

Der Begriff des sittlich Guten.

Von Prof. Vict. Cathrein S. J. in Valkenburg.

(Schluss.)

II.

Wollen wir kurz die Ansicht des hl. Thomas über Gut und Böses im Zusammenhange mit seiner ganzen Weltanschauung darstellen, so gelangen wir zu folgendem Ergebniss.

Die Offenbarung und Verherrlichung der Güte und Vollkommenheit Gottes ist der letzte und höchste Zweck aller Geschöpfe. Der Schöpfer muss wollen, dass die Geschöpfe diesem Ziele zustreben, und deshalb muss er sie auf dieses Ziel hinordnen und hinbewegen. Diese Hinbewegung geschieht durch die Natur der Dinge selbst. Gott bewegt die Geschöpfe nicht bloss durch äusseren Antrieb, wie der Schütze den Pfeil, sondern innerlich durch die Natur selbst, bezw. die in die Natur hineingelegten Neigungen und Triebe. Jedes Ding strebt also durch die ihm von Gott verliehene Natur zu dem ihm von der Vorsehung gesteckten Ziele. Und weil alle Dinge von Gott ausgehen insofern er gut ist, haben alle Geschöpfe die Richtung auf das Gute nach Maassgabe ihrer Natur (*secundum modum suum*). Diese Hinbewegung auf das Gute ist aber in Wirklichkeit eine Annäherung an Gott, so dass also gewissermaassen ein Kreislauf in den Geschöpfen stattfindet, indem sie von Gott ausgehen und zu ihm wieder hinstreben.

Dieser Kreislauf bleibt in einigen Geschöpfen unvollendet, nämlich in jenen, die nicht bestimmt sind, das erste Gut selbst, von dem sie ausgegangen, zu erreichen, sondern bloss zu einer gewissen Aehnlichkeit mit ihm zu gelangen. Nur die vernunftbegabten Geschöpfe vollenden den Kreislauf, indem sie bis zum ersten Princip selbst gelangen; denn nur sie können Gott selbst durch Erkenntniss und Liebe er-

reichen, worin ihre Glückseligkeit besteht. Und wie deshalb jedes Ding von Natur aus sein Gut, so erstrebt jedes vernunftbegabte Geschöpf von Natur aus seine Glückseligkeit.¹⁾

Aber nicht blos das Ziel, auch die Art und Weise, wie die Dinge demselben zustreben, richtet sich nach der Natur der Dinge. Die vernunftlosen Geschöpfe werden mit Nothwendigkeit durch angeborene Triebe zu ihrem Ziele hinbewegt. Sie sind durch ihre Natur zu einem bestimmten Handeln genöthigt und werden also zum Ziele eher hingetrieben als dass sie sich selbstthätig zu demselben hinbewegen. Die Vernunftwesen dagegen sollen frei und selbstthätig ihrem Ziele zustreben. Zwar ist auch ihnen der Trieb nach der vollkommenen Glückseligkeit im allgemeinen angeboren und nothwendig. Aber sie haben es in ihrer Gewalt, das vollkommene Glück nicht dort zu suchen, wo es allein zu finden ist, und nicht in der rechten Weise.²⁾

Welches ist nun der wahre Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit? Gott, das unendliche Gut selbst. Und woher wissen wir das innerhalb der natürlichen Ordnung? Aus der Natur des Menschen. Das eigentliche Strebevermögen des Menschen (*appetitus*

¹⁾ *In 4. dist. 49. q. 1. a. 3. sol. 1.*: „Unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo in quantum bonus est. . . , ideo omnia creata secundum impressionem a Deo receptam inclinatur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendum eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem; in qua assecutione beatitudo eorum consistit. . . Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit“ — ²⁾ *De verit. q. 22. a. 7. u. besond. In 4. dist. 49. q. 1. a. 3. sol. 4. ad 5.*: „Ad hoc quod voluntas sit recta duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est. . . , et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum: sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.“

humanus) ist der Wille¹⁾, dessen Gegenstand alles Gute ist, und der deshalb nur durch einen Gegenstand befriedigt werden kann, der alles Gute in sich enthält.

Diese Glückseligkeit kann der Mensch in diesem Leben nicht erreichen, sie soll ihm in einem besseren Jenseits zu theil werden. Er hat deshalb in diesem Leben die Aufgabe, sich auf die ewige Glückseligkeit vorzubereiten. Wenn man das Leben als Ganzes betrachtet, so kann man nach dem bisher Gesagten richtig behaupten, die Norm desselben sei das Endziel: die ewige Seligkeit im Jenseits. Der Mensch soll sich in diesem Leben auf den Himmel vorbereiten, sich desselben würdig machen oder ihn verdienen. Wodurch? Dadurch, dass er sich Gott unterwirft, seinen Willen erfüllt, ihm dient. Und was verlangt der Wille Gottes von uns? Dass wir das Gute thun und das Böse meiden, soweit wir es können.

Aber welche Handlungen sind gut? Man kann auf diese Frage nicht antworten: diejenigen, welche den Menschen zur ewigen Seligkeit führen oder welche Gott von uns verlangt. Denn das ist ja gerade die Frage, welche Handlungen Gott von uns verlange oder welche Handlungen zur ewigen Seligkeit führen. Gottes Weisheit verlangt, wie der hl. Thomas ausführt, dass er den Menschen nicht ohne dessen Mitwirkung zur Seligkeit führe, und diese Mitwirkung besteht in den verdienstlichen Werken.²⁾ Es besteht ja auch zwischen den guten Handlungen, z. B. einem Act der Barmherzigkeit oder der Mässigkeit, und der Seligkeit kein physischer Zusammenhang; es kann also nur von einem moralischen Zusammenhang die Rede sein, insofern die guten Handlungen verdienstlich sind für den Himmel.

Man kann auch nicht antworten: diejenigen Handlungen sind gut, welche Gott verherrlichen. Denn es kehrt gleich die Frage wieder, welche Handlungen verherrlichen Gott und welche nicht? Und verlangt Gott alle Handlungen, die ihn verherrlichen? Und wenn nicht, welche verlangt er?

Ebensowenig kann man antworten: diejenigen Handlungen sind gut, welche uns Gott gebietet oder, welche dem Willen Gottes entsprechen. Gewiss, die allgemeine Wahrheit ist unzweifelhaft: wir sind hier auf Erden, um Gott zu dienen, oder seinen Willen zu erfüllen. Aber wenn ich wissen will, welche Handlungen gut oder

¹⁾ 1. 2. q. 2. a. 8. — ²⁾ 1. 2. q. 5. a. 7.: „Homines consequuntur ipsam (beatitudinem) multis motibus operationum, quae merita dicuntur.“ Vgl. *ibid.* ad 2. Die Seligkeit ist „praemium virtutis“ 1. 2. q. 2. a. 2. ad 1.; q. 114. a. 1. et 2.

bös sind, so kann mir der Wille Gottes nicht als Richtschnur dienen. Denn in sich selbst ist mir dieser Wille unbekannt. Thatsächlich nimmt ja auch Prof. Mausbach die Hinordnung der menschlichen Handlungen auf das letzte Ziel als Norm zu Hilfe, an der wir den Willen Gottes erkennen sollen. Aber dass dies verfehlt ist, haben wir schon gezeigt.

Welches ist also die Norm des Guten für den Menschen? Keine andere als seine eigene Natur. Jedes Ding strebt nach dem seiner Natur entsprechenden Guten, wie wir oben aus Thomas nachgewiesen.¹⁾ Sollte es beim Menschen anders sein? Wie wir aus der Natur des Menschen schliessen, dass er zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt ist, so können wir aus seiner Natur erkennen, was ihm gut oder böse ist. Der Unterschied zwischen den erkennenden und den nicht erkennenden Wesen besteht nur darin, dass die ersteren durch blinden Naturzwang zu dem ihnen convenirenden Guten hingetrieben werden²⁾, die letzteren dagegen irgendwie zu erkennen vermögen, was ihnen gut sei. Der Mensch insbesondere vermag durch die Vernunft zu erkennen, was ihm als Menschen gut ist. So lange das Kind noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, erkennt es blos mit den Sinnen wie das Thier, was seinem sinnlichen Theil zusagt. Sobald aber die Vernunft erwacht, und das Kind irgendwie erkennt, dass es mehr ist als ein bloßes Thier, erfasst es auch, was ihm als Menschen gut und böse sei: „*quae sint bona humana*“³⁾, oder „*quae sunt bona hominis*“, oder „*bona sibi*.“⁴⁾ Und je weiter es durch eigenes Nachdenken oder durch fremde Belehrung voranschreitet in der Erkenntniss seiner Natur und seiner Beziehungen zu anderen Wesen, insbesondere zu seinem Schöpfer und Endziel, um so allseitiger und tiefer wird es die sittliche Ordnung erkennen. Aber damit das Kind den Begriff des Guten und Bösen sich bilde, ist keineswegs erfordert, dass es bis zur Erkenntniss eines höchsten Zweckes vorgedrungen sei und wisse, was mit diesem Zweck übereinstimmt oder nicht übereinstimmt.

Wie ist es aber zu verstehen, dass der hl. Thomas das sittlich Gute im Unterschied zum Nützlichen und Angenehmen „*bonum se-*

¹⁾ „*Unicuique bonum est quod est sibi connaturale et proportionatum*“ 1. 2. q. 27. a. 1.; vgl. oben S. 25. — ²⁾ „*Res naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam*“ 1. 2. q. 26. a. 1. — ³⁾ Vgl. oben S. 24 die Stelle aus 1. 2. q. 94. a. 2. — ⁴⁾ *In 2. dist. 40. q. 1. a. 5. ad 3. et ad 6.*

cundum rationem“ nennt, oder „bonum quod est conveniens secundum rationem“ oder „quod convenit ordini rationis“? Soll damit vielleicht bloß gesagt sein: sittlich gut ist, was die Vernunft für gut erklärt? Keineswegs. Allerdings ist es die Vernunft, die uns sagt, was gut und böß sei. Aber ist vielleicht etwas deshalb gut, weil die Vernunft es uns sagt? Nein, sondern umgekehrt: die Vernunft erklärt etwas für gut, weil es in sich so ist. Es kann freilich ein Irrthum vorkommen, indem die Vernunft sich durch den Schein täuschen lässt und fälschlich für gut erklärt, was in Wirklichkeit nicht gut ist. Aber das ist zufällig. An und für sich richtet sich das Urtheil nach der Sache. Deshalb sagt der hl. Thomas ausdrücklich: „Voluntas dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto“. Was eigentlich den Willen anzieht, ist das gute Object, aber nothwendige Bedingung ist, dass die Vernunft es erkenne und dem Willen vorstelle „Bonitas voluntatis proprie ab objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem.“¹⁾

Gerade daraus, dass der Mensch von der Vorsehung die natürliche Urtheilskraft der Vernunft als Princip der ihm eigenthümlichen Thätigkeiten empfangen hat, schliesst der hl. Thomas, es gebe Handlungen, die von Natur aus, nicht erst infolge eines Gesetzes dem Menschen angemessen und gut seien. Denn die natürlichen Principien seien auf das gerichtet, was zur Natur gehöre.²⁾

Er führt dann dieses im einzelnen aus. Wir wollen das Wesentlichste aus diesen Ausführungen hier mittheilen, weil dieselben keinen vernünftigen Zweifel übrig lassen, was Thomas unter Gut und Böß versteht. Der Hauptgrundsatz und Hauptbeweis ist der folgende:

„Für alle, die eine festbestimmte Natur haben, muss es auch einige bestimmte Thätigkeiten geben, die ihrer Natur entsprechen. Denn die eigenthümliche Thätigkeit eines jeden Dinges richtet sich nach seiner Natur. Nun ist aber offenbar die Natur der Menschen eine festbestimmte. Also muss es einige Thätigkeiten geben, die aus sich dem Menschen angemessen sind.“³⁾

¹⁾ I. 2. q. 19. a. 3.; vgl. I. 2. q. 27. a. 2. — ²⁾ *Cont. Gent.* III, 129: „Homines ex divina providentia sortiuntur naturale indicatorium rationis, ut principium propriarum operationum; naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.“ — ³⁾ L. c.: „Quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniunt; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.“

Diesen allgemeinen Grundsatz führt dann der hl. Thomas im Folgenden näher aus, indem er die ganze menschliche Natur mit allen ihren Theilen und allen ihren Beziehungen zu sich und anderen Wesen betrachtet.

Zuerst betrachtet er den Menschen in seinem Verhältniss zu den Mitmenschen und leitet daraus die Pflichten gegen den Nächsten, insbesondere die der Gerechtigkeit ab. Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen; folglich ist ihm auch alles von Natur angemessen, was zum Leben in der menschlichen Gesellschaft nothwendig ist; dazu gehört, dass man jedem das Seinige gebe, kein Unrecht thue u. dergl.¹⁾

Dann berücksichtigt er den Menschen in seinem Verhältniss zu den äusseren vernunftlosen Dingen. Der Mensch ist von Natur aus auf den Gebrauch der äusseren Güter angewiesen, die ihm zu seinem Leben nöthig sind. Es gibt aber ein bestimmtes Maas, nach dem ihm dieser Gebrauch angemessen ist. Ueberschreitet er dieses Maas, so wird ihm der Gebrauch schädlich, wie z. B. aus dem übermässigen Genuss von Speisen erhellt. Deshalb sind ihm einige Handlungen von Natur aus convenirend, andere aber nicht.²⁾

Weiterhin erwägt er das Verhältniss des Menschen zu sich selbst. Nach der natürlichen Ordnung ist der Leib für die Seele da, und die unteren Kräfte der Seele für die höheren. Was aber zum Nutzen eines anderen da ist, soll diesem helfen, nicht dasselbe hindern. Deshalb ist es dem Menschen natürlich angemessen, den Leib und die niederen Seelenkräfte so zu pflegen, dass die Thätigkeit der Vernunft und ihr Gut nicht nur nicht gehindert, sondern vielmehr unterstützt wird. Geschieht das Gegentheil, so ist das von Natur aus verkehrt. Deshalb sind unmässige Ess- und Trinkgelage

¹⁾ L. c.: „*Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest, natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod est animal sociale; quod ex hoc ostenditur quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere.*“ — ²⁾ L. c.: „*Supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.*“

und die unregelte Befriedigung der Geschlechtslust, durch welche die Thätigkeit der Vernunft gehindert und den Leidenschaften untergeordnet wird, von Natur aus schlecht.

Endlich kommt das Verhältniss des Menschen zu seinem natürlichen Endziel inbetracht. Einem jeden entspricht von Natur aus alles das, wodurch es seinem natürlichen Ziele zustrebt, und ist das Gegentheil hiervon von Natur aus unangemessen. Nun ist aber Gott das der Natur entsprechende Ziel des Menschen. Deshalb ist dem Menschen von Natur aus alles gut, was ihn zur Kenntniss und Liebe Gottes führt, und das Gegentheil schlecht.¹⁾

In allen diesen Ausführungen nimmt der hl. Thomas die Ausdrücke „naturaliter convenientia“, „naturaliter bona“, „naturaliter recta“ als synonym. Sie zeigen uns klar, worin nach ihm Gut und Böses besteht, und welches die Norm ist, an der wir erkennen, was Gut und Böses. Diese Norm ist keine andere, als die menschliche Natur selbst nach allen ihren Theilen und allen ihren Beziehungen zu sich selbst, zu den vernunftlosen Geschöpfen unter ihr, zu den vernünftigen Wesen neben ihr und zu Gott, ihrem Schöpfer und Endziel, über ihr. Aus dieser Norm kann man durch immer weiter und tiefer gehende Erwägungen und Schlüsse die ganze sittliche Ordnung nach ihrem ganzen Umfang erkennen. Zugleich zeigen sie uns, dass man den Begriff des Guten sich bilden und einen Theil der sittlichen Ordnung klar zu erkennen vermag, auch wenn man nicht bis zum letzten Zweck des absoluten Willens vorgedrungen ist.

Man könnte einwenden, auch nach dieser Ansicht müsse der Mensch die Zweckordnung im Universum erkennen. Allein das sittlich Gute besteht nach derselben nicht formell in der Nützlichkeit inbezug auf irgend einen Zweck, sondern in der Angemessenheit mit der menschlichen Natur. Sodann ist es zur Erkenntniss des sittlich Guten nicht nothwendig, dass man bis zum letzten Zweck der Dinge vorgedrungen sei und an das Vorhandensein desselben glaube. Es genügt, irgendwie einzusehen, dass der Mensch ein vernünftiges, von den Thieren verschiedenes Wesen ist, dass die äusseren Dinge dem Menschen zu dienen haben, und der Leib des Menschen für die Seele da ist.

¹⁾ L. c.: „Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem suum naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala.“

Aber warum denn, so könnte man hier fragen, nennt der hl. Thomas sehr häufig oder sogar in den meisten Fällen die Vernunft oder den Ausspruch der Vernunft als nächste Norm des Sittlichen? Wir erwidern, der hl. Thomas thut nur, was wir alle im gewöhnlichen Leben zu thun pflegen. Die unmittelbare Norm für unseren Willen ist ja nicht das Object, wie es in sich selbst, sondern so, wie es von der Vernunft erkannt ist. Der Ausspruch der Vernunft ist also die nächste Richtschnur unseres Willens. Wenn wir deshalb sagen können, diese oder jene Handlung entspricht der Vernunft, ist vernünftig, so wissen wir, dass sie gut ist. Wollen wir damit etwa die Abhängigkeit der Vernunft vom Object leugnen? Keineswegs.

Es lässt sich übrigens noch ein anderer Grund anführen, warum der hl. Thomas mit Recht für gewöhnlich den Ausspruch der Vernunft und nicht die ganze menschliche Natur als Norm anführt. Obgleich wir nämlich aus der menschlichen Natur, nach ihrer Art-eigenthümlichkeit betrachtet, alle allgemeinen Grundsätze des sittlichen Handelns herleiten können, so genügt das doch für das praktische Leben nicht. Die Vernunft braucht, wie der hl. Thomas sehr schön auseinandersetzt, zur Leitung der menschlichen Handlungen ein doppeltes Wissen, ein allgemeines und ein besonderes. Denn bei der Berathung über eine vorzunehmende Handlung bedient sie sich eines Syllogismus, dessen Schlussfolgerung der Willensentschluss oder die Handlung ist. Nun aber sind die Handlungen ganz concrete und bestimmte. Deshalb muss die Vernunft nicht nur einen allgemeinen Grundsatz (den Obersatz) haben, sondern auch einen singulären Satz (den Untersatz), der sich auf die *hic et nunc* vorliegenden Umstände bezieht. Erst der Schlusssatz ist die eigentliche unmittelbare Norm des Handelns. Derselbe kommt aber durch die Thätigkeit der Vernunft zustande.¹⁾ Die Vernunft muss durch Berathschlagen, Vergleichen, Abwägen aller Umstände festsetzen, was *hic et nunc* der Fall ist und dann syllogistisch den Schlusssatz herleiten. Diesen

¹⁾ 1. 2. q. 76. a. 1.: „Ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem.“

Schlussatz, der das *medium virtutis* bildet, muss die Vernunft suchen und auffinden, er ist ihr Werk. Und weil dieses *medium* für jeden einzelnen verschieden ist und von der Vernunft erst aufgestellt werden muss, heisst es *medium rationis*, und macht dem Menschen die Tugend der Klugheit nöthig.¹⁾ Zwar ist auch das *medium rei* ein *medium rationis*, wie der hl. Thomas bemerkt, aber nicht blos.²⁾

Dass die Vernunft bei Festsetzung dieses *medium rationis* an objective Normen gebunden sei, sagt der hl. Thomas an sehr vielen Stellen ausdrücklich: „Rectificatio (virtutum moralium) non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias.“³⁾

Gerade deshalb, weil die Handelnden sehr verschieden sind, muss die Vernunft die Handlungen ihnen anpassen, sozusagen anmessen.

„Hoc medium (rationis) consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem; quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines; quia aliquid est multum uni quod est parum alteri; et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus.“⁴⁾

Doch lässt sich dieses richtige Maas nicht mathematisch genau bestimmen, und es hat deshalb „aliquam latitudinem.“⁵⁾

Halten wir die eben entwickelte Lehre des hl. Thomas vor Augen, so ist leicht zu zeigen, dass die Aeusserungen desselben über die Abhängigkeit des sittlich Guten vom ewigen Gesetze, vom Willen Gottes, von der Vernunft u. dergl., nichts zu gunsten der Ansicht Mausbach's beweisen. Im Gegentheile: diese Aeusserungen bewahrheiten sich ganz und voll nur in der von uns vertretenen Ansicht.

Die Natur des Menschen ist ja das Werk und der Ausdruck des göttlichen Willens. Wenn wir aus jedem Kunstwerk auf die Absichten des Künstlers schliessen dürfen, so ist ein solcher Schluss von den Werken Gottes auf die Absichten ihres Urhebers noch unvergleichlich mehr berechtigt. Gott hat ja den Geschöpfen aus freier Güte das Dasein gegeben; er wollte sie mit allen ihren Eigenschaften und Neigungen, so dass wir aus diesen Eigenschaften den Willen Gottes sozusagen herauslesen können.

¹⁾ 2. 2. q. 47. a. 7. ad 3.: „Medium (virtutis) secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturae non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.“ Oeffters sagt Thomas, die Vernunft suche (quaerere) das *medium*. Vgl. l. c. ad 2. — ²⁾ 2. 2. q. 58. a. 10. ad 1. — ³⁾ 2. 2. q. 58. a. 10. — ⁴⁾ *De virtutib. in comm.* a. 13. ad 17. — ⁵⁾ l. c. ad 18.

Allerdings, wenn Gott den Menschen erschaffen wollte, musste er ihm auch alles das geben, was zu seiner Natur gehört. Das schuldete er seiner Weisheit, und insofern ist nicht der Wille Gottes, sondern dessen ewige Weisheit die höchste Richtschnur alles Handelns, wie der hl. Thomas zeigt. Allein diese Schuldigkeit (*debitum*) setzt den freien Willen, zu erschaffen, schon voraus und hängt von ihm ab.¹⁾ Indem Gott die Dinge schaffen will, will er auch alles, was zu ihrer Natur gehört oder von derselben gefordert wird, so dass die Dinge mit ihren Eigenschaften, Neigungen und Trieben uns den Willen Gottes verkünden.

Jetzt verstehen wir, warum der hl. Thomas aus der Ordnung der angeborenen Neigungen der menschlichen Natur auf die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes schliessen konnte.²⁾ Ebenso begreifen wir, warum er so schön und tiefwahr die Natur die in die Dinge hineingelegte, den Dingen sozusagen eingehauchte „göttliche Kunst“ nennt, „kraft deren sie sich zu einem bestimmten Ziele hinbewegen.“³⁾

Wenn also der Mensch frei, seiner Natur entsprechend, handelt, erfüllt er den Willen Gottes, selbst wenn er nicht daran denkt; er vervollkommnet ferner in sich das Ebenbild Gottes und trägt so zur Verherrlichung Gottes bei, auch wenn er dies nicht formell beabsichtigt; er erreicht endlich sein ewiges Ziel als Lohn seines Handelns.

Selbstverständlich soll der Mensch zuweilen im Leben sich ausdrücklich durch die vollkommene Liebe auf Gott hinordnen. Nichts ist ja der Natur des Menschen geziemender, entsprechender, als dass

¹⁾ *De verit.* q. 23. a. 6. ad 3.: „Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate. . . . Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus, quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina, et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis.“ —

²⁾ Vgl. ob. S. 24. — ³⁾ *In 2. Physic.* l. 14.: „Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum.“ Vgl. ob. S. 118 Anm. 1.

er seinen Schöpfer und sein Endziel, den Inbegriff alles Guten, über alles liebe, sich ihm ganz unterwerfe, von ihm seine Seligkeit erhoffe, und nichts seiner Natur widersprechender als das Gegentheil davon: Gotteshass, Auflehnung gegen Gott u. dergl. Aber nur zuweilen ist diese ausdrückliche Hinordnung erfordert, im übrigen genügt der Mensch seiner Pflicht, wenn er seiner Natur entsprechend lebt, in den Umständen, in die ihn die Vorsehung geführt. Er kann und mag höher streben, aber das ist Sache der Vollkommenheit. Die übernatürlichen Pflichten, die aus dem Christenthume folgen, können freilich nicht aus der bloßen Natur abgeleitet werden.

Wir könnten uns mit dieser allgemeinen Erklärung der Lehre des hl. Thomas begnügen. Wir wollen aber doch noch zwei Ausdrücke desselben im besonderen betrachten. Er behauptet, die Gutheit des menschlichen Willens hange ab vom ewigen Gesetze.¹⁾ Unter ewigem Gesetze versteht er hier, wie er selbst erklärt, die *ratio divina, ratio aeterna*, die göttliche Vernunft. Da er später erst von der Abhängigkeit des menschlichen Willens vom göttlichen handelt²⁾, so kann er hier nicht den Willen Gottes unter der *lex aeterna* mit einbegreifen. Wie haben wir nun uns diese Abhängigkeit zu denken? Darüber lässt der hl. Thomas gar keinen Zweifel bestehen, wenn man nur den ganzen Artikel aufmerksam liest. Die Gutheit unseres Willens hängt von unserer Vernunft ab, wie schon gezeigt wurde. Nun hängt aber unsere Vernunft von der göttlichen ab. Nur insofern sie ein Abbild der göttlichen Vernunft, eine Theilnahme an derselben ist, vermag sie die Wahrheit zu erkennen und so den Willen zu leiten. Gäbe es keine göttliche Vernunft, so könnten auch wir keine haben. Also hängt Gut und Böses noch viel mehr von der göttlichen Vernunft als von der unsrigen ab.³⁾

Die zweite Behauptung lautet, die Gutheit des menschlichen Willens hange ab von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.⁴⁾ Wenn man diese Behauptung und die ersten Sätze, mit denen sie begründet wird, liest, so könnte die Besorgnis auftauchen, hier werde eine schwierige Forderung erhoben. Aber diese Besorgnis schwindet, wenn man alle betreffenden Ausführungen im Zusammenhange liest und namentlich die betreffenden Auseinandersetzungen in der *Summa* mit denen im Commentar zu den Sentenzen und in den *Quaestiones disputatae* mit einander vergleicht. Die ganze, in jedem Act ge-

¹⁾ 1. 2. q. 19. a. 4. — ²⁾ 1. c. a. 9. et 10. — ³⁾ 1. 2. q. 19. a. 4. et 7. — ⁴⁾ 1. 2. q. 19. a. 9.; *In 1. dist.* 49. q. 1. a. 3.; *De verit.* q. 22. a. 7.

forderte Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen besteht darin, dass der Mensch das (sittlich) Gute als Zweck (als *ratio volendi*) erstrebe.

Das erste in einer Gattung ist immer der Grund und das Maas für alles, was zu derselben Gattung gehört. Deshalb ist Gott das Maas aller Dinge. Denn jedes Ding hat gerade so viel Sein, als es Gott ähnlich ist. Und dasselbe muss man von allem sagen, was sich zugleich in Gott und in den Geschöpfen findet. Deshalb ist Gottes Verstand das Maas jedes Erkennens, und seine Güte das Maas jeder Güte, und insbesondere sein guter Wille das Maas jedes guten Willens. Und deshalb wird jeder Wille dadurch gut, dass er mit dem göttlichen Willen übereinstimmt.

In der *Summa* entwickelt der hl. Thomas diesen Gedanken noch in anderer Weise. Die Gutheit des Willens, sagt er, hängt von dem Zweck ab, den wir erstreben. Nun aber ist der letzte Zweck des menschlichen Willens das höchste Gut, d. h. Gott selbst. Also muss der menschliche Wille, um gut zu sein, auf das höchste Gut hingeeordnet werden. Dieses Gut ist aber an erster Stelle der eigentliche Gegenstand des göttlichen Willens. Und da das erste in einer Gattung immer das Maas und der Grund alles dessen ist, was zu derselben Gattung gehört, so muss auch der menschliche Wille, um gut zu sein, mit dem göttlichen übereinstimmen.

Aber ist das nicht eine übertriebene und unmögliche Forderung? so wendet sich Thomas selbst ein. Die Antwort zeigt klar, von welcher Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes er redet. Nein, erwidert er; denn obwohl der Wille des Menschen dem göttlichen nicht gleichförmig werden kann durch gleiche Vollkommenheit (*per aequiparantiam*), so kann er ihm doch gleichförmig werden durch Nachahmung (*per imitationem*). Und wie das? „Gleichwie das Wissen des Menschen dem göttlichen gleichförmig wird, wenn er das Wahre erkennt, so wird die Handlung des Menschen der göttlichen gleichförmig, wenn sie dem Handelnden angemessen ist!“¹⁾

Gleich im folgenden Artikel erklärt der hl. Thomas dies noch näher. Wir wissen im allgemeinen, dass Gott alles, was er will, nur insofern will, als es gut ist.

„Und wer immer deshalb etwas will, insofern es gut ist,

¹⁾ 1. 2. q. 19. a. 9. ad 1.: „Conformatur scientia hominis scientiae divinae, in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinae, in quantum est agentis conveniens.“

stimmt mit dem göttlichen Willen inbezug auf den Grund des Gewollten (die *ratio voliti*, den Zweck) überein.“¹⁾

Unser Wille hat ja vom göttlichen Willen das Dasein und die Richtung auf das Gute erhalten; sobald er deshalb das Gute anstrebt, wird er dem Willen Gottes ähnlich, und zwar nicht bloß insofern er Wirkursache ist und einen Act setzt, sondern auch insofern er einen guten Act setzt und auf das Gute gerichtet ist.²⁾

So fügt sich der von uns dargelegte Begriff des sittlich Guten harmonisch in den grossartigen, consequent durchgebildeten ethischen Gedankenbau des hl. Thomas von Aquin.

¹⁾ 1. 2. q. 19. a. 10. ad 1. — ²⁾ *In 1. dist.* 48. a. 2. ad 6.: „Omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum est bonum actum voluntatis eliciens.“
Vgl. *Ib. corp. artic.* Nach dem hl. Thomas hat auch der schlechteste Willensact noch eine gewisse materielle Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes.