

Die Controverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes.

Von Dr. Praxmarer.

Gegenwärtige Abhandlung möchte einem doppelten Zwecke dienen. Zunächst soll ein interessantes, aber wohl wenig gekanntes Blatt aus der Geschichte der Scholastik mehr an die Oeffentlichkeit gebracht werden. Denen, welche die Scholastik noch immer für den „Ausbund der Unwissenschaftlichkeit“ zu halten geneigt sind, mag hier an einem typischen Beispiel gezeigt werden, wie gründlich die scholastische Methode bei wissenschaftlichen Untersuchungen zu Werke ging, mit wie sachlichen Gründen man Rede und Gegerede zu stehen verstand, endlich wie selbst unscheinbare Nebenfragen unter der Hand der grossen Scholastiker zu interessanten Problemen heranwuchsen. Auch dies wird man aus unserer Darlegung erkennen können, dass der so oft geschleuderte Vorwurf der „Spitzfindigkeit“, wenigstens den bedeutenderen Vertretern der Scholastik gegenüber, nicht am Platze ist. Wenn je, so hätte gerade die vorliegende, ziemlich abstracte Frage über das Wesen des Naturgesetzes ja genug Gelegenheit zu Spitzfindigkeiten geboten. Im Gegentheil wird der Verlauf unserer Darstellung der Controverse uns zu sehr concreten, selbst praktischen Folgerungen hinführen. Allerdings hebt weder Suarez noch Vasquez ausdrücklich die praktische Seite dieser Frage hervor; denn erst seit dem Aufblühen der Kant'schen Philosophie und der autonomen Moral hat sich die praktische Bedeutung derselben mehr und mehr herausgestellt.

Aber eben aus diesem letzteren Grunde möchten wir mit vorliegender Arbeit auch noch einen anderen Zweck verbinden, indem wir auch in eine meritorische Erörterung der Controversfrage selbst einzutreten gedenken. Schon allein der Umstand, dass wir uns für oder wider Suarez, beziehungsweise Vasquez entscheiden müssen,

nöthigt uns zu einer sachlichen Stellungnahme, ganz abgesehen von der nicht genug zu bedauernden Thatsache, dass im modernen Denken eine starke wissenschaftliche Strömung sich geltend macht, welche das Naturgesetz aus unserer Begriffswelt als ein abergläubisches „Gespenst“ gänzlich zu eliminiren und alles Recht auf den schwankenden Boden positiver Gesetzgebung zu stellen bestrebt ist¹⁾. Zuvörderst wollen wir über die Controversfrage historisch referiren, sodann dieselbe kritisch beleuchten und zuletzt thetisch zu einem positiven Ergebniss zu gelangen suchen.

I. Historische Darlegung der Controverse.

Die beiden grossen Scholastiker des ausgehenden XVI. Jahrhunderts, die Jesuiten Franz Suarez (1548—1617) und Gabriel Vasquez (1551—1604), haben die Eigenthümlichkeit, dass sie in philosophischen und theologischen Streitfragen zuweilen mit scharfer Klinge gegen einander Krieg führen. Auch in der vorwürfigen Frage ist dies der Fall und zwar in einer Weise, die uns zugleich den eigenthümlichen Charakter beider Männer und ihre Eigenart deutlich offenbart. Vasquez tritt mit einer neuen, fast kühnen Behauptung auf den Plan. Er macht wenig Worte; aber sein kurzer Beweis hat Schlagkraft und Schärfe. Suarez dagegen, der die Ansicht seines Widerparts nicht gelten lassen will, holt weit aus, widerlegt diesen mit vielen einzelnen Gründen und sucht mit ebenso vielen Einzelgründen seiner eigenen Lehre Gewicht zu verschaffen.

Vasquez, der „spanische Augustinus“, wie man ihn bisweilen nennt, kommt in seinen Commentaren zur Summa theol. 1—2 disp. CL cap. 1—3 auf unsere Frage zu sprechen. Zuerst wirft er die ganz allgemeine Frage auf, ob das Gesetz im Allgemeinen seinem Wesen nach auf einen Act des Willens oder des Verstandes zurückzuführen sei.²⁾ Nachdem er sodann die beiden sich entgegengesetzten Hauptansichten auseinandergesetzt hat, legt er seine eigene Ansicht, die er natürlich „probabilior“ nennt, dahin dar, dass das Gesetz ein „actus intellectus supposito actu voluntatis“ sei. Und diese Theorie hält er aufrecht für jedes göttliche und menschliche Gesetz — das Naturgesetz allein ausgenommen.

¹⁾ Vgl. Frhr. von Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. A. Ritschl S. 35 ff. Münster und Paderborn 1887.

²⁾ Cf. S. th. 1—2 qu. XC. art. I.

In Bezug auf letzteren Punkt beweist er der Reihe nach, wie das Naturgesetz weder auf eine „operatio voluntatis“ noch auf eine „operatio iudicii“ zurückführbar sei, woraus sich von selber ergibt, dass dasselbe auch kein „actus iudicii supposito actu voluntatis“ sein könne. Seine Beweisführung lässt sich in folgenden Syllogismus kleiden: „Das Naturgesetz ist nichts Anderes als die erste Regel (Norm) für den Unterschied zwischen Gut und Böse; diese erste Regel ist aber die vernünftige Natur selber — also ist die vernünftige Natur selber das Naturgesetz.“

Der Schwerpunkt des Arguments liegt offenbar im Untersatz. Vasquez beweist ihn also: Es gibt im ethischen Gebiete Einiges, was seiner Natur nach so böse ist, dass das Verbot desselben nicht vom Willen Gottes, noch weniger also von irgend einem geschöpflichen Willen abhängt. Dasselbe ist nicht deshalb böse (schlecht), weil Gott es verboten hat, sondern umgekehrt deshalb hat Gott es verboten, weil es böse ist. Die Regel oder Norm also, nach welcher dieses Böse (resp. Gute) zu bemessen ist, geht jeglichem Acte der Vernunftwesen, mithin auch jeglichem Urtheil und Willensact derselben, begrifflich voraus; folglich muss diese Norm in der vernünftigen Natur als solcher gesucht werden, und zwar ganz im Allgemeinen, mag die letztere nun endlich oder unendlich, höheren oder niederen Ranges sein. „Prima igitur lex naturalis“, sagt er, „in creatura rationali est ipsamet natura quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali“ (l. c.). Da aber Gott, so fährt er in seiner Argumentation fort, als das erste (Ur-) Wesen vor jeder geschöpflichen Vernunft ist — „haec lex tamquam in aeterna et prima sui origine in ipsa Dei natura constituenda est.“ Dies will soviel besagen wie: Das Naturgesetz schliesst, in seiner Wurzel betrachtet, keinen eigentlich gesetzgeberischen Act von Seiten Gottes ein, sondern ist in der göttlichen Natur selber begründet. „Ex hac doctrina,“ so schliesst unser Autor seine Bemerkungen, „illud observatione dignum inferimus, nempe nomen legis non tam convenire (legi) naturali quam positivae,“ oder mit andern Worten: Von einem Naturgesetz im strengen Sinne des Wortes lässt sich eigentlich nicht sprechen, also höchstens in einem uneigentlichen Sinne; in dieser weiteren Bedeutung des Wortes aber ist die vernünftige Natur als solche (in abstracto) selber das Naturgesetz. „Potius igitur dicitur jus (quam lex), quia est regula iusti et iniusti“ (l. c.).

Einen heftigen Gegner fand die vorgelegte Theorie an Fr. Suarez, der sie mit einem grossen Aufwand von Gelehrsamkeit in seinem Tractat de legibus l. II. cap. 5. bekämpft. Seine Gegenargumente sind: 1) Die Redeweise des Vasquez ist gegen den allgemeinen Sprachgebrauch aller Philosophen und Theologen, welche vom Naturgesetz handeln; 2) Die „vernünftige Natur“ als solche weist keinen einzigen der Effecte auf, die jedes Gesetz haben muss: „non praecipit nec dirigit aut illuminat, nec movet nec impellit“ (l. c.); dieselbe könnte also höchstens metaphorisch ein Gesetz heissen, das Naturgesetz ist aber mehr als ein bloss metaphorisches Gesetz; 3) Die Vernunft ist allerdings Fundament, Maass und Norm für die Moralität unserer Handlungen; aber nicht Alles, was Fundament, Maass und Norm ist, ist darum schon ein Gesetz; so ist die Dürftigkeit des Armen und das Geld des Besitzenden zwar das Fundament für die Sittlichkeit und Pflicht des Almosengebens, das Bedürfniss des Leibes die Norm für die Tugend der Mässigkeit, der Zweck die Norm und Regel für die Auswahl der Mittel; aber keines von allen drei Dingen kann ein „Gesetz“ genannt werden; 4) Aus der Vasquez' schen Theorie ergibt sich eine grosse Reihe von Ungeheimtheiten, die wir später im Einzelnen noch beleuchten werden.

Welches ist nun die eigene Lehre des Suarez? Nach ihm ist das Naturgesetz die natürliche Urtheilskraft des Menschen, zwischen innerlich guten und bösen, der vernünftigen Natur angemessenen oder zuwiderlaufenden Handlungen zu unterscheiden, gefolgt von einem dictamen rationis, die ersteren Handlungen zu setzen und die letzteren zu unterlassen.

II. Kritik beider Ansichten.

Um erst einige nothwendige Erläuterungen vorzuschicken, so ist wohl soviel einleuchtend, dass das Wort „Gesetz“ in verschiedenen Bedeutungen genommen werden kann und thatsächlich im Volks- wie Gelehrtenmund auch genommen wird. Man spricht ja von chemischen, astronomischen, ästhetischen Gesetzen so gut wie von einem göttlichen oder menschlichen Gesetz; ja selbst das Wort „Naturgesetz“ empfängt eine grundverschiedene Bedeutung, je nachdem man es auf die physikalische oder auf die moralische Weltordnung bezieht. Im prägnanten und eigentlichen Sinne versteht man darunter jedoch nur die sittliche Norm für die freien Handlungen vernünftiger Geschöpfe, sodass der Begriff „Gesetz“ in den zuerst

erwähnten Fällen lediglich den Werth einer analogischen Bedeutung annimmt. Jede Analogie nun setzt in verschiedenen, gleichnamig benannten Dingen einerseits zwar eine gemeinsame, die Gleichnamigkeit innerlich rechtfertigende Form voraus, verlangt andererseits aber ebenso entschieden, dass die gemeinsame Form in den betreffenden Dingen auf verschiedene Weise sich finde, wie z. B. die Gesundheit dem Menschen in anderer Weise zukommt, als der Gesichtsfarbe, der Nahrung, dem Heilmittel u. s. w. Es fragt sich also, welches die den verschiedenartigen Gesetzen gemeinsame Form sei. Um es mit Einem Wort zu sagen: es ist die „regula actionis“. Da nun aber zum vollständigen Begriff einer „Regel“ (regula) auch die Rücksicht auf das, was regelt (regulans) sowie auf das, was geregelt wird (regulatum), gehört¹⁾, so muss das Wort „Gesetz“ in demselben Maasse begrifflichen Schwankungen unterliegen, als man den beiden genannten Momenten bald ein eindeutiges, bald ein mehrdeutiges Substrat anweisen, beziehentlich bald eine engere, bald eine weitere Fassung angedeihen lassen will. Das vernunftlose Geschöpf kann nicht in demselben Sinne, wie das vernünftige, regulatum genannt werden, woraus sich ergibt, dass das Wort „Gesetz“ von beiden nicht in eindeutigem Sinne genommen werden könne. Aber auch mit Bezug auf das zweite Moment, das regulans, zeigt der Begriff Gesetz, selbst wenn man ihn ausschliesslich auf die moralische Ordnung bezieht, eine Dehnbarkeit bis zu dem Grade, dass er sich noch nicht verflüchtigt, obschon man von wesentlichen Merkmalen, wie sie zur vollständigen Definition allerdings gehören, absieht. Der hl. Thomas von Aquin stellt als wesentliche Merkmale eines (ethischen) Gesetzes im engsten Sinne auf, dass dasselbe von einem Oberen herrühre, zu Gunsten des Gemeinwohls einer Gesellschaft erlassen und gehörig promulgirt sei: (lex est) „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata“ (S. th. 1—2 qu. XC. art. IV.). Nun bleibt es Jedem unbenommen, von dem einen oder anderen dieser Wesensmerkmale abzusehen, z. B. davon abzusehen, dass eine Promulgation, ein Oberer, die Rücksicht auf die Gemeinwohlfahrt erforderlich sei, ohne dass dadurch das Recht zum Gebrauche des Wortes „Gesetz“ erlischt; in diesem Falle wird letzteres dann eben in einem weiteren, uneigentlichen, analogischen Sinne

¹⁾ Cf. S. Th. 1—2 qu. XC. art. III.

gebraucht. So schreibt z. B. der hl. Thomas: „Lex est quaedam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur“ (1—2. qu. XC. art. I.), in welcher Begriffsbestimmung offenbar von anderen wesentlichen Requisiten eines Gesetzes abgesehen und nur noch ein ganz allgemeines Element davon festgehalten wird.

Es kommt nun Alles darauf an, in welchem Sinne — ob im engeren oder weiteren — Vasquez und Suarez den Begriff „Gesetz“ in ihrer Streitfrage mit Bezug auf das Naturgesetz genommen wissen wollten. Unstreitig hat Vasquez den weiteren Begriff im Auge, während aus den Gegenargumenten des Suarez ebenso unzweifelhaft hervorgeht, dass ihm der engere Begriff, den er dem Naturgesetz voll und ganz gewahrt wissen wollte, vor Augen geschwebt habe. Durch diese Ungleichheit erscheint aber von Haus aus der Fragepunkt verrückt, und darum ist Suarez in seinen Angriffen wohl nicht ganz glücklich gewesen. Weiter unten soll untersucht werden, ob und wie weit die Redeweise des Vasquez auf Berechtigung Anspruch erheben dürfe. Aber in der Voraussetzung, dass derselbe dem Begriff „Naturgesetz“ eine weitere Fassung gegeben habe, verlieren die Einwürfe des Suarez ohne Weiteres ihre Beweiskraft; sie schiessen am Ziel vorbei.

Wohl mögen ältere Philosophen das Naturgesetz zumeist in seiner vollen, mit allen Effecten ausgestatteten Bedeutung genommen haben, d. h. als ein vollendetes, der vernünftigen Natur von Gott gegebenes und durch die praktische Vernunft jedem Einzelnen promulgirtes Gesetz. Wer wollte es aber Vasquez verwehren, dasselbe unter gewissen Abstractionen zu betrachten, also gewisse Merkmale fallen zu lassen und nur die abstracte Essenz desselben festzuhalten? Dass diese Auffassung völlig neu und unerhört sei, dass sie also dem allgemeinen Sprachgebrauch geradezu ins Gesicht schlage, ist mit nichten erwiesen¹⁾. Wenn Suarez weiter einwirft, dass die „vernünftige Natur“ als solche, worauf Vasquez ja das Naturgesetz in letzter Linie basirt, keinen einzigen der zum Gesetz erforderlichen (Formal-) Effecte besitze, so steht gerade in Frage,

¹⁾ Vgl. die oben citirte Stelle aus dem hl. Thomas (1—2 qu. XC. art. I.) Aehnlich fasst Hugo Grotius (De jure belli et pacis l. I. cap. 1. n. 9.) das Gesetz in weiterer Bedeutung, wenn er schreibt: „Lex est regula actuum moralium obligans ad id quod honestum est.“ Cf. A. Feretti, Instit. philos. moralis Vol. I. p. 238 sq. Romae 1887.

ob das Naturgesetz, wenn man es nach seiner abstracten Essenz statt nach seinen concreten Effecten betrachtet, auf das Niveau eines bloss metaphorischen Gesetzes herabsinken müsse. Diese Folgerung als selbstverständlich voraussetzen, läuft auf eine *petitio principii* hinaus. An demselben Fehler leidet auch das dritte Argument des Suarez, demzufolge die drei Momente: Fundament, Norm und Maass der Moralität, wie Vasquez sie der vernünftigen Natur als solcher vindicirt, noch lange kein Gesetz constituiren sollen. Die Antwort liegt auf der Hand: „Nicht zwar ein Gesetz im vollen, wohl aber im weiteren Sinne des Wortes.“ In den von Suarez zur Erhärtung seiner Ansicht beigebrachten Beispielen sodann vermisst man die Parität. Denn was in den beiden ersten Fällen (Almosengeben, Mässigkeit) Fundament und Norm der Moralität dieser Tugenden genannt wird, das ist es in ganz gleicher Weise sowohl für die obligatorische als für die supererogatorische Moralität, während das Naturgesetz sich doch nur auf erstere, nicht auf letztere beziehen kann. Aber weiter soll z. B. auch jeder beliebige Zweck die Norm und Regel für die Auswahl der Mittel bilden, ohne sich darum zur Höhe eines Gesetzes zu erheben. Indessen abgesehen vom Umstande, dass auch der Zweck im weiteren Sinne sich unter den abstracten Begriff des Gesetzes am Ende subsumiren liesse, hat Suarez wiederum übersehen, dass es neben freien Zwecken auch nothwendige, absolut zu erreichende gebe und dass es gerade das Naturgesetz ist, welches einen solchen nothwendigen, absolut zu erreichenden Zweck der vernünftigen Natur steckt.

Nicht ohne Interesse ist eine nähere Beleuchtung der „Absurditäten“ (*absurda*), welche Suarez aus der Theorie seines Gegners herleitet. Erstens: Wäre die vernünftige Natur als solche (in abstracto) das Naturgesetz, dann wäre auch Gott als ewige Vernunft demselben unterworfen; Gott wäre sich selbst Gesetz. — Allein Vasquez behauptet lediglich dies, dass ein objectiver Grund auch für Gott da sein müsse, warum er gerade das Naturgesetz, und zwar dieses Naturgesetz, den Vernunftgeschöpfen auferlegt, sowie dass nicht der Wille Gottes allein für die Beschaffenheit und Existenz desselben massgebend sein kann, da Gott das wesentlich Gute und wesentlich Böse gar nicht ändern darf. — Zweitens: In der Theorie des Vasquez soll der Charakter des Naturgesetzes als eines göttlichen Gesetzes verschwinden. Vasquez hat dieser Anklage indess schon zum Voraus die Spitze abgebrochen, wenn er schreibt:

„Verum quia omne quod jure ipso naturae malum est aut bonum, explicatum nobis est a Deo et imperatum aut vetitum, negare non possumus, legem naturalem secundarie in mente Dei existentem esse operationem intellectus supposita voluntate“ (l. c.). — Drittens: In der Hypothese des Vasquez soll die sog. „freie Ehrbarkeit“ (honestas libera) vernichtet werden, insofern die vernünftige Natur nicht bloss Fundament des essentiell Guten und Bösen ist, sondern auch des supererogatorisch Guten, dessen Unterlassung nicht böse ist. Indessen spricht Vasquez deutlich genug nur von dem innerlich Schlechten und pflichtmässig Guten, dessen Unterlassung also eo ipso böse ist, und nur so weit und nicht weiter reicht ihm das Naturgesetz. Die sog. „freie Ehrbarkeit“ fällt nicht unter das Naturgesetz; aber es liegt weiterhin auch nicht der mindeste Widerspruch darin, dass die vernünftige Natur auch für die freie Ehrbarkeit das „fundamentum honestatis“ abgebe.

Wenn wir schliesslich die eigene Theorie des Suarez über das Wesen des Naturgesetzes einer Kritik unterwerfen, so werden wir nicht ohne Ueberraschung gewahr, dass er den an Vasquez gerügten Fehler selber begeht, wenn er das Princip aufgibt, dass nämlich das Wort „Gesetz“ in seinem strengen Sinne zu nehmen sei. Somit lässt sich Alles, was er gegen Vasquez in dieser Hinsicht vorbrachte, gegen ihn selber kehren. Auch seine Theorie, wonach das Naturgesetz in die natürliche Urtheilskraft des Menschen, zwischen dem innerlich Guten und Bösen zu unterscheiden, verlegt wird, sieht von wesentlichen Erfordernissen eines stricten Gesetzes vollständig ab: in der Suarezischen Definition vermissen wir ebenfalls den Gesetzgeber sowohl wie die Promulgation. Die Vorwürfe, die er der Theorie seines wissenschaftlichen Gegners macht, lassen sich der seinigen also reichlich zurückgeben, so z. B. dass bereits ein wahres strictes Gesetz (wenn auch kein Naturgesetz) vorläge, sobald die Erkenntniss irgend eines zu erreichenden Zweckes den Willen zur Auswahl der zweckentsprechenden Mittel bestimmte.

III. Krisis der Controverse.

Um eine bestimmte Entscheidung in der Streitfrage zwischen Vasquez und Suarez fällen zu können, muss an die Spitze der principiellen Erörterung die wichtige Frage gestellt werden, welche zugleich für das tiefere Wesen des Naturgesetzes unmittelbar entscheidend ist, nämlich: Kann das Naturgesetz in seinem letzten

Grunde betrachtet im stricten Wortsinn ein Gesetz genannt werden? Unsere Antwort muss aus folgenden Gründen verneinend ausfallen.

Wir argumentiren zunächst also: Entweder liegt der letzte Grund für den Unterschied zwischen dem innerlich Guten und Bösen (und folglich für das Naturgesetz) in einem Willensacte Gottes oder nicht. In letzterem Falle haben wir kein strictes Gesetz vor uns. Der erste Fall aber ist ungereimt und unmöglich.

Beweisen wir sogleich diesen zweiten Theil des Untersatzes. Denn wäre der Wille Gottes der letzte Grund des Naturgesetzes, dann wäre er auch der einzige Grund. In der That liesse sich ein anderer Grund gar nicht ausfindig machen. Denn ein solcher läge entweder im Willen eines von Gott abhängigen Geschöpfes, welches aber offenbar nur in Abhängigkeit vom göttlichen Willen etwas als essentiell gut oder böse erklären könnte, oder aber in den Wesenheiten der Dinge. Diese Wesenheiten (*essentiae rerum*) sind nun wieder entweder abhängig vom Willen Gottes oder nicht. Wenn ja, dann stände es in Gottes Hand, das essentiell Gute oder Böse nach Belieben zu ändern und die ganze moralische Naturordnung umzukehren, was eine handgreifliche Absurdität einschliesst. Sind sie aber vom göttlichen Willen unabhängig, derart dass Gott die Essenzen der Dinge und ihre Beziehungen wollen muss, so kann dies nur so verstanden werden, dass in ihnen selbst der Grund liegt, warum Gott Einiges gebietet und Anderes verbietet. Nämlich, nur das kann vom göttlichen Willen unabhängig sein, was und inwiefern es Grund für einen (nothwendigen) Willensact Gottes ist. Da also der Wille Gottes sicherlich nicht der einzige Grund des Unterschiedes zwischen Gut und Böse sein kann, so auch nicht der letzte Grund, was zu beweisen war.

Es erübrigt noch den ersten Theil des anfänglichen Untersatzes zu beweisen, nämlich dass, wenn der göttliche Wille nicht letzter Grund des Naturgesetzes ist, von einem Gesetz im strengen Sinne keine Rede sein könne. Denn ein strictes Gesetz erfordert, um von anderen Requisiten zu schweigen, entweder einen Verstandes- oder einen Willensact von Seiten eines Obern. Das Naturgesetz also würde einen Verstands- oder Willensact seitens Gottes, als des Urhebers und Gründers der ganzen Naturordnung, voraussetzen. Nun haben wir aber soeben gezeigt, dass das Naturgesetz nicht auf einen göttlichen Willensact als einzigen und letzten Grund zurückführ-

bar sei; ein Verstandesact aber für sich allein constituirt noch kein Gesetz im vollen Sinne des Wortes. Folglich ist das Naturgesetz, auf seine Wurzel zurückgeführt, kein Gesetz im strengen Sinne.

Man möge jedoch diesen letzten Satz ja nicht missverstehen. Wir leugnen durchaus nicht, dass das Naturgesetz in seiner concreten Vollendung und Ausgestaltung ein wirkliches Gesetz, und zwar ein göttliches sei. Aber wenn wir nach dem Wesen des Naturgesetzes fragen, dann fragen wir doch nach dem letzten Grunde jenes positiven Willensactes Gottes, wodurch dem Naturgesetz erst seine volle gesetzliche Ausstattung verliehen wurde. Auf seinen letzten Ursprung zurückgeführt, ist das Naturgesetz, wie Vasquez richtig hervorhob, die höchste Norm für den Unterschied zwischen dem essentiell Guten und essentiell Bösen, d. h. zwischen dem, was gut und böse ist unabhängig von jedem Gebot und Verbot. Weil also diese Dinge (Handlungen) deshalb geboten und verboten werden müssen, weil sie wesentlich gut und böse sind und nicht umgekehrt: so muss die unendliche Heiligkeit Gottes dieselben gebieten und verbieten. So wenig Gott bewirken kann, dass ein Ding zugleich sei und nicht sei, ebensowenig kann er, so lange die Essenzen der Dinge und ihre Relationen (z. B. das Verhältniss zwischen Erzeuger und Erzeugtem, Eltern und Kindern u. s. w.) zu einander unverändert bleiben — und diese Unveränderlichkeit steht und fällt mit der Unveränderlichkeit und dem Wesen Gottes selber — das wesentlich Gute und Böse ändern; ebensowenig kann er aber auch kraft seiner Heiligkeit unterlassen, dieses zu verbieten und jenes zu gebieten. Es ist darum nicht nur der Inhalt des Naturgesetzes, sondern auch seine Nothwendigkeit unabhängig, wir sagen nicht von Gott schlechthin, sondern vom (freien) Willen Gottes. Aber eben darum ist das Naturgesetz in seinem letzten Grunde kein eigentliches Gesetz; sein Inhalt sowohl wie seine verpflichtende Kraft ergibt sich in letzter Linie aus dem Wesen der vernünftigen Natur als solcher sowie aus deren nothwendigen Beziehungen zu Gott und den einzelnen Wesen.

Wollte man immer noch, um dem Naturgesetz in seiner letzten Wurzel den Charakter eines strikten Gesetzes zu retten, den Unterschied zwischen Gut und Böse in einen göttlichen Willensact verlegen, so müsste dieser Versuch schon an der Thatsache scheitern, dass in dieser Voraussetzung ein Beweis für die Pflicht des Geschöpfes, dem Urheber der Natur den Gehorsam nicht zu ver-

sagen, unmöglich wird. Warum ist es denn unerlaubt, innerlich böse, einen befehlenden oder verbotenden Willensact Gottes zu missachten? Etwa weil Gott es so will? Aber so drehen wir uns ja ewig im Kreise oder müssen doch eine unendliche Reihe von gesetzgeberischen Willensacten Gottes postuliren, ohne jemals einen Halt zu machen. Es bleibt also zuletzt nichts übrig, als in der wesentlichen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, also im Wesen der Dinge, in der vernünftigen Natur selber den Grund dafür zu suchen, dass Ungehorsam gegen Gott innerlich böse, Sünde ist.

Nach vorstehenden Erörterungen dürfte vielleicht einleuchten, dass der Unterschied zwischen der Theorie des Vasquez und Suarez am Ende geringer ist, als es auf den ersten Blick scheint, und dass eine Verständigung zwischen Beiden nicht zu den Unmöglichkeiten gehört. Auch Suarez entging es nicht, dass der Unterschied zwischen Gut und Böse nicht allein im göttlichen Willen gesucht werden dürfe; nur glaubte er dem Naturgesetz seinen Charakter eines strengen eigentlichen Gesetzes nicht anders retten zu können, als indem er die dazu erforderlichen Verstands- und Willensacte in die vernünftige Anlage des Menschen, aber in Abhängigkeit vom befehlenden und verbotenden Willen Gottes, verlegte. Dass Suarez wirklich nicht daran dachte, den letzten Grund des Naturgesetzes in einem göttlichen Willensact zu suchen, ergibt sich deutlich aus seinem Werk *de legibus* lib. II. cap. 6, wo er entschieden die Ansicht verwirft, dass die innerliche Güte oder Schlechtigkeit gewisser Handlungen lediglich vom Willen Gottes abhängen. Er hält vielmehr dafür, dass der göttliche Wille dem Gebot und Verbot des innerlich schon zur Sittlichkeit differenzirten Guten und Schlechten noch eine specielle verpflichtende Kraft als ergänzende und vollendende Zuthat beigebe (*illi, i. e. intrinsece bono et malo, adjungit specialem legis divinae obligationem* *). Wenn dem aber so ist, läuft dann nicht die Theorie des Suarez zuletzt doch auf diejenige

*) Vgl. jedoch Suarez, *De leg.* Lib. I. cap. 3. num. 14, wo es heisst: „*Lex naturalis non additur a Deo specialiter ipsi naturae . . . Lex naturalis non confertur per se primo, ut speciale donum legis, sed censetur idem donum cum ipsa natura . . . nam qui dat formam, dat consequentia ad formam.*“ Demgemäss hat Gott das Naturgesetz zwar nicht als ein speciell (ausdrückliches) Gesetz erlassen, da es mit der Setzung der Naturordnung *eo ipso* mitgesetzt ist; aber seine specielle verpflichtende Kraft und damit den Charakter eines strikten Gesetzes empfängt das Naturgesetz vom heiligsten Willen des Schöpfers als des obersten Gesetzgebers aller Geschöpfe. D. Red.

des Vasquez hinaus? Steht aber einmal das Princip fest, auf dem die beiden Gegner sich freundlich begegnen, so scheint uns die Erklärung des Vasquez, das Naturgesetz sei die vernünftige Natur als solche, vor derjenigen des Suarez, dasselbe sei in Acte der vernünftigen Natur zu setzen, entschieden den Vorzug zu verdienen.

IV. Lösung einiger Schwierigkeiten.

Aber, wird man einwenden, führt das eben ausgesprochene Grundprincip, auf dem sich die zwei grossen Scholastiker schliesslich zusammenfinden mussten, bei consequenter Durchführung zuletzt nicht zur Autonomie der Vernunft, zum Kant'schen „kategorischen Imperativ“, zur Emancipation der Moral von Gott? Diese Befürchtung ist unbegründet. Obschon nämlich das von Vasquez ausdrücklich, von Suarez implicite adoptirte Grundprincip nicht ausdrücklichen Bezug auf Gott als Gesetzgeber nimmt, so schliesst es andererseits doch diese Beziehung auch nicht aus; die Abstraction von Gott ist ja nur eine präcisive, keine exclusive. Deshalb schliessen sich die beiden Sätze: „das Naturgesetz ist in letzter Instanz die vernünftige Natur als solche“ und der andere: „das Naturgesetz ist ein wirkliches göttliches Gesetz“ so wenig aus, dass sie vielmehr recht gut zusammen bestehen können und müssen. Dies aber genügt, um die Furcht vor einer Emancipation der Ethik von Gott zu verscheuchen. Vasquez selber lehrt überdies ausdrücklich einen wesentlichen Zusammenhang des Naturgesetzes mit dem legislatorischen Willen Gottes, wenn er schreibt: „Ceterum cum ipse Deus tanquam primum omnium ens praecedat omnem etiam creaturam, quatenus ea se non implicat contradictionem, haec lex (naturalis) tanquam in aeterna et prima sui origine in ipsa Dei natura constituenda est“ (Ad 1—2. disput. CL.)¹⁾. Wie Gott das Fundament aller Wahrheit und Güte ist, so ist er auch das Fundament der vernünftigen Wesen und somit des Unterschiedes zwischen Gut und Böses; es wurzelt also auch die letzte Norm von Gut und Böses, d. i. das Naturgesetz, im göttlichen Wesen. So erscheint das Naturgesetz in die wesentlichste Verbindung mit Gott gebracht und dem Versuch, die Moral von Gott zu emancipiren, ist von vornherein ein Riegel vorgeschoben.

Was dann insbesondere noch die Bezugnahme auf den „kategorischen Imperativ“ Kants angeht, so besteht zwischen diesem

¹⁾ S. oben S. 428.

und der Theorie des Vasquez auch nicht der loseste Zusammenhang. Kant erhebt die menschliche Vernunft selbst zur Gesetzgeberin; die Ideen von Gut und Böses sind ihm lediglich subjective Gebilde, über deren objective Bedeutung wir nichts wissen können. Wir erkennen nach ihm nur die Erscheinungen der Dinge, das „Ding an sich“ bleibt uns ein ewiges X. Es versteht sich von selbst, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ ihre düsteren Schatten auf die „Kritik der praktischen Vernunft“ zurückwerfen musste. Ueber seinen kategorischen Imperativ schreibt er: „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit.“¹⁾ Wenn Kant den Satz des Hugo Grotius (De jure belli et pacis lib. I. c. 1. n. 10), es gebe auch in der fingirten Voraussetzung von der Nichtexistenz Gottes noch einen wesentlichen Unterschied zwischen Gut und Böse, zum Ausgangspunkt einer von Gott emancipirten Moral nahm, so hat er oder haben wenigstens seine Anhänger nur einen künstlichen Riss zwischen Gott und Sittlichkeit herbeigeführt, zu dem keine logische Nöthigung vorlag. Die Abwesenheit einer solchen Nöthigung wird schlagend bewiesen durch die Theorie des Vasquez. Freilich bedingte von einer andern Seite her die Erkenntnistheorie Kants, welcher die Möglichkeit der Erkenntniss des „Dings an sich“ leugnete, eine Losreissung der Moral von Gott; wenn auch Kant den Bruch selber nicht vollendet haben mochte, so hat er doch demselben durch seinen Criticismus sowie durch seinen Versuch der Zurückführung aller Religion auf die Moral die Wege gebahnt.²⁾

1) Kant, Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten. Ausg. Hartenstein Bd. IV. S. 93. Näheres bei Meyer, Instit. jur. nat. I, n. 253. p. 206 sq.

2) Wie Kant das Gute und Böse ohne objective Realität, als blosse subjective Formen auffasste, erhellt aus seinem Schriftchen: „Ueber das radicale Böse in der menschlichen Natur“ (Ausgabe 1792), worin er S. 6. sagt, der Mensch sei von Natur aus böse, wenn er gesetzwidrige Maximen angenommen habe. Da er nun weiter fragt, warum denn dieser Mensch gesetzwidrige Maximen angenommen habe, so nennt er den letzten Grund dafür „unerforschlich“: „Da diese Annehmung der Maxime frei ist, so muss der Grund derselben in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden, und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, so wird man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.“ Wir bleiben also ewig im Subjecte stecken und kommen über eine rein formalistische Betrachtungsweise nicht hinaus.

Noch eine Schwierigkeit bleibt zu lösen übrig. Es könnte nämlich aus der vorgetragenen Theorie die Berechtigung zur Annahme des sog. „peccatum philosophicum“ sich zu ergeben scheinen, welches der Jansenist Arnaud bestimmt als „actus humanus disconveniens naturae et rectae rationi“, während das „peccatum theologicum“ von ihm als „transgressio libera divinae legis“ definiert wird. Die Lehre vom peccatum philosophicum ist aber nicht deshalb zu verwerfen und von der Kirche verworfen (Cf. Prop. damnat. 2. ab Alexandro VIII. 24. Aug. 1690), weil darin ausgesprochen wird, dass die Sünde eine Disharmonie mit der vernünftigen Natur voraussetzt, sondern deshalb, weil man hinzugefügt hat, dass die „philosophische Sünde“ in Demjenigen, der Gott nicht erkennt oder im Augenblick nicht an ihm denkt, zwar schwere Sünde, aber keine Beleidigung Gottes sei und auch keinen Verlust der göttlichen Freundschaft noch ewige Strafe nach sich ziehe¹⁾. Eine reale effective Trennung zwischen „peccatum philosophicum“ und „peccatum theologicum“ ist sicherlich unstatthaft; aber logisch darf man unterscheiden zwischen „peccatum ut est contra rationem“ und „ut est offensivum Dei“, wie das die Scholastiker und der hl. Thomas von Aquin nicht unhäufig thun. Jede Sünde ist eine Beleidigung Gottes, jede Beleidigung Gottes ist aber auch vernunftwidrig.

¹⁾ Verworfen ist also die Behauptung: „Philosophicum (peccatum), quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum“ (l. c.).

Nachwort der Redaction.

Wenn Gelehrte von der Bedeutung eines Bossuet und Hugo Grotius die Suarezische Gesetzes- und Rechtslehre in einem Maasse hochschätzten, dass dieser in dem „Doctor egregius“ den unerreichten Gesetzeslehrer, jener den Sammelpunkt der ganzen Schule des Mittelalters erblickte, so liegt darin allein schon für die Redaction ein Fingerzeig, in einem kurzen Nachwort zur vorstehenden, mit ebenso grosser Sachkunde als Gedankenschärfe geschriebenen Abhandlung auch ihrerseits die Stellung zu bezeichnen, welche sie in der interessanten Streitfrage zwischen Suarez und Vasquez einnimmt. Und da glaubt sie denn im Gegensatz zum Herrn Verfasser sich

aus gewichtigen Gründen eher zu Ungunsten der Vasquez'schen Theorie entscheiden und für Suarez eine Lanze einlegen zu sollen, um so mehr als Letzterer im Grunde genommen das Lehrgebäude des hl. Thomas von Aquin in diesem Punkte nur weiter ausgebildet und gegliedert, bezw. die Grund- und Umriss, die der scharfe Griffel des Aquinaten in seinen berühmten Quästionen (1. 2. qu. 90—108) in einer für alle Zeiten mustergültigen Weise vorzeichnete, nur mit werthvollem Detail ausgefüllt hat. Von Vasquez hingegen ist es bekannt, dass ihm neben einem ungewöhnlichen Maasse von Scharfsinn ein ebenso grosses Maass von Widerspruchsgeist, der ihn oft zu leeren, auf Wortklauberei hinauslaufenden Spitzfindigkeiten verleitete, beigezogen habe; ob auch in gegenwärtiger Frage, das wollen wir für jetzt dahingestellt sein lassen.

In Bestimmung des Wesens des Naturgesetzes geht Suarez mit dem hl. Thomas¹⁾ aus von der „lex aeterna“, welche vom hl. Augustinus defnirt wird: „voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans“ (c. Faust. XXII, 27) und vom hl. Thomas: „ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum“ (1. 2. qu. 93. art. I.). Suarez selbst defnirt sie als „aeterna quaedam ratio practica totius dispositionis et gubernationis universi“ (De leg. lib. II. cap. I. n. 3), womit Leo XIII. übereinstimmt, wenn er in seiner Encyclica Libertas vom 20. Juni 1888 lehrt: „Ergo consequitur, ut naturae lex sit ipsa lex aeterna, insita in iis qui ratione utuntur eosque inclinans ad debitum actum et finem, eaque est ipsa aeterna ratio creatoris universumque mundum gubernantis Dei.“²⁾ Das Naturgesetz als Ausfluss der lex aeterna kann nun aber, wie überhaupt jedes Gesetz, nach der Lehre des Suarez in einem dreifachen Stadium betrachtet werden: „Lex in triplici statu vel subjecto potest considerari: primo in ipso legislatore . . . secundo in subditis, quibus lex imponitur . . . tertio in aliquo alio signo seu alia materia exteriori, ut in scripto vel etiam voce manifestante voluntatem superioris“ (De leg. lib. I. cap. 4. n. 4; cf. S. th. 1. 2. qu. 90 art. 1.). Im Geiste des Gesetzgebers existirt das Naturgesetz auf active, im Unterthan auf passive, im Dekalog auf significative und zugleich analogische Art und Weise; doch ist

¹⁾ S. th. 1. 2. qu. 91. art. II; suppl. qu. 65. art. I.

²⁾ Ueber Begriff und Existenz der lex aeterna vgl. Feretti, Institt. philos. moralis p. 252 squ. Romae 1887.

der Dekalog nur eine zufällige Codification des Naturgesetzes, welches auch ohne eine solche in voller Kraft für alle Vernunftwesen zu Recht besteht. Im zweiten Stadium betrachtet ist das Naturgesetz „illa (lex), quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi“ (De leg. lib. I. cap. 3.); seine verpflichtende Kraft empfängt es aber nicht von der „souveränen Vernunft“ des Menschen, sondern vom befehlenden Willen Gottes als des höchsten Gesetzgebers aller Geschöpfe. „Recta ratio“, lehrt Suarez, „non potest habere ex se rationem veram praecepti aut legis respectu voluntatis, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis . . . Ratio ergo, ut ratio et ut regulans voluntatem, non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat vel applicat praeceptum alicuius superioris, scil. Dei vel alterius qui participat potestatem ejus.“¹⁾ Wie man sieht, ist Suarez eifrig bemüht, dem Naturgesetz sein Wesen als wirkliches Gesetz durch Hervorhebung sämtlicher zu einem solchen erforderlichen Wesensmerkmale, wovon die Auctorität eines Gesetzgebers nicht an letzter Stelle steht, voll und ganz zu wahren.

Nicht ganz so Vasquez. Mag er auch jede Emancipation der Ethik von Gott, jede falsche Autonomie oder Souveränität der menschlichen Vernunft verabscheut haben, so hat er doch die Auctorität des Naturgesetzes dadurch abgeschwächt, dass er es nicht zwar vom Wesen, wohl aber primär vom Willen Gottes loslöste. Er nahm ein Naturgesetz vor dem Wissen und Willen Gottes an und erhob so eine blosse metaphysische Norm, der die Seele aller Gesetzgebung — die Auctorität — gebriecht, zu einem wirklichen Gesetz mit verpflichtender Kraft. Die Theorie des Vasquez, zu deren vollerm Verständniss neben der disput. 150. übrigens auch die disputt. 58. 90. 96. 97. verglichen werden müssen, erschöpft sich nämlich nicht in dem auch von Suarez betonten Gedanken, dass der Unterschied zwischen dem essentiell Guten und essentiell Bösen sowie die ganze sittliche Naturordnung dem Wissen und Willen Gottes begrifflich vorausgehe und folglich durch ihr eigenes Wesen, in voller Unabhängigkeit vom freien Willen Gottes, für alle Zeiten sozusagen unverrückbar festgelegt sei; denn hierin stimmen alle Scholastiker, auch Duns Scotus, dem Harald Höffding in

¹⁾ Suarez, De bonit et malitia hum. act. disp. 1. sect. II. n. 9. De leg. lib. II. cap. 6. n. 1. Genau dasselbe lehrt Leo XIII. in der angezogenen Stelle der Encyclica „Libertas.“

seiner neuesten „Ethik“ (S. 13. Leipz. 1888) die entgegengesetzte Lehre missverständlich zuschreibt, vollkommen überein und die unhaltbaren Ansichten eines Hobbes, Pufendorf u. Anderer, wonach der Unterschied von Tugend und Laster, Gut und Böses auf die positive Gesetzgebung (Hobbes in seinem „Leviathan“) oder auf freie göttliche Verfügung (Pufendorf, *de jure nat. et gent. lib. I. cap. 6. n. 12.*) oder auf die Auctorität menschlicher Sitte (Paulsen, *System der Ethik S. 252 ff. Berlin 1889*) zurückgeführt wird, lagen ihnen allen ohne Ausnahme durchaus fern. Was aber den Vasquez von den übrigen Scholastikern scheidet, das ist die Behauptung, dass die bloße Existenz eines inneren Unterschieds zwischen Gut und Böses ohne Weiteres, also unabhängig vom göttlichen Gebot und Verbot, im Menschen bereits eine wahre Verpflichtung erzeuge, jenes zu thun und dieses zu lassen. Mit anderen Worten: Das Unterscheidungsprincip ist für Vasquez zugleich primäres Verpflichtungsprincip, die metaphysische Norm (= vernünftige Natur) zugleich Gesetz. „*Lex naturalis*“, sagt Vasquez, „*si pro prima regula naturali actionum creaturae rationalis capiatur, sive in Deo sive in ipsa creatura rationali, non est imperium nec judicium rationis nec voluntas, sed quid prius*“ (*Disp. 150. cap. III.*); und wieder: „*Lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali*“ (l. c.).

Hier nun ist der Punkt, wo Suarez den Hebel ansetzt, um das falsche Raisonement des Vasquez über den Haufen zu werfen. Mag auch Suarez, worauf schon Arriaga hinwies,¹⁾ in dem Vorwurf zu weit gehen, dass die Vasquez'sche Theorie Gott selbst unter das Naturgesetz stelle — denn Gott ist als absolute souveräne Vernunft ja nur durch sein eigenes Wesen gebunden — so hat er doch unzweifelhaft Recht, wenn er derselben eine ungerechtfertigte Abschwächung und Abblässung des Naturgesetzes zu einer blossen Metapher zur Last legte. Jedes Gesetz enthält nicht nur eine Directive (regula) für das Handeln, sondern involvirt auch eine im Gewissen bindende Obliegenheit (obligatio); wenn nun auch erstere mit Beziehung auf das Naturgesetz durch die Wesenheiten der Dinge selbst bestimmt und so jenseits göttlicher Willensentschlüssungen und Machtsprüche gerückt erscheint, so ist doch die absolute Verpflichtung, die dem Naturgesetz innewohnt, keines-

¹⁾ Arriaga, *Curs. theol. de leg. disput. 1. sect. 2.* Vgl. K. Werner, *Fr. Suarez Bd. II. S. 245 ff. Regensburg 1861.*

wegs von der Auctorität Gottes, mithin von dessen absolutem Gebot und Verbot, zu trennen. Nicht als ob der Wille Gottes letzter Grund der inneren Güte oder Bosheit einer Handlung wäre; wohl aber ist der befehlende und verbotende Wille Gottes, wie er in der „lex aeterna“ seinen Ausdruck findet, der letzte Grund und das oberste Princip aller Verpflichtung. Mit Einem Wort: Gebot und Verbot sind es, die das Naturgesetz erst zum eigentlichen Gesetz stempeln, weil nur der Wille eines Oberen, nicht aber die abstracte Ordnung der Essenzen und ihrer Relationen, die Unterthanen im Gewissen absolut zu verpflichten vermag.

Die vom göttlichen Willen unabhängige sittliche Ordnung bestimmt daher zwar den unabänderlichen Inhalt, nicht aber ebenso schon die Pflichtmässigkeit des natürlichen Sittengesetzes; letztere stammt vielmehr von einem Princip, das auch die Macht hat, zu verpflichten und thatsächlich den Menschen zur Haltung des Naturgesetzes verpflichtet, resp. verpflichten muss.

So begreift man auch unmittelbar, dass jede Verletzung des natürlichen Sittengesetzes nicht bloss einen Verstoss gegen die sittliche Ordnung (*peccatum philosophicum*), sondern naturnothwendig auch eine Beleidigung Gottes, eine Sünde (*peccatum theologicum*) einschliesst. Ohne methaphysische Voraussetzungen lässt sich nun einmal eine brauchbare Ethik ebenso wenig begründen, wie unter Ausschluss psychologischer, das Wesen des Menschen berücksichtigender Factoren; eine bloss „humane Ethik“, die voraussetzungslos sich nur auf Ethisches gründen will, ist eine unvollziehbare Aufgabe; weswegen auch alle modernen Systeme der Moralphilosophie, welche Gott als höchstes Gut und höchsten Gesetzgeber bei ihrem ethischen Calcul ausser Ansatz lassen, an bedenklicher Schwäche und innerer Hohlheit krankten.

Gleichwohl lässt sich nicht verkennen, dass der Vasquez'schen Theorie ein wahrer Gedanke zu Grunde liegt, nämlich der Gedanke, dass die innere Güte und Bosheit gewisser Handlungen ein nothwendiges Gesetzesmotiv sowie das Fundament der Pflichtmässigkeit dieser Handlungen bildet. Bedauerlich ist nur, dass Vasquez das Motiv des Gesetzes zum Gesetz selbst, das Fundament der Pflichtmässigkeit zum formalen Verpflichtungsprincip erhob. Verpflichten kann nur der Unendliche, der da die erste bewirkende Ursache (Herr), wie das letzte Endziel (höchstes Gut) aller Vernunftwesen ist.