Durch die formale Heiligkeit des Geschöpfes soll demnach das unsichtbare Leben Gottes nach dem sichtbaren Vorbilde des fleischgewordenen Wortes verwirklicht werden, und sich in der Freiheit der Kinder Gottes, in ihrer gottgeordneten Herrschaft über die gesamte Schöpfung zeigen.* Gott in sich tragen, heißt auch die Schöpfung Gottes umarmen —, aber nach Gottes Art. In der Erhabenheit der Majestät und der obersten Herrschaft Gottes hat die Schöpfung ihre Würde und ihre Bedeutung. Im unbewußten Hang am Sein, in der Ausführung der Anordnungen Gottes, besteht der Gottesdienst der Schöpfung. In der bewußten Verwirklichung dieser Momente nach dem Vorbilde Christi (secundum ritum cristianae vitae) besteht jenes heilige, gottähnliche Leben, welches Thomas den motus creaturae rationalis ad Deum nennt, und dessen innere Prinzipien und äußere Gesetze er im zweiten Teile

¹ Gal. 2, 20.

² Col. 1, 15.

seiner Summa so wunderbar beschreibt. Dieses müßten wir analysieren, wenn wir von den einzelnen Erscheinungsformen der formalen Heiligkeit weiterhin reden wollten¹.

In der Seinsordnung können wir formale Heiligkeit allen jenen Prinzipien zuschreiben, auf welche die Gottförmigkeit, die Gnade, als auf ihre Ursachen zurückzuführen ist. Es ist dies zwar eine eigentliche Benennung nach formaler Heiligkeit, aber eher eine abgeleitete, den Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung entnommene Aussageweise. In diesem Sinne können nicht bloß Organe einer formal heiligen Person, sondern auch leblose Werkzeuge formal heilig genannt werden. Dies ist selbstverständlich nur in dem Sinne zu verstehen, in dem das Werkzeug den Einfluß der Hauptursache in sich aufnimmt und die hervorzubringende Form übergangsweise und während der Dauer des Einflusses in sich enthält.

In diesem Sinne nennen wir in der physischen Ordnung formal heilig die Wirkkraft Christi, die ihm in bezug auf die Heiligung der Menschheit zukommt². Daß ihm diese Wirkkraft auf Grund der hypostatischen Vereinigung eigen ist, aber erst durch sein Leiden sein in neuer Weise erworbenes Eigentum wurde, ist hinlänglich bekannt³. Daher ist das Leiden Christi vor allem formal heilig, nicht bloß in sich, als ein unter dem Einflusse der heiligsten Prinzipien hervorgebrachtes Werk, sondern auch als Ursache unseres Heiles und unserer formalen Heiligung und Heiligkeit, sei es physisch, sei es moralisch, als Verdienst, Genugtuung, Versöhnung und Erlösung durch sein Kreuzesopfer⁴. Beiden, sowohl der Wirkkraft Christi als auch seinem Leiden, kommt die formale Heiligkeit als universalen Ursachen zu. Das Gleiche ist vom Heilswillen Christi zu sagen, sofern er sich in der Einsetzung der

¹ Hier sieht man, wieweit die Unterscheidung zwischen « objektiv » und « formal » die Sittenlehre des Aquinaten durchzieht. Die Glückseligkeit als Objekt und als Zustand ist das erste Beispiel derselben. Dann unterscheidet er bei jeder Tugend den Gegenstand und das tugendhafte Verhalten des Subjektes. Dies haben auch wir bei der Bestimmung der objektiven und formalen Heiligkeit zum Vorbilde genommen. Objekt ist ein Seinsbestand, das Formale aber bestimmt den Zustand, das Verhalten des Subjektes dem Objekt gegenüber, mag dieses nach unbewußten (*per modum potentiae*) oder unterbewußten (*per modum habitus*) Prinzipien oder in selbstbewußten Akten sich vollziehen. Das Formale ist in allen Fällen ein dem Objekt entsprechendes dynamisches oder zur Dynamie hingeeordnetes Sein.

² III 48, 6 ; 62, 5.

³ III 19. Das Weitere ist ähnlich zu verstehen, wie das Opfer Christi in III 22, 2 ad 3.

⁴ III 48. Zusammenfassend *ib.* 6 ad 3.

Sakramente zeigt, in welchen die Heiligung der Menschen nicht bloß im allgemeinen dargestellt wird, sondern auch bei deren Spendung zu den Einzelnen herniedersteigt.

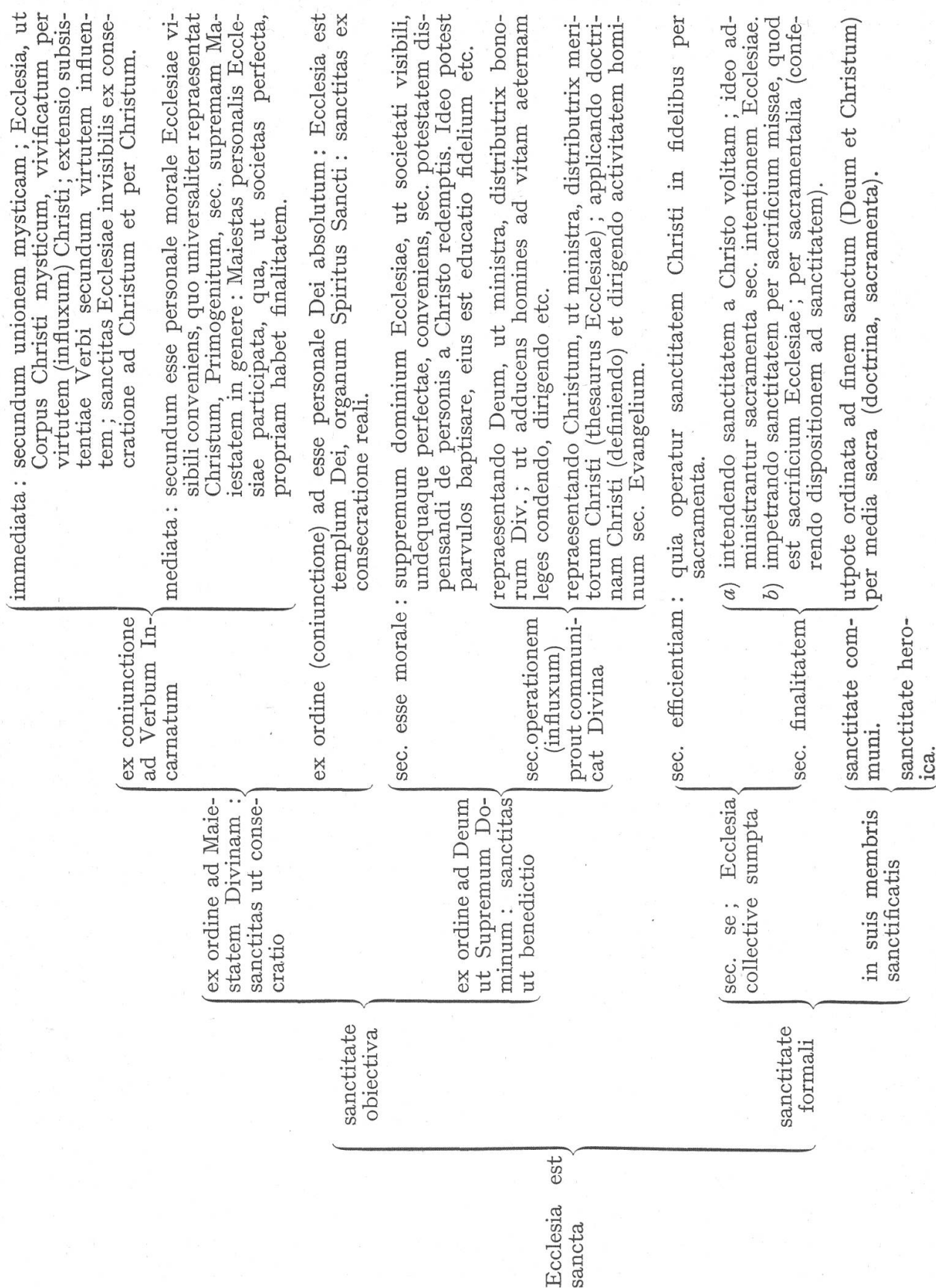
Als partikuläre Werkzeuge der formalen Heiligkeit kommen vor allem die Kirche, ihre Diener, als Spender der Sakramente, und diese selbst, als nächste Träger der heiligenden Kraft Christi und Gottes in Betracht. Die sakramentale Einheit ist eine künstliche, aber in Anbetracht des Zweckes eine *unitas per se*. Alles, was hierzu als eine physische Realität beiträgt, enthält die Gnade in einer der werkzeuglichen Kraft angepaßten, proportionierten Form in sich ¹. Nach der zweckursächlichen Werkzeuglichkeit kommt eine formale Heiligkeit der Kirche und den Sakramenten zu. Daher stammt die Notwendigkeit, die Spendung derselben der Absicht der Kirche gleichförmig zu gestalten. Die Sakramente selbst aber sind, als Vehikel des Heilswillens Gottes und Christi, Träger eines formal heiligen Zweckes, und daher kommen sie auch in dieser Beziehung als heilige Werkzeuge in Betracht.

In der repräsentativen Ordnung sprechen wir von einer werkzeuglichen formalen Heiligkeit bei allen Zeichen, welche eine Spendung der Gnade selbst oder deren Ursachen darstellen. In diesem Sinne sind die Sakramente heilige Zeichen, weil sie in ihrer künstlichen Zusammensetzung sowohl die Gnade als auch das Leiden Christi, den Heilswillen Gottes und das formal heilige christliche Leben bis zu seiner Vollendung in der himmlischen Herrlichkeit sinnfällig, in symbolischer Art darstellen ². Den niedrigsten Grad dieser werkzeuglich-zeichenmäßigen Heiligkeit finden wir in allen jenen symbolischen Begebenheiten, die zur Aufnahme, oder zur Vermehrung der Gnade vorbereiten. Dazu zählen die Sakramentalien und die Feiertage (heilige Zeiten) der Kirche, denen neben der objektiven Heiligkeit diese Art und Weise der formalen nicht abgesprochen werden kann.

Noch gar manches wäre über die formale Heiligkeit der Kirche zu sagen. Die beigefügte Übersicht dürfte indessen ausreichen, um die verschiedenen Aussagen von der «heiligen Kirche» nach objektivem und formalem Wert auseinanderhalten zu können. Dasselbe ist von jenem Aufriß zu sagen, in dem wir die Heiligkeit der guten Werke darzustellen suchen.

¹ III 62, 3, 4; 64, 5 seq.

² III 60, 2, 3. Daß die Sakramente der verschiedenen Zeiten (des Alten und Neuen Bundes) nicht gleichwertige Symbole sind, ist bekannt.



Conspectus processionis sanctitatis in bona opera.

Sanctitas operis moraliter boni ex ordinatione ad Deum, ut principium ordinis moralis

obiectiva: esse sacram ex ordinatione ad Deum ut ultimum finem

esse morale sec. relationem transcendentalem ad Deum, ut principium totius esse creati; esse sacram in et per esse commune Universi, in iustitia legali universali (in lege aeterna) et particulari Dei (in decreto ordinante de hoc concreto Universo) disponente et exsequente. Rectitudo operis: Rectheit

esse morale ex ordinatione ad Deum, ut Supremum Dominum disponentem et dispensantem de creatura, ut serva; relatio transcendentalis ad obiecta ordinata sec. usum Dominio Div. subiectum, et relatio praedicamentalis totius operis et rerum in usum assumptarum ad Deum ut Dominum: iustitia operis, Gerechtigkeit (in sensu stricto)

formalis: esse sanctum ex ordinatione ad Deum et sec. Deum, ut Summum bonum: deiformitas operis, Gottförmigkeit

ex parte principiorum productivorum: sanctitas antonomastice; esse virtuosum

sanctorum (gratia habitualis): Heiligkeit

propinquorum (virtutes): Tugendhaftigkeit

et parte principiorum specificativorum: esse deificum

per modum obiecti propter se et super omnia diligendi: Göttlichkeit

per modum obiecti participantis diligibilitatem: Gottförmigkeit.