

uschreibt, was von dieser prädicirt wird, und das Concil von Trident (S. VI, c. 7), nachdem es zuerst erklärt hat, *unicam esse causam formalem nostrae justificationis*, sie als formelle Ursache der Rechtfertigung zu bezeichnen scheint, wenn es sagt, wir werden gerechtfertigt, dum *charitas infunditur in cordibus nostris*. Die Thomisten und mit ihnen Suarez (De gr. l. 6, c. 11 sqq.), Gregor von Valentia (De nat. gr. 1, 2) u. A. natürem einen realen Unterschied zwischen habitueller Liebe und Rechtfertigungsgnade unter Berufung auf das Concil von Vienne (Clement. un. de S. Trin.) und auf den vom Tridentinum in dem oben citirten Kapitel selbst gebrauchten Ausdruck, die Rechtfertigung geschehe *per voluntariam susceptionem gratiae et doctorum*. Wie in der natürlichen Ordnung, sagen sie, die Natur der Seele (*principium essendi*) und die Potenzen derselben (*principia operandi*) reell zu unterscheiden ind, so auch in der übernatürlichen Ordnung die Gnade als Princip des übernatürlichen Lebens und die Habitus der Tugenden als Princip des übernatürlichen Handelns. Jedenfalls sind Gnade und Liebe untrennbar, werden mit einander erworben im Augenblicke der Rechtfertigung, werden nissammen gleichmäßig durch jeden übernatürlich verdienstlichen Act zur Vermehrung disponirt und gehen zugleich durch die schwere Sünde verloren. Nachlässige Uebung der Liebe hat keinen unmittelbaren Einfluß auf die Gnade und habituelle Liebe, weil diese allein Gottes Wert sind; ebenso wenig die läßliche Sünde, denn diese alterirt nie die Einigung der Seele mit Gott; aber sie hat Entziehung nander actuellen Gnaden zur Folge, schwächt den Eifer und disponirt allmählig zur schweren Sünde (S. Thom. 2, 2, q. 24, a. 10). Gnade und Liebe dauern in ihrem Wesen auch im Himmel fort (1 Cor. 13, 8), während Glaube und Hoffnung in Schauen und Genuß Gottes übergehen (Suarez, Disp. III, s. 3, n. 1; S. Th. 2, 1, q. 67, a. 6). Ohne die Gnade und Liebe können Glaube und Hoffnung nicht als übernatürliche Habitus der Seele eingegossen werden. Sind beide einmal mit ihr gegeben worden, so bleiben sie der Seele auch nach dem Verluste der Liebe eigen, so lange dieselbe nicht formell gegen den Glauben (womit auch die Hoffnung zerstört wird) oder gegen die Hoffnung sündigt; aber sie und ihre Acte sind ohne unmittelbare Wirkung für das ewige Leben, sie sind übernatürliche Tugenden, aber nicht verdienstlich (*virtutes mortuae* oder *informes*). Die Liebe ist daher die Form, das belebende Princip für alle übrigen Tugenden (S. Thom. 2, 1, q. 62, a. 4; 2, 2, q. 23, a. 8; 3. Bonav. in III, dist. 86, art. un., q. 6; Brevil. P. 5, c. 4).

Weil die Liebe die Einigung mit dem Finalzweck, soweit es in diesem Leben geschehen kann, vollzieht, jede andere Tugend aber den Zweck hat, hierfür zu disponiren, so beherrscht die Liebe alle Tugenden und gibt einer jeden ihre Richtung auf den allen gemeinsamen Zweck (1 Tim. 1, 5).

Alles, was die christliche Vollkommenheit ausmacht, concentrirt sich in der Liebe (Col. 3, 14). Zugleich mit der theologischen Liebe werden der Seele die moralischen Tugenden und die Gaben des heiligen Geistes eingegossen. Dieses geschieht nicht durch äußeres Einwirken Gottes, sondern durch das Wirken des heiligen Geistes, welcher sich selbst der Seele mittheilt und in ihr Wohnung nimmt (Röm. 5, 5). Darin stimmen die heiligen Väter überein (vgl. Petav., De Trin. VIII, 6 sq.). Schön spricht die kirchliche Lehre der hl. Gregor von Nazianz aus (Or. 44 in Pentec.): *Non jam operatione sola praesens est (Spir. Sanct.), sed substantiali modo adest ac simul versatur*. Falsch ist nur die, wie es scheint, von Petrus Lombardus vertretene Lehre, die heiligmachende Gnade und die habituelle Liebe seien von der Person des heiligen Geistes selbst nicht verschieden (I. Sent., dist. 17. 18).

II. Die actuelle Liebe; die vollkommene und unvollkommene Liebe. Der auf Grund des eingegossenen Habitus mit der actualen Gnade gewirkte Act ist Liebe des Wohlwollens und der Freundschaft zu Gott. Es sind ihm alle Momente eigen, welche nach obiger Ausführung der Liebe der Freundschaft wesentlich sind. Nur was benevolentia, Wohlthun betrifft, kann dieß Gott gegenüber nichts Anderes sein, als aufrichtiges Verlangen und Streben, die äußere Verherrlichung Gottes zu vermehren durch gänzliche Unterwerfung seiner selbst unter Gottes heiligsten Willen und Förderung seiner Erkenntniß und Liebe auch bei Anderen. Das materielle Object des Liebesactes ist Gott, und zwar primär Gott an sich, secundär um Gottes willen jede Person, welche in Einheit und Lebensgemeinschaft mit Gott steht oder dazu bestimmt ist (1 Joh. 4, 12); also ist auch Jeder sich selbst secundäres Materialobject der Liebe (Nächstenliebe und Selbstliebe). Das Formalobject oder das höchste und eigentliche Motiv der Gottesliebe ist die aus dem übernatürlichen Glauben erkannte absolute Güte und Liebenswürdigkeit Gottes, nicht die Seligkeit, welche für uns von ihm zu erwarten ist; sonst würde die Gottesliebe nicht mehr Liebe des Wohlwollens, sondern nur eigennützige Liebe des Begehrens sein (*dilectio concupiscentiae* oder *dilectio spei*). Suarez (De char., disp. 1, s. 2, n. 1) sagt hierüber: *Primo constat, Deum sub ratione boni esse objectum caritatis, quia caritas ad voluntatem spectat, et est amor. Constat secundo, Deum sub ratione summi boni propter se amabilem esse objectum caritatis . . . Ratio est, quia in hoc differt caritas et ab omni alia dilectione boni creati et a dilectione ipsius Dei, quae est concupiscentiae vel spei: nam haec diligit Deum ut summum bonum diligentis, caritas vero amat Deum propter se* (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 23, a. 5 ad 2). — Unendlich gut und liebenswertig ist aber Gott nicht bloß in seinem ganzen