

Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von Prof. Dr. J. Mausbach in Münster.

Die Ausführungen des Herrn Prof. P. Cathrein im 1. und 2. Heft des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift bieten mir eine dankenswerthe Gelegenheit, den von mir in einer Abhandlung des „Compte rendu du IV. congrès scientifique international des catholiques“¹⁾ entwickelten und auf den hl. Thomas zurückgeführten Begriff des sittlichen Guten nach einigen Richtungen hin zu erläutern und zugleich die dort nur in einer Anmerkung angedeutete Kritik der Cathrein'schen Definition weiter auszuführen. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass eine Verständigung über den Grundbegriff der Moral nicht bloß im philosophisch-apologetischen Interesse von höchster Bedeutung ist, sondern auch für den Aufbau der theologischen Moral weitreichende Nachwirkungen hat.

Da Cathrein aus meiner Abhandlung nur eine Stelle, die eigentliche Definition, wiedergegeben hat, so muss ich mir zunächst gestatten, den Lesern dieser Zeitschrift eine kurze Uebersicht der Untersuchung, die zu jenem Resultate führte, zu bieten.

Wie das Wahre eine Beziehung zum Denken, so hat das Gute eine Beziehung zum Wollen: Bonum est appetibile, „ratio boni est ex hoc, quod est appetibile“ (Cont. Gent. I, 37). Man mag die *natura boni*, die objective Grundlage der Begehrens- und Liebenswürdigkeit, wie immer bestimmen, das formelle Wesen der Güte wird nur klar und voll wiedergegeben, wenn ein *velle* oder *appetere* als Beziehungspunkt der sachlichen Güte nachgewiesen, wenn letztere als Ziel oder irgendwie Object eines Willens begriffen wird („oportet, quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis vel quia ordinatur ad finem“, ib. I, 40). Die sachliche Grundlage der Güte erblickt Thomas in der *perfectio*, der *plenitudo essendi* eines Wesens; nicht so im Vordergrund steht bei ihm der Begriff der „*convenientia*“, der, an sich vieldeutig, seine eigentliche Stelle dort hat, wo es sich um geschöpfliche, nicht nach allen Seiten hin liebenswürdige Güte handelt.

Die psychologische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens zeigt uns nun, dass in gewissem Sinne alles Streben auf ein Gut gerichtet ist. Auch in der Sünde erwartet der Mensch eine Förderung seines Wohles; die Natur des Willens geht auf das *bonum in communi*.²⁾ Aber die wahre Vernunft ver-

¹⁾ Fribourg 1898. 3^{me} Section, p. 360–379. — ²⁾ „Wohl“ und „Wollen“ stammen von derselben Wurzel (vgl. Kluge, Etymol. Wörterb. 5. Aufl. S. 410).

urtheilt die sündhafte Ergötzung als ein Scheingut, wogegen sie die Tugend als wahres Gut empfiehlt. Nun frage ich weiter: Liegt die Güte des tugendhaften Lebens darin, dass es für den Handelnden wahrhaft zuträglich, eine reale Förderung seiner geschöpflichen Seinsfülle und Seligkeit ist? Dass die sittliche Güte in der That diese Förderung einschliesst, dass sie die edelste Vervollkommnung des Geschöpfes und die wahrste Befriedigung seines Glückstrebens bildet, sieht jeder ein; aber es fragt sich, ob in dieser Wirkung das charakteristische Wesen der Sittlichkeit erfasst werde, und diese Frage ist zu verneinen. Das Sittliche hat eine breitere Basis, als den Willen des Ich, der Persönlichkeit; besonders die deutsche Sprache unterscheidet das *malum* im sittlichen Sinne von dem einfach „Schlechten“, dem „Uebel“ ganz charakteristisch, indem sie von „Gut und Böse“ spricht, in welchem Gegensatze nach allgemeinem Sprachgefühl ein höherer, allgemeingültiger Wille sich ankündigt. Das „Sollen“, das uns zur sittlichen Güte verpflichtet, ist Reflex des göttlichen Willens.

Dieser göttliche Wille ist überhaupt die Grundursache aller geschöpflichen Güte. Insofern Gott die Wesenheiten der Dinge denkt, haben sie ihr ideales Sein, ihre Wahrheit; insofern Gott dieselben Wesenheiten will (liebt) und sie an seinem vollkommenen Sein theilnehmen lässt, gewinnen sie ihr reales Sein, ihre Güte. Schon das *esse* als solches ist eine derartige Theilnahme; darum erkennen wir allem Seienden die sog. transscendentale Güte zu; ihr Gegensatz ist das Nichts. Eine höhere Theilnahme liegt in der specifischen Seinsfülle, die wir metaphysische Güte nennen; ihr Gegensatz ist das Unvollkommene. Wieder eine höhere Stufe bildet die Bereicherung des specifischen Seins durch vollkommene Accidentien; diese „physische“ Güte ist eigentliche Güte, ihr Mangel das Schlechte. Aber das Schlechte ist nicht nothwendig „böse“; das physische Uebel, die Gebrechlichkeit und Corruption in der natürlichen Welt, tritt zwar der Zweckbestimmung des Einzeldinges entgegen, fügt sich aber in die Gesamtidee des göttlichen Weltplanes harmonisch ein. Die göttliche Weisheit schreibt eben nicht alle Zwecke mit gleicher Nothwendigkeit vor; sie lässt zu, ja sie will, dass die Zielstrebigkeit der Einzelwesen im Kampf um's Dasein durchkreuzt werde; das Schlechte wird gut im Ganzen der Schöpfungsordnung. Nur ein Zweck ist absolut von Gott gewollt: dass alles Geschöpfliche die göttliche Güte darstelle und verherrliche; die wesenhafte Liebe Gottes zu seiner Güte lässt alles, was diesem Zwecke widerspricht, als absolut schlecht, als „böse“ erscheinen. Nun gibt es freilich in der Natur kein Abfallen von diesem Zwecke, keine „böse“ Materie u. dergl.; erst das geistige Geschöpf, das in seinem Denken das Absolute erfasst und zugleich in seinem Wollen der freien Hinwendung zu dem erkannten Gute fähig ist, vermag zum höchsten Gute, dem letzten Ziele des göttlichen Willens, Stellung zu nehmen, bei ihm finden wir den Gegensatz des Guten und Bösen.

Nun folgt die von Cathrein citirte Definition:

„Gut (in diesem höchsten Sinne) ist also ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklange steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht. Es ist also das sittlich Gute vor allen bloß subjectiven Werthen dadurch ausgezeichnet, dass es eine Vollkommenheit des Menschen (bzw. seines $\eta\theta\omicron\varsigma$,

seiner freien Thätigkeit) ausdrückt, die dem idealen, normgebenden Willen (Gottes) entspricht; vor allen sonstigen objectiven Vorzügen dadurch, dass es eine Beziehung nicht auf die näheren, bedingten Zwecke des göttlichen Willens, sondern auf dessen höchstes und adäquates Ziel einschliesst.“¹⁾

In diesem Zusammenhange, wo stets von der Beziehung auf einen Zweck die Rede ist, kann meines Erachtens kein Zweifel darüber sein, dass in dem Ausdruck „die von ihm geforderte Vollkommenheit“ das „von ihm“ sich auf das vorangehende „letzte Ziel“ bezieht, zumal sogleich folgt: „Böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht“, und in dem folgenden Satze, der die vorangegangene Untersuchung recapitulirt: „Dass es eine Beziehung nicht auf die näheren, bedingten Zwecke des göttlichen Willens, sondern auf dessen höchstes, adäquates Ziel einschliesst.“ Die ganzen, zwei Seiten füllenden Erörterungen Cathrein's über den eigentlichen Sinn meiner Definition und die Gegenbemerkungen, die er gegen eventuelle Deutungen derselben richtet, könnte ich daher als mich nicht treffend übergehen, wenn nicht einige Punkte zu einer Klarstellung nöthigten. Cathrein verwundert sich, dass ich als höchste Sittlichkeitsnorm nicht einfach das letzte Ziel, sondern das letzte Ziel „des absoluten Willens“ hinstelle, und meint, dieser Zusatz sei überflüssig, da das letzte Ziel für den absoluten Willen kein anderes sei, als das jedes anderen Willens.²⁾ Allein der ganze erste Theil meines Aufsatzes, der mehr formaler Natur ist, geht ja darauf aus, den Begriff der Güte, als des Correlats eines Wollens (appetibile), consequent und einheitlich für alle Arten des Guten durchzuführen; und wie die christliche Metaphysik die Güte der Naturdinge in Beziehung setzt zum Willen des Schöpfers³⁾, so muss die Ethik das sittliche Endziel nicht bloß als letztes Ziel „jedes anderen Willens“, sondern ganz vor allem als Object des göttlichen Willens betrachten. Dies um so mehr, als jenes Endziel Gott selbst ist, als der Weg zum Ziele durch die Natur der Dinge bezeichnet ist; wie Gottes Wesen über uns erhaben, wie die Wesenheiten der Dinge unabhängig sind von unserem Denken und Wollen, so ist auch die sittliche Ordnung, mag sie noch so sehr

¹⁾ Dasselbe Resultat hätte sich auch erreichen lassen, wenn ich die psychologische, vom menschlichen Begehren ausgehende Betrachtung weitergeführt hätte. Denn wenn auch das Glücks- und Vollkommenheitsstreben an sich noch keinen sittlichen Charakter hat, soweit es nur die eigene Person zu befriedigen und physisch zu heben sucht, so führt doch beim Menschen der wahre Glückseligkeitsdrang nothwendig über das Ich und seine geschöpfliche Vollendung hinaus. In der „Unendlichkeit“ unseres Wollens zeigt sich die Anlage für ein unendliches Gut, in dessen Erfassung unsere Seligkeit immer nur „*finis sub fine*“ (In 2. sent. dist. 38. q. 1. a. 2. c.) bleibt. — Diese psychologische Art der Hinführung auf Gott, das absolute Endziel, hat Thomas in der theologischen Summe (1. 2. q. 1. sqq.), während er *De veritate* q. 21. u. *De malo* q. 1. die ontologische Deduction gibt und in der philosophischen Summe (III, 1. sqq.) beide Betrachtungsweisen verbindet. — ²⁾ S. oben S. 21. — ³⁾ Com-
plutenses, *Metaphysica* disp. 24. q. 1. n. 5. (Paris 1642. p. 535 ss.) Auch Schütz (Thomas-Lexikon. 2. Aufl. S. 83) definirt das objectiv Gute (*bonum absolute sive in se*) als „dasjenige, was und insofern es mit einem ihm übergeordneten Willen (dem göttlichen) übereinstimmt“, und zählt dazu sowohl das moralisch Gute wie das Gute in der Natur (*sub b* 22. 33. 62.).

unserem Sein und Wollen entsprechen, doch zunächst als eine von Gott ausgehende zu betrachten; denn: „Finis et agens proportionantur ad invicem“¹⁾ Und liegt es denn der gewöhnlichen Auffassung so fern, die überragende Würde der Sittlichkeit auf einen höheren Willen zurückzuführen? Hat nicht die katholische Theologie in der Mehrzahl ihrer Vertreter sogar als eigentliche Norm der Sittlichkeit das göttliche Gesetz hingestellt? Ich habe den Ausdruck „Gesetz“ absichtlich vermieden aus Gründen, die nachher zur Sprache kommen werden; aber eine Beziehung auf den göttlichen Willen ist damit doch *a fortiori* anerkannt.

Cathrein wundert sich ebenso, dass ich bisweilen den Ausdruck „idealer, normgebender Wille“ statt „Wille Gottes“ anwende.²⁾ Aber, wie sich gleich zeigen wird, ich beuge damit einem Einwande vor, den man gegen meine Definition erheben könnte, und den Cathrein thatsächlich mit grossem Nachdrucke geltend gemacht hat, dem Einwande nämlich, dass bei meiner Auffassung ohne ausdrückliche Erkenntniss Gottes keine Sittlichkeit möglich sei. Jeder vernünftige Mensch, auch der Ungläubige, empfindet die gebietende Macht eines auf Wahrheit und Heiligkeit beruhenden, also eines „idealen, allgemeingiltigen, absoluten Willens“, auch wenn er die Existenz eines persönlichen Gottes bezweifelt.³⁾ — Aber Cathrein scheint anzudeuten, ich hätte zu wenig hervorgehoben, dass „der Wille Gottes an die Richtschnur der ewigen Weisheit“ oder an „die Natur der Dinge“ gebunden ist⁴⁾; ebenso, ich hätte die Frage übersehen, woran man erkennt, ob ein Handeln dem Endziele entspricht; er behauptet ausdrücklich, wo es sich um die einzelnen sittlichen Thätigkeiten handelt, ich hätte die grundlegende Unterscheidung zwischen der *bonitas formalis* im Acte und der *bonitas obiectiva* in den Dingen „nicht einmal erwähnt“⁵⁾

Zur Beleuchtung dieser Ausstellungen diene folgender Passus meines Aufsatzes, der sich an die citirte Definition des „formalen Wesens der sittlichen Güte“ unmittelbar anschliesst:

„Es erhebt sich aber sogleich die Frage, worin jene Harmonie eines menschlichen Actes zur höchsten Zielordnung, sowie der Widerspruch zur letzteren materiell begründet sei; mit anderen Worten, welche Acte jene Vollkommenheit, die wir moralische Güte nennen, besitzen. Da das Sittliche zunächst vom freien Wollen ausgesagt wird, so werden wir am leichtesten beim inneren Willensact diese Frage beantworten können. Das Wollen setzt sich dadurch zu einem Ziele in Einklang, dass es dieses Ziel als Gut bejaht und anstrebt; demgemäss wird ein Wille, der den höchsten Zweck des göttlichen Willens, Gott selbst und seine Verherrlichung, liebt und sucht, *per essentiam* sittlich gut sein, ein Wille, der diesen Zweck verneint und zurückweist, ebenso wesentlich sittlich böse sein. Bei geschwächtem Gottesbewusstsein nimmt die Stelle jenes sittlichen Endzieles irgend ein unpersönliches sittliches Ideal, die Idee der *lex aeterna*, des unbedingt Seinsollenden u. ä. ein. Schliesslich existirt aber in jedem vernünftigen Menschen in irgend einer Form das Bewusstsein einer alle irdischen und particulären

¹⁾ *In 2. sent. dist. 1. q. 2. a. 2. c.* Vgl.: *De malo* q. 1. a. 1. c: „Ordo finium est sicut ordo agentium“; also entspricht dem *bonum universale* ein *agens universale*, „quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius“ —
²⁾ S. 21. — ³⁾ Vgl. weiter unten. — ⁴⁾ S. oben S. 22. — ⁵⁾ S. 27.

Werthe übersteigenden Zielordnung als Ausgangspunkt der Gewissensthätigkeit, als Inhalt des ersten sittlichen Principis: »Bonum faciendum, malum vitandum est.« Die verpflichtende Macht dieses Principis leitet dann die Vernunft, auf die näheren Ziele und Ordnungen der geschöpflichen Welt über, ähnlich, wie dies mit den logischen Principien der Fall ist. Die Vernunft betrachtet nämlich die Natur der Dinge, ihren inneren Werth, ihre teleologische Verknüpfung, sie durchschaut vor allem das Verhältniss, in welchem sie zur menschlichen Natur und ihren Anlagen stehen, und gewinnt daraus die Einsicht, dass die eine Handlung mit der Idee der Weltordnung, mit der zwecksetzenden Weisheit des Schöpfers vereinbar bezw. von ihr gefordert ist, die andere zu derselben im Widerspruch steht. Die Natur der Dinge, die reale Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott, sowie ihr Verhältniss zur menschlichen Natur bildet somit die materielle Grundlage für die sittlichen Urtheile der Vernunft, und schliesslich, da alle Wesenheiten Nachahmungen des göttlichen Wesens sind, das göttliche Wesen selbst.

„Man kann somit den äusseren Objecten des Wollens und Handelns sittliche Güte und Schlechtigkeit im uneigentlichen Sinne beilegen, insofern ihre innere Vollkommenheit die Stellung, welche sie in der menschlichen Lebensordnung einnehmen, bestimmt und das Fundament bildet für die eigentliche, formelle Sittlichkeit des jene Ordnung verwirklichenden Willens.“¹⁾

Hier ist alles, was Cathrein vermisst, mit wünschenswerther Deutlichkeit, wenn auch in gedrängter Kürze, zusammengefasst. Diese Kürze aber war nicht nur durch die Beschränktheit des Raumes, sondern vor allem dadurch geboten, dass es durchaus nicht meine Absicht war, die concrete Norm, an der die Sittlichkeit der einzelnen Handlungen abzumessen ist, ausführlicher nachzuweisen, sondern den formalen Begriff der sittlichen Güte im Zusammenhang mit allen anderen Arten der Güte und unter strenger Festhaltung der ersten und allgemeinsten Definition zu bestimmen. Wenn dabei der Begriff des *finis* bezw. des *ordo ad finem* unvermeidlich und alles beherrschend sich aufdrängte, so musste dieses allerdings über die *natura humana* als adäquate Sittlichkeitsnorm hinausführen; die geschöpflichen Wesen und ihre Güte, die Menschennatur eingeschlossen, erhielten erst durch Eingliederung in jenen *ordo bonorum*, an dessen Spitze die absolute Güte steht, den sittlichen (auch den objectiv-sittlichen) Charakter. Allein die relative Berechtigung des Gedankens, dass die Sittlichkeit nach der Natur des Menschen und der Dinge sich richte, ist durch diesen höheren Abschluss des *ordo naturarum* nicht ausgeschlossen, sondern anerkannt.²⁾

¹⁾ Hieraus geht auch hervor, dass ich durchaus nicht „bestritten“ habe (Cathrein, S. 28), es komme bei der *bonitas obiecti* auf die *bonitas respectiva* an, wenn ich auch der Ansicht bin, dass dieselbe nur *sub ordine ultimi finis* sittlichen Charakter erhält. — ²⁾ Der „formale Begriff“ der Güte ist ohne die *ratio appetibilis vel finis* nicht wiederzugeben, die sachliche Grundlage (in der Sittlichkeit die Norm) der Güte wohl. So ist ja, um auf die allgemeinste Bedeutung zurückzugehen, der Begriff des *bonum* von dem des *ens* verschieden, aber sachlich, „secundum supposita bonum et ens convertuntur“ (*De verit.* q. 21. a. 1. u. 2.) Die göttliche *essentia* ist identisch mit seiner *bonitas*; aber der Begriff der

Nun hat sich Cathrein freilich schon in einem früheren Aufsätze einem neueren Theologen gegenüber mit grösster Entschiedenheit gegen die Hereinziehung des Endzieles in die strenge Begriffsbestimmung der sittlichen Gutheit und Schlechtigkeit ausgesprochen.¹⁾ Allein wie man eine solche Leugnung mit der Auffassung des hl. Thomas vereinbaren will, ist mir kaum verständlich. Abgesehen von unzähligen Stellen, die den allgemeinen Begriff des Guten behandeln, mögen einige Citate zeigen, dass speciell auch für die sittliche Güte der Satz gilt: „Omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid, quod pertineat ad habitudinem finis“ (*De verit.* q. 21. a. 1. c.) — „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis“ (1. 2. q. 72. a. 5.) — „Ratio autem ordinat omnia in agilibus ex fine“ (*Ibid.* q. 73. a. 3. c.) — „Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus“ (*Ibid.* q. 19. a. 9. c.) — „Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur..., quia moralia a voluntate dependent... Voluntatis autem obiectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur“ (*Cont. Gent.* III, 9.) — „Ex fine necesse est, ut regulae actionis sumantur“ (*Ibid.* III, 109.) — „Omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur“ (*In 2. sent.* dist. 34. q. 1. a. 2. ad 3.) — „Formalis ratio moralis actus accipitur per comparisonem ad finem“ (*De malo* q. 4. a. 2. c.) — „Secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo primo sumpta est differentia boni et mali; quia bonum importat finem, ut dicitur X. Metaph., malum autem deordinationem a fine“ (*In 3. sent.* dist. 33. q. 1. a. 1. c.) — „Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis“ (*De verit.* q. 23. a. 8. c.) usw.²⁾

Güte enthält mehr, als der der Wesenheit, er bezeichnet die Wesenheit, insofern sie liebenswürdig, Willensobject ist. Auf die Frage: warum ist eine Handlung gut? muss ich auf die Natur der Dinge, und schliesslich auf die Erkenntniss und das Wesen Gottes zurückgehen; die Frage aber, was heisst das: eine Handlung ist „gut“? kann ich adäquat nur beantworten, indem ich die Beziehung auf ein Wollen (Lieben, Gutheissen) hinzufüge. Gäbe es nur Erkenntniss in Gott und den geschaffenen Geistern, keine affective Seite, so gäbe es wohl den Begriff des *esse*, der *perfectio*, der *veritas*, aber nicht den der *bonitas*. „Natura boni est actio et perfectio, ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile, quod est finis“ (Vgl. *Cont. Gent.* I, 37.) — Dass ich bei Hervorhebung des Willens Gottes nicht an den freien Willen denke, ergibt sich schon daraus, dass ich die Sittlichkeit von dem letzten Ziele des göttlichen Wollens abhängig mache, das von Gott selbst mit Nothwendigkeit gewollt wird.

¹⁾ „Philos. Jahrb.“ 1896. S. 121 ff. Der ungenannte Theologe ist, wie ich zufällig sehe, Chr. Pesch (*Praelect. dogm.* III. p. 300 sqq.) Nach den kurzen Citaten und einigen Wendungen der Cathrein'schen Abhandlung hatte ich angenommen, der betreffende Theologe betrachte die individuelle Seligkeit als eigentliches Ziel der Sittlichkeit, und hatte deshalb seinem Kritiker zugestimmt. (S. 361.) Nach Einsicht in den Zusammenhang muss ich dies zurücknehmen, da Pesch thatsächlich die auch von mir vertretene Anschauung hat. —

²⁾ Nach dieser kleinen Auslese lässt sich die Richtigkeit des Satzes be-

Einen Hauptgrund gegen die Annahme, die Sittlichkeit bestehe in der *relatio ad finem ultimum*, erblickt Cathrein in der Folgerung, dass alsdann das *bonum honestum* mit dem *bonum utile* zusammenfalle. „Eine Handlung sittlich gut nennen, weil und insofern sie das Endziel fördert und zu demselben hinführt, heisst doch wohl behaupten, die sittliche Gutheit der Handlung bestehe formell in ihrer Nützlichkeit inbezug auf das Endziel.“¹⁾ Hiergegen lässt sich vor allem ein Doppeltes bemerken. 1. Der Gegensatz: *finis* und *id quod est ad finem* fällt nur dann mit dem des *bonum honestum* und des *bonum utile* zusammen, wenn man unter dem „ad finem“ ein näherliegendes Object des Strebens versteht, das als Mittel zur Erreichung des Zieles dient. Ich kann aber auch von dem Streben selbst, von der Bewegung des Willens und der ihm gehorchenden Kräfte sagen, sie sei „ad finem“, sie führe zum Ziele hin, und nach dieser Auffassung ist der Ausdruck: „quod est ad finem“ nicht identisch mit dem Nützlichen. Denn das Wollen und Erstreben des *bonum honestum* ist auch ein *honestum*. Nun ist aber die ganze Sittlichkeit im tiefsten Grunde nichts Anderes als ein *velle* (*implicitum seu explicitum*) des absolut Guten.²⁾

2. Der gewöhnliche, unedle Charakter des *bonum utile* verschwindet überhaupt, wenn wir als Ziel das absolute Endziel denken. Die ganze Welt ist auf Gott als Endziel hingeordnet, sie ist von Gott gewollt *sub ordine suae bonitatis tanquam finis ultimi*, und doch ist sie kein *bonum utile*, weil das „Mittel“ hier nicht die Bedeutung hat, das Ziel zu verwirklichen, den Wollenden zu fördern, sondern die, das ewig vollendete Ziel darzustellen und das „Mittel“ selbst an seiner Güte theilnehmen zu lassen. Wenn also Gott die Schöpfung „gut“ nannte wegen ihrer Unterordnung unter das göttliche Endziel, wenn wir den tugendhaften Menschen und sein Handeln „gut“ nennen wegen ihrer Beziehung auf die höchste Güte, so wäre es verfehlt, hier von „Nützlichkeit“ zu reden.

Cathrein selbst behauptet anderswo nur von dem „relativ“ Guten, dass es in *bonum honestum, utile* und *delectabile* eingetheilt werde³⁾; wenn man also die Güte der sittlichen That mehr als eine absolute, durch die Uebereinstimmung mit der göttlichen Idee bestimmte Vollkommenheit betrachtet, so würde sein Einwand von selbst hinfällig werden.

Doch wenden wir uns den von Cathrein speciell gegen meine Auffassung geltend gemachten Gründen zu. „Gut ist“, so recapitulirt er, „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele (des absoluten Willens) im Einklange steht und dasselbe bejaht oder anstrebt. . . »Mit dem letzten Ziel im Einklange stehen«, dasselbe bejahen, kann offenbar nur bedeuten: das letzte Ziel fördern, zu demselben hinführen.“⁴⁾ Diese Wiedergabe ist insofern nicht genau, als die Worte: „dasselbe bejaht oder anstrebt“ nicht in diesem Zusammenhange vorkommen. Dort, wo ich den formalen Begriff der Güte erkläre, muss es genügen, zu sagen: die Handlung besitzt diejenige Vollkommenheit (*perfectio*), die ihr urtheilen, „dass der hl. Thomas nirgends sagt, die *bonitas et malitia actus* bestehe in der Beziehung des Actes zum Endziel“ (Cathrein a. a. O. S. 129.)

¹⁾ „Philos. Jahrb.“ 1896. S. 122. — ²⁾ Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorzeit. I. (Münster 1860.) n. 267: „Der Beweggrund alles sittlich guten Wollens ist das absolut Gute.“ — ³⁾ Moralphilos. 3. Aufl. I, 136. — ⁴⁾ S. ob. S. 22.

ratione finis ultimi zukommt und ist darum diesem Ziele conform, ohne dass gleich anzugeben ist, worin jene Vollkommenheit besteht.¹⁾ Erst bei dieser weiteren Frage, die ich sofort anschliesse (S. 370), bemerke ich, ein vernünftiger Wille füge sich dadurch einer Zielordnung ein, dass er das Ziel „bejaht und anstrebt“, bei den inneren Willensacten also heisse das „in Einklang stehen“ soviel als „bejahen und anstreben.“²⁾ Dass aber damit das ganze Problem gelöst sei, dass der Gedanke an die Verherrlichung Gottes jede speciellere Norm, vor allem für die äusseren Handlungen, überflüssig mache, sage ich mit keiner Silbe; vielmehr weise ich, ebenso wie Cathrein, auf die Natur des Menschen und der Dinge hin, in denen Gott zu erkennen gibt, wie er verherrlicht werden will. (S. 370)

Der zweite Einwand stellt in Verbindung mit dem fünften und sechsten den wichtigsten Angriff auf meine Position dar und sucht durch reiche Exemplification aus der sittlichen Erfahrung das Unhaltbare derselben recht fühlbar zu machen:

„2° Wenn ferner das sittlich Gute seinem Begriffe nach in der Uebereinstimmung der Handlung mit dem letzten Ziele besteht, so kann der Begriff des Guten und des Bösen erst dann entstehen, wenn man schon zuvor erstens zum Begriffe des letzten Zieles aller Dinge gelangt ist und zweitens von dem Dasein dieses letzten Zieles überzeugt ist. Denn wie kämen wir dazu, unser Handeln an einem Ziele zu messen, von dessen Existenz wir nicht überzeugt sind? Wie kämen wir gar zum Glauben, wir seien verpflichtet, in all' unserem Verhalten dieses Ziel zu bejahen?

„Also, schon bevor das Kind zur Unterscheidung von Gut und Böses kommt, muss es nach Mausbach wissen, dass es eine grosse Zweckordnung in diesem Universum gibt, und alles dem letzten Zwecke dieser von einem absoluten Willen ausgehenden Ordnung zu dienen hat. Wie ist aber das möglich bei einem Kinde von 6-7 Jahren? Wer von uns ist sich auch nur im geringsten bewusst, dass er, als er zu den Jahren der Unterscheidung kam, sich so tief sinnigen Betrachtungen hingegeben, dass er an einen absoluten Zweck dachte und daran sein Verhalten maass?

„Und nun denken wir erst an die verwahrlosten Wilden Afrika's und der neuen Welt! Ob sie wohl jemals an den letzten Zweck des absoluten Willens denken und sich die Frage stellen, ob ihr Wollen und Handeln mit demselben im Einklange steht? Und doch, auch sie haben den Begriff von Gut und Böses, und werden einstens am Tage des Gerichtes über ihr Leben Rechenschaft ablegen müssen.“ (S. 23)

„5° Die Auffassung Mausbach's führt auch nothwendig zu bedenklichen Folgerungen. Bei jeder einzelnen bewussten Handlung erstreben wir einen Zweck, und damit die Handlung gut sei, muss auch dieser Zweck gut sein.

¹⁾ Dasselbe bemerkt Chr. Pesch a. a. O. n. 618. — ²⁾ Den Ausdruck „Bejahen“ habe ich beigefügt, weil er allgemeiner ist als „Anstreben“ und auch die Affecte des Wohlgefallens, der Liebe, der Freude einschliesst. Es kann zu Missverständnissen führen, wenn man in diesen grundlegenden Fragen das Wollen zu eng fasst, etwa als Erstreben oder gar als Befehlen; bezüglich der letzteren Fassung z. B. zeigt sich dies in der Controverse über das göttliche Gesetz als Sittennorm.

Gerade aus diesem Grunde folgert der hl. Thomas, dass es in der Wirklichkeit keine sittlich gleichgiltigen Handlungen geben könne.

„Was ist nun nach Mausbach erfordert, damit der Zweck gut sei? Ich muss die Handlung wollen, weil sie oder insofern sie mit dem letzten Ziele übereinstimmt. Denn sittlich gut ist ja eine Handlung nur, weil sie und insofern sie mit dem letzten Ziele übereinstimmt, zu demselben hinführt, wie ich schon oben bemerkt habe. Will ich die Handlung unter einer anderen Rücksicht, so habe ich keinen guten Zweck. Will ich sie aber unter dieser Rücksicht, so muss ich sie auch unter derselben kennen. Was folgt daraus? Dass es nur selten sittlich gute Handlungen gibt. Selbst unter den frommen Christen wird es nicht allzu viele geben, die sich im gewöhnlichen Leben meistens von dem Beweggrunde leiten lassen: die Handlung stimmt mit dem letzten Ziel überein. Und was sollen wir nun erst sagen von der grossen Masse lauer Christen, die in den Tag hineinleben? Was von den Sündern, Ungläubigen und Heiden? Was von den wilden Horden der Naturvölker? Müssen wir nicht nach der Ansicht Mausbach's beinahe alle Handlungen dieser Menschen als sittlich werthlos oder vielmehr als schlecht verurtheilen? Denn indifferente Handlung gibt es ja nach dem hl. Thomas nicht, und Mausbach will uns den »Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas« darlegen.

„Es ist mir sehr zweifelhaft, ob Aristoteles je in seinem Leben zu einer sicheren und klaren Kenntniss vom letzten Zwecke des Menschen (Gottes Verherrlichung) gelangt ist. Er spricht jedenfalls nirgends davon. Und doch wie scharfsinnig entwickelt er das Wesen der einzelnen Tugenden in sich und in ihrer gegenseitigen Beziehung, so dass der hl. Thomas die Lehre vom sittlich Guten, vom Wesen und von der Eintheilung der Tugenden — so weit die rein natürliche Ordnung in betracht kommt — aus den Schriften des »Philosophen« herübergenommen hat. Das sittlich Gute kann also begrifflich nicht in der Uebereinstimmung mit dem letzten Ziele bestehen“ (S. 28 f.)

„6. Was speciell den hl. Thomas angeht, so lehrt er zwar, man müsse zuweilen im Leben all' sein Thun und Lassen durch einen Act der vollkommenen Liebe auf Gott beziehen, aber wiederholt fügt er ausdrücklich hinzu, es sei nicht nothwendig, bei den einzelnen Handlungen an das letzte Ziel zu denken oder sie darauf hinzubeziehen. Denn jeder überlegte Act, der irgend ein Gut des Menschen erstrebe, sei gut, wenn dabei keine Ungehörigkeit vorkomme“ (S. 29.)

Diese ganze Beweisführung lässt sich in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Obersatz: Soll die sittliche Güte in der Uebereinstimmung mit dem höchsten Ziele bestehen, so muss dieses Ziel *a*) jedem Menschen bekannt, *b*) bei jeder sittlich guten Handlung erkannt und gewollt sein.

Untersatz: Nun kennt aber ein grosser Theil der Menschheit das höchste Ziel nicht, und von denen, die es kennen, denken die wenigsten daran, alle ihre Handlungen auf dasselbe zu beziehen.

Schlussatz: Also kann die sittliche Güte nicht in der Uebereinstimmung mit dem absoluten Endziele bestehen.

Wir treten hiermit in eine Untersuchung ein, die seit den Tagen des heil. Augustinus die tiefgreifendste Principienfrage der christlichen Ethik geblieben, aber auch nach manchen Kämpfen zu einem gewissen Abschlusse gekommen

ist, die Frage, welche *relatio operum ad Deum* zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Auf diesem Boden muss in der That die Streitfrage schliesslich entschieden werden; dieser grosse Zusammenhang war es auch, der mich veranlasste, einem so verdienten und hochgeschätzten Fachgenossen in der Begriffsbestimmung der sittlichen Güte entgegenzutreten.

Allerdings liesse sich nun vom rein logischen Standpunkte sofort die Richtigkeit des Obersatzes, insofern in ihm selbst ein Schlussverfahren enthalten ist, anfechten. Wenn man die Güte einer Handlung darin erblickt, dass sie mit dem höchsten Ziele im Einklang steht, dass sie die *ratione huius finis* geforderte Vollkommenheit besitzt, so ist damit noch nicht *eo ipso* gesagt, dass das Ziel als formelle Handlungsnorm erkannt sein müsse. So sagt Suarez: „In bonitate morali aliud esse potest ipsa bonitas, a qua actus denominatur bonus, aliud vero principium seu forma, unde denominatur moralis.“¹⁾ Bei jener Definition der Güte und Schlechtigkeit handelt es sich darum, zu erfahren, warum alle Sprachen, warum die Wissenschaft die dem Sittengesetz entsprechenden Handlungen gut, die widersprechenden böse nennen, und wie sie diese Güte und Bosheit von den übrigen Arten des Guten und Bösen unterscheiden. Wenn sich dabei herausstellt, dass der tiefste, der charakteristische Grund dieser Bezeichnung in der Beziehung zum absoluten Endzweck liege, so wird dadurch ebensowenig eine Kenntniss des Endzweckes in die Handlung hineinverlegt, als dies der Fall ist, wenn wir von einer „bösen“ Materie im Sinne des Manichäismus reden. Ja, es gibt in der That menschliche Handlungen, die formell böse sind, denen aber innerlich ihrer Natur nach keine Erkenntniss der Sittenregel eignen kann: nämlich die Acte der sinnlichen und leiblichen Vermögen, die auf Geheiss des Willens sich vollziehen, z. B. freiwillige unreine Belustigungen. Sie sind nach allgemeiner Lehre formell böse, weil die Sünde des Willens auf sie übergeht, aber doch nur formell böse „per denominationem extrinsecam.“²⁾ Die Sinnlichkeit erkennt weder das Endziel noch die vernünftige Menschennatur als Sittenregel, und doch steht ihr Act zu dieser Regel im Widerspruch und heisst deshalb böse. Aehnliches gilt bezüglich der äusseren Objecte, die auf das Willen einwirken; man kann sie in gewissem Sinne sittlich gut nennen (vgl. Cathrein oben S. 27), obschon die Beziehung zur Sittennorm in ihnen selbst keine formelle, sondern nur eine materielle ist. Ja, gerade bei der Ansicht Cathrein's ergibt sich eine ähnliche Folgerung auch für das freie, vernünftige Handeln. Es genügt nach ihm für den sittlichen Charakter, dass die Menschennatur als Regel erkannt wird; aber dass ein Act, der dieser Regel entspricht, auch zugleich das *bonum commune*, das *bonum divinum* fördere, und deshalb gut sei und gut genannt werden könne, wird doch C. nicht leugnen. So bemerkt Suarez zu der Frage, ob die böse Handlung auch bei unverschuldeter Unkenntniss Gottes gegen das höchste Ziel verstosse: „Quidquid sit an talis ignorantia sit possibilis, tamen illa posita actus malus etiam careret illo ordine, quem habere debet ad ultimum finem . . . sicut econtra actus virtutis ratione suae honestatis habet rectitudinem debitam ad ultimum finem, licet ab operante non referatur vel etiam non cognoscatur.“³⁾ — Wir nennen eine Handlung

¹⁾ *De bonit. et mal. hum. act.* d. 3. s. 3. n. 13. — ²⁾ Suarez l. c. disp. 10. s. 1. n. 7. Ioann. a s. Thoma, *Curs. theol.* t. 5. disp. 8. a. 1. n. 23. — ³⁾ *De vitiis et pecc.* disp. 1. sect. 1. n. 8.

edel, heroisch, selbstlos, und meinen damit gewisse Vorzüge, die dem Handelnden selbst meist nicht zum Bewusstsein kommen, ja nicht zum Bewusstsein kommen sollen; wir nennen gewisse Acte „übernatürlich gut“ und denken dabei an eine Vollkommenheit des Actes, die ihrem Wesen nach sich überhaupt jeder Wahrnehmung entzieht. Also wäre es nicht ungereimt, ein Handeln gut und böse zu nennen aus einem Gesichtspunkte, der nicht nothwendig in die Sphäre des Bewusstseins fällt.

Allein diese ganze Replik soll nicht den Zweck haben, dem Kernpunkte der Frage anzuweichen. Ich gebe zu, dass das höchste Zielgut, wie es den Abschluss des Sittlichkeitsbegriffes bildet, so auch in der realen Verwirklichung der Sittlichkeit als Abschluss der Sittennorm irgendwie erkannt und gewollt werden muss. Wie die Wahrheit im Geiste eine selbstbewusste ist, so ist die Güte der Sittlichkeit im wesentlichen eine selbstverwirklichte. Im Willen ruht schliesslich alle Sittlichkeit: „Non faciunt bonos mores nisi boni amores.“¹⁾ Der Wille aber „setzt sich dadurch zu einem Ziele in Einklang, dass er dieses Ziel als Gut bejaht und anstrebt“ (S. ob. S. 306); er kann aber nur wollen und anstreben, was ihm durch die Erkenntniss innerlich nahegebracht ist. Ich sage: „Irgendwie erkannt und gewollt“; ja ich brauche dies nicht mehr ausdrücklich hervorzuheben, da ich in meiner Abhandlung überall deutlich zu erkennen gebe, welche Vorstellung des absoluten Zieles ich fordere. Dort, wo ich durch den Begriff des Sollens auf einen höheren Willen hingeführt werde, sage ich: „Der Wille, den wir als majestätischen Hintergrund und Träger des Sollens uns denken, ist nicht der individuelle Wille des Geschöpfes, sondern ein irgendwie gedachter idealer, allgemeingiltiger, absoluter Wille. In dieser Weise fasst schliesslich jeder den Begriff der Güte, wenn er sagt: Diese Handlung ist gut, ist böse; er denkt an eine Vollkommenheit von mehr als persönlicher, von universeller Geltung. Der Pantheist gibt diesem Willen, der hinter der Sittlichkeit steht, den Namen des Gesamtwillens, des Weltwillens, Kant umschreibt ihn durch seinen kategorischen Imperativ; wir wissen, dass es der Wille des persönlichen Absoluten, der Wille Gottes ist.“

Und nachdem ich unter den Objecten dieses Willens relative Zwecke und einen absoluten unterschieden und letzteren, „Gott selbst und seine Verherrlichung“, als den der Sittlichkeit bezeichnet habe, fahre ich fort:

„Bei geschwächtem Gottesbewusstsein nimmt die Stelle jenes sittlichen Endzieles irgend ein unpersönliches, sittliches Ideal, die Idee der *lex aeterna*, des unbedingt Seinsollenden u. ä. ein. Schliesslich existirt aber in jedem vernünftigen Menschen in irgend einer Form das Bewusstsein einer alle irdischen und particulären Werthe übersteigenden Zielordnung als Ausgangspunkt der Gewissensthätigkeit, als Inhalt des ersten sittlichen Principes: »Bonum faciendum, malum vitandum est«. Die verpflichtende Macht dieses Principes leitet dann die Vernunft auf die näheren Ziele und Ordnungen der geschöpflichen Welt über“ usw. (S. ob. S. 306.)

In diesen Sätzen habe ich im voraus zum Obersatze wie zum Untersatze jenes Syllogismus Stellung genommen, und brauche also nur die nähere Ausführung und Begründung beizufügen. Da eine auch nur einigermaassen eingehende Besprechung des aus Thomas gesammelten Materials hier nicht

¹⁾ S. Augustin, Sermo 311. n. 11.

möglich ist, so begnüge ich mich mit einer zweifachen *argumentatio ad hominem*, die Cathrein gegenüber durchaus stringent ist und auch sachlich die Hauptschwierigkeit löst.

1. Eine ausdrückliche oder gar wissenschaftliche Auffassung des Sittlichkeitsprincipes, wie sie der Moralphilosoph zu entwickeln hat, kann man weder vom gewöhnlichen Volke, noch auch — bei jeder einzelnen Handlung — vom Gebildeten verlangen, mag man nun das absolute Gut oder die Menschenatur als Grund der Sittlichkeit ansehen; es muss in manchen Fällen eine *cognitio implicita*, eine *intentio virtualis* genügen. Kinder und einfache Leute werden, wenn man sie fragt, weshalb etwas gut und böse sei, gewiss nicht antworten, die „Menschennatur, nach ihrer Arteigenthümlichkeit aufgefasst“, gebe ihnen den Unterschied an. Ja, ich bin überzeugt, dass sie viel eher sagen werden: „Das ist Gottes Wille, die Sünde beleidigt Gott, das Gewissen (eine »Stimme Gottes«) gebietet oder verbietet mir, so zu handeln, die Handlung fördert oder zerstört die Ordnung in der Gesellschaft“ u. dergl.

2. Dieselbe Erkenntniss Gottes, des absoluten Zieles, welche ich für die Sittlichkeit als solche fordere, verlangt Cathrein für die sittliche Verpflichtung und für das Zustandekommen der Sünde. Also muss er zugeben, dass Kinder und verwahrloste Wilde, heidnische Philosophen und moderne Ungläubige die von mir für die Sittlichkeit verlangte Erkenntniss besitzen, oder er muss seinerseits leugnen, dass dieselben einer Verpflichtung und einer Sünde fähig sind.

Nach der Cathrein'schen Auffassung der sittlichen Grundbegriffe ist nämlich der Grund der sittlichen Gutheit und Schlechtigkeit nicht identisch mit dem Grunde der Verpflichtung. Während jener in der vernünftigen Natur des Menschen besteht, kann die Pflicht nur aus einem Zwecke, der alle irdischen und zeitlichen Güter überragt, erklärt werden; sie besteht „in dem nothwendigen Zusammenhang der Beobachtung der sittlichen Ordnung mit dem höchsten und letzten Ziele des Menschen“ und zwar, wie weiter gesagt wird, nicht mit dem subjectiven Endziele (der menschlichen Seligkeit), sondern mit dem objectiven, das nichts Anderes ist, als „Gott selbst, das höchste, unendliche Gut, das Ziel aller Ziele“. „Wir erkennen, dass wir die sittliche Ordnung nicht verletzen können, ohne Gott, unserem höchsten Gut, dem Ordner aller Dinge, die schuldige Unterwerfung zu versagen.“¹⁾ „Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Selbstzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Werth erlangen, den alle Menschen ihr beilegen.“²⁾

Diese Ausführungen decken sich vollständig mit dem, was ich über den Endzweck der Sittlichkeit behauptet habe; es besteht nur der Unterschied, dass nach meiner Auffassung die Gutheit und die Schlechtigkeit der Handlung aus ganz demselben Grunde sich herleitet, aus dem die Verpflichtung hervorgeht. Es muss also Cathrein zugeben, dass ich keine zu hohen Anforderungen an das sittliche Bewusstsein der Menschen stelle, oder aber er muss die ganz undenkbare Folgerung ziehen, dass die meisten Menschen keiner subjectiven Verpflichtung, also auch keiner Sünde fähig sind. Und auch diese Folgerung hat

¹⁾ Moralphilos. 3. Aufl. I. S. 324 f. — ²⁾ Ebend. S. 343.

er sich schon abgeschnitten dort, wo er von der sogen. philosophischen Sünde handelt: „Wir urtheilen nicht blos: Es ist nicht vernünftig und angemessen, Ehebruch, Mord, Meineid u. dergl. zu begehen, sondern es ist absolut unerlaubt oder verboten, so zu handeln; du sollst nicht morden, ehebrechen usw. Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zuthun von einer höheren gesetzgebenden Macht auferlegt werden. . . . Wenn nun jemand mit freier Ueberlegung ein solches Vernunftgebot in einer offenbar wichtigen Sache übertritt, so hat er nothwendig wenigstens das dunkle Bewusstsein, dass er das Gebot einer höheren Macht verletzt und sich dadurch eine schwere Schuld zuzieht.“¹⁾

Somit ist das scheinbar durchschlagendste Argument Cathrein's von seinem eigenen Standpunkte aus — und dieser ist hinsichtlich der Pflicht und der Sünde der aller katholischen Moralphilosophen und -Theologen — ein ganz hinfalliges.²⁾

Was aber noch speciell die (sechste) Bemerkung betrifft, man brauche doch nicht alle einzelnen Handlungen durch die Liebe auf das letzte Ziel zu beziehen, so ist auch dieser Einwand schon durch das aus Cathrein selbst Citirte widerlegt. Denn in dem, was er über die Pflicht sagt, liegt das Anerkenntniss, dass es eine Achtung vor dem höchsten Gute, eine *intentio ultimi finis* gibt, die von directer und ausdrücklicher Erstrebung desselben, und erst recht von freundschaftlicher Liebe des höchsten Gutes verschieden ist.³⁾ Wenn aber Thomas und alle Theologen von bürgerlichen Tugenden im Gegensatz zu den göttlichen und christlichen reden, dann darf nicht übersehen werden, dass sie dabei stets die Regelung des Natürlichen durch die *prudentia*, durch die *regulae rationis*, welche inhaltlich identisch sind mit der *lex aeterna*, voraussetzen.⁴⁾

¹⁾ S. 407. — ²⁾ Uebrigens zeigt die S. 314 (Fussnote 2) angeführte Stelle unwillkürlich, dass sittliche Güte und sittliche Verpflichtung sich nicht so trennen lassen, wie Cathrein es will. Er sagt: „Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Selbstzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Werth erlangen, den alle Menschen ihr beilegen.“ Nun ist doch offenbar der Ausdruck „Werth“ mehr eine Umschreibung der Güte, als der Verpflichtung; und auch die „sittliche Ordnung“ umfasst nicht blos die Pflicht im engeren Sinne, sondern die ganze Sittlichkeit. Es wird also stillschweigend zugegeben, dass die einzigartige „Güte“ alles Sittlichen nur durch den Zusammenhang mit dem höchsten Selbstzweck sich erklären lässt; (der Unterschied des Pflichtmässigen und Rätlichen besteht eben darin, dass das erstere in nothwendiger, das letztere in freier [aber positiv förderlicher] Beziehung zu diesem Endziele steht.) Und da nun „alle Menschen“ einen solchen Gedanken mit der Sittlichkeit verbinden, so muss doch erst recht der Moralphilosoph, wenn er den vollen Begriff der Sittlichkeit wiedergeben will, jene Beziehung zum Ausdruck bringen. — ³⁾ Das Letztere hatte ich in meiner Abhandlung S. 376 u. a. durch den Satz ausgesprochen: „Wenn alle Sittlichkeit eine *participatio charitatis* ist, dann muss die absolute Güte, die dieser als nächstes Object *explicite* vorschwebt, bei jener wenigstens als *finis remotus et implicitus* den Beziehungspunkt bilden.“ — ⁴⁾ Auch an der von Cathrein (oben S. 30) citirten Stelle: *In 2. dist. 40* wird zu dem Ausdruck „bonum con-

Gewiss, wenn der sonst auch wenig eifrige Christ bei seinen weltlichen Arbeiten und Vergnügungen noch sein Gewissen zu Rathe zieht, wenn er noch fragt, ob die betreffende Handlung erlaubt ist, dann steht der sittlichen Güte derselben nichts im Wege; denn auch das „Erlauben“ ist, wie schon die etymologische Verwandtschaft mit Lieben und Loben zu erkennen gibt, eine positive Function des Gesetzes, es enthält die *referibilitas ad finem ultimum*, die dann, sobald der Wille im Lichte jenes Gewissensurtheils die Handlung ausführt, naturgemäss zur wirklichen *relatio, ordinatio* wird. Wenn aber der Mensch ohne diese actualle oder habituelle Erkenntniss der Erlaubtheit einfach dem Zuge des irdisch Nützlichen oder Angenehmen folgt, so kann von keiner sittlichen Tugendübung die Rede sein.¹⁾

Ein Hauptmangel vieler Darstellungen über unseren Gegenstand liegt meines Erachtens darin, dass man in der Vernunft, die alle katholischen Moralisten als nächstes Erkenntnissprincip des Sittlichen hinstellen, die absolute Grundlage der praktischen Urtheile, die sogen. Synteresis, an dieser Stelle zu wenig berücksichtigt. Man sagt: die Vernunft ist nur Formalregel; „die Vernunft urtheilt aber nicht blind, sondern fordert einen objectiven Maasstab, nach dem sie entscheidet“, und dieser ist der Mensch selbst als *animal rationale*.²⁾ Allein ebensowenig, wie sich das theoretische Wissen des Menschen allein aus

veniens homini vel secundum animam vel secundum corpus“ hinzugefügt: „Nisi sit contrarium illi bono, quod est hominis bonum secundum rationem“ Vgl. ib. ad 7.

1) Ueber die Art und Weise, wie ein höheres Ziel in näherliegenden Gütern angestrebt werden kann, vgl. Thom. 1. 2. q. 1. a. 6. Von den Commentatoren bes. Ioann. a s. Thoma tom. 5. disp. 1. Billuart, *Comp. theol.* I, 309 ff. (Traiecti 1764): „Virtualis intentio potest fieri dupliciter: Primo, quando quis vi intentionis praeteritae non retractatae operatur et media eligit... Secundo modo habetur virtualis intentio finis, quando quis facit aliquid ex natura sua ordinatum et tendens ad aliquem finem, ut minus perfectum ad suam perfectionem sive ut participationem et inchoationem boni ad suum complementum.“ Ibid. p. 321: Infidelis seu peccator, qui... facit eleemosynam..., non peccat „ex defectu finis, quia habet pro fine proximo et explicito honestatem particularem huius operis, et cum haec honestas particularis ex se tendat et referatur ad fontem, auctorem et consummatorem totius honestatis, qui est Deus, Deum habet virtualiter pro fine ultimo“ Sylv. Maurus, *De actibus hum.* (Romae 1677) q. 25. n. 8.: „Non possumus operari honeste vel inhoneste, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, conducere ad nos efficiendos simpliciter bonos vel malos, hoc est aptos vel ineptos ad ultimum finem; ergo non possumus operari honeste vel inhoneste, nisi cognoscamus Deum sub conceptu ultimi finis. Rursus: non possumus operari honeste, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, esse iuxta vel contra dictamina aeterna suadentia vel prohibentia tales actiones, quibus dictaminibus semper ac summe est parendum; ergo non possumus operari honeste vel inhoneste, nisi cognoscamus Deum sub conceptu dictaminum aeternorum, quibus semper et summe est parendum.“ Von Neueren hat das Beste über die Ausgleichung zwischen Augustinus und der Scholastik Scheeben, *Dogmatik III*, S. 932 ff. — 2) »Philos. Jahrb.« 1896. S. 133.

der Betrachtung der irdischen Naturen erklärt, wie vielmehr die Wahrheit im höchsten Sinne d. h. die Universalität und Absolutheit des Denkens aus einer quasi-schöpferischen Zuthat des Geistes, genauer gesagt aus der angeborenen Kraft des *intellectus agens* und dem *habitus primorum principiorum* hervorgeht, so ist auch der Begriff der Güte, wie er aus der vergänglichen und endlichen Welt gewonnen wird, nur ein relativer und endlicher; aber dasselbe Licht des *intellectus agens* erzeugt — in Verbindung mit dem natürlichen Streben des universellen Willens — den Begriff eines absolut und unbedingt Guten, jenen Begriff, der dann in dem ersten Grundsatz der Synteresis: „Bonum faciendum, malum vitandum est“ zur praktischen Anwendung kommt.¹⁾ Man darf nicht übersehen, dass Thomas, wenn er von der Vernunft als Sittennorm, von den einzelnen Kreisen des Lebens als Bezirken der natürlichen Sittlichkeit redet, stets dieses erste Princip, von dem alles Urtheilen der praktischen Vernunft ausgeht, voraussetzt.²⁾ In ihm liegt zugleich der Begriff des Sittlich-Guten und der der Verpflichtung beschlossen; so lange man das „*faciendum*“ nicht im Sinne der Verpflichtung versteht, hat man auch nicht den vollen Begriff des „*bonum*“ morale —, und so lange man das *bonum* nur als *conveniens naturae creatae* auffasst, bringt man in das *faciendum* nicht das Müssen der Verpflichtung hinein.³⁾ Gerade in der Absolutheit der den Geist beherrschenden theoretischen und praktischen Principien kündigt sich aber in eigenartiger Weise die thatsächliche Abhängigkeit des Geistes von der absoluten Wahrheit und Güte an. Augustinus schließt bekanntlich mit Vorliebe aus der *veritas et bonitas incommutabilis* des principienhaften Denkens auf die Existenz Gottes, und dem Wesen nach ist dieser Gottesbeweis von der christlichen Philosophie stets festgehalten worden. Auch Thomas, der ruhige und nüchterne Denker, erhebt sich, wo er auf die ersten sittlichen Grundsätze zu sprechen kommt, wiederholt zu feierlicher Anführung des Psalmverses: „Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui i. e. a vultu tuo derivatum.“ (1. 2. q. 19. a. 4. Vgl. q. 91. a. 2.)⁴⁾ Und auf die Verbindung dieser von

¹⁾ Gegenüber dem grundstürzenden Scepticismus, der mit seiner wahnwitzigen Devise: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ gegen jede unbedingte Wahrheit und Güte angeht, kann man das erste theoretische und praktische Princip auch in die Fassung kleiden: „Es gibt eine Wahrheit, die jedes Denken als gültig anerkennt.“ „Es gibt eine Güte, der jeder Wille sich beugen muss. Es gibt eine Sittlichkeit!“ — ²⁾ Vgl. z. B. 1. 2. q. 94. a. 2.; q. 91. a. 2. — ³⁾ Das *faciendum* ist übrigens, wenn man das Princip als allgemeines fasst, von allem freien „Thun“, also auch vom bloßen Wollen zu verstehen. Man könnte also auch sagen: „Bonum volendum (amandum im weitesten Sinne) malum fugiendum est. Dann passt es auch auf das Rätliche, das ja auch ein Theil der *lex aeterna* ist und wenigstens allgemeine Hochachtung fordert.“ — ⁴⁾ Bezeichnend ist, wie sogar Kant, wo er von der ursprünglichen moralischen Anlage in uns redet, die Aeusserung macht, dass „selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken müsse.“ Religion i. d. Gr. d. r. V. 1. Abth. (Ges. Werke Rosenkranz X. S. 57.)

Gott eingeflössten Grundsätze mit dem absoluten Gute und Ziele, das in ihnen abbildlich sich ankündigt, weist er hin in dem schon citirten Satze: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis.“¹⁾ Darum stammt denn auch die eigenartige Güte des der Sittenregel folgenden Willens aus der Uebereinstimmung mit der in dem ewigen, göttlichen Gesetze ausgesprochenen Ordnung: „Quod ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.“²⁾

Die übrigen Argumente Cathrein's untersuchen wir am besten in Verbindung mit einer eingehenderen Würdigung seines eigenen Systems; hierbei bietet sich auch Gelegenheit, die Frage zu beantworten, auf welcher Seite die scholastische Tradition steht.

(Schluss folgt.)

¹⁾ 1. 2. q. 72. a. 5. c. Vgl. 2. 2. q. 47. a. 6.: „In ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota; et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis.“ — ²⁾ 1. 2. q. 19. a. 4. c. Vgl. Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit. (Münster 1860) I. n. 477; Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. (Münster 1888) I. S. 134 ff.; González, Die Philosophie des hl. Thomas. (Regensburg 1885) III. S. 260 ff. 274.