

Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von Prof. Dr. J. Mausbach in Münster.

(Schluss.)

1. Die Norm der Sittlichkeit ist nach Cathrein „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.“¹⁾ Nachdem ich in meiner früheren Abhandlung²⁾ gegen diese Begriffsbestimmung eine Reihe von Gegengründen kurz und beiläufig angedeutet habe, auf welche Cathrein in seiner Entgegnung nicht eingegangen ist, möchte ich hier den Kernpunkt der Sache, ein Bedenken, das, wie mir scheint, von ganz entscheidender Kraft ist, etwas genauer ausführen.

Nach der angeführten Definition ist die Norm der Sittlichkeit die menschliche Natur selbst, nach ihrer Arteigenthümlichkeit aufgefasst; das Endziel aber, das höchste, absolute Gut, gehört nicht *per se* in die Definition der Sittlichkeit hinein, sondern nur insofern, als die Beziehungen des Menschen zu Gott einen Theil des Inhaltes der Sittlichkeit bilden. Die menschliche Natur hat eben Beziehungen zu den vernunftlosen Geschöpfen, zu den Menschen und den Engeln, und auch zu Gott; die sittliche Güte aber ist begrifflich durch die *convenientia ad naturam humanam* vollgenügend gekennzeichnet. So ist denn die „vernünftige Natur des Menschen als solche der Mittel- und Brennpunkt, von dem aus die rechte Ordnung bestimmt und beleuchtet wird.“³⁾ Wollte man das Bild, das der Ausdruck „Mittelpunkt“ nahelegt, weiter verfolgen, so würde man die Beziehung auf Gott nur als einen Ausschnitt des Kreises der moralischen Ordnung, freilich als einen hervorragenden, zu betrachten haben.

Demgegenüber behaupte ich, dass eine adäquate Definition der sittlichen Güte ohne Hereinziehung des höchsten Gutes und Zweckes nicht möglich ist. Nicht der Mensch ist Mittel- oder Brennpunkt der moralischen Ordnung, sondern Gott: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus.“⁴⁾ Sofern die unter das Sittengesetz fallenden Thätigkeiten von der menschlichen Natur ausgehen und in ihrer Zweckmässigkeit durch diese Natur (und die Natur der sie umgebenden Wesen!) bedingt sind, bildet freilich die Menschennatur die Mitte

¹⁾ S. ob. S. 123. Cathrein, *Moralphilos.*, I. ³. S. 238 ff. — ²⁾ *Compte rendu* III. p. 377 sq. — ³⁾ *Moralphilos.* S. 243. — ⁴⁾ I. 2. q. 72. a. 5. c.

eines Kreises von Beziehungen; aber diese Beziehungen werden erst sittliche, wenn das absolute Gut als Abschluss jener Normen hinzugedacht wird. Ich würde also die sittliche Ordnung lieber mit einer Pyramide vergleichen; die menschliche Natur bildet dann wohl den „Mittelpunkt“ der Basis; aber der beherrschende, die eigenthümliche Form des Ganzen bestimmende Punkt ist die Spitze der Pyramide, das absolute Ziel.

2. Man könnte vielleicht darauf hinweisen, Cathrein habe selbst in einem eigenen Capitel das „Verhältniss der Sittennorm zur Wesenheit Gottes“ dargestellt und hierbei anerkannt, dass „nur durch den Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Endzweck des Menschen und der ganzen Schöpfung“ die sittliche Ordnung ihren Werth erlangt. Demnach könnte es scheinen, als ob beide Auffassungen imgrunde dasselbe sagen wollten.

Aber, so frage ich, weshalb wendet sich dann Cathrein mit solcher Entschiedenheit gegen die Aufnahme des Endzieles in den Sittlichkeitsbegriff? Diese wiederholte Stellungnahme erschwert die günstige Deutung seines Principes und führt ihn thatsächlich auch zu Formulierungen desselben, die den Abstand der Auffassungen klar erkennen lassen. Es ist, so bemerkt Cathrein gegen mich, 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⁾ Es genügt für das Kind, „dass es den Begriff des ihm nach seiner Natur und Neigung Entsprechenden und Begehrenswerthen bilde.“²⁾ Das ist klar und consequent gedacht; aber darum enthüllt es auch das Ungenügende und Bedenkliche des Standpunktes. Selbstverständlich will Cathrein nicht von der traditionellen Auffassung der sittlichen Grundbegriffe abgehen; er betont den Anschluss der Sittlichkeit an Gott an manchen Stellen mit grossem Nachdruck. Daraus müssen denn nothwendig Widersprüche erwachsen. Ich zeigte in der vorigen Abhandlung, wie Cathrein das eine Mal behauptet, die Kenntniss des letzten Zieles gehe einer grossen Zahl von Menschen ab, wie er aber anderseits in der Lehre von der Pflicht und der Sünde allen Menschen eine Kenntniss dieses Zieles zuschreibt. Ebenso auffallend ist folgende Selbstkritik. Cathrein schrieb noch in der zweiten Auflage seiner „Moralphilosophie“, Wissenschaft, Gesundheit, Leben u. ä. seien an und für sich gleichgiltige, nicht sittlich gute Objecte³⁾; nun aber nennt er gegen mich auf die Frage: „Welcher Gegenstand ist sittlich gut?“ auch die Gesundheit, das Leben, die heiligmachende Gnade, die Wissenschaft usw. als sittlich gute Gegenstände.⁴⁾ Am merkwürdigsten aber zeigt sich der Kampf zweier verschiedener Anschauungen in folgenden Sätzen: „Eine gewisse Angemessenheit mit der menschlichen Natur kommt manchen Handlungen aus sich und unabhängig von jedem göttlichen Gebote zu... Ob man nun diese Gutheit und Schlechtheit, die begrifflich schon vor jedem Gebote den Handlungen zukommt, eine blos natürliche oder physische Gutheit nennen wolle, oder schon eine moralische, das ist schliesslich ein leerer Wortstreit. Aber das ist gewiss, dass mit dieser blosen Angemessenheit mit der Menschennatur

¹⁾ S. ob. S. 123. — ²⁾ Ob. S. 25. — ³⁾ S. 236. — ⁴⁾ Ob. S. 27.

noch nicht der ganze Begriff des sittlich Guten (bezw. Schlechten) genügend erklärt ist, wie er im Bewusstsein aller Menschen lebt. Namentlich ist damit noch nicht erklärt der alles überragende Werth des Sittlichen.¹⁾ Und doch soll nach Cathrein formell und begrifflich die Angemessenheit zur Menschennatur das Wesen der sittlichen Güte ausmachen! Ist es denn nicht Aufgabe des Moralphilosophen, den „ganzen Begriff des sittlich Guten“ und zwar so, wie „er im Bewusstsein aller Menschen lebt, genügend zu erklären?“ Ist nicht der Werth des Sittlichen auch formell ganz dasselbe wie die Güte des Sittlichen, sind nicht überhaupt Werthbegriff und Güterbegriff identisch? Die Frage, ob ein Name, der eine so geheiligte, im Bewusstsein der Menschen festgeprägte Bedeutung hat wie die Sittlichkeit, auf ein Gebiet, das vielleicht untersittlich ist, übertragen werden darf, ist kein leerer Wortstreit, sondern eine Frage von verhängnissvoller Tragweite.

3. Zur Klarstellung der Sache muss zunächst der Ausdruck „vernünftige Natur“ so, wie er von Cathrein gemeint ist, genau festgestellt werden. Er versteht unter demselben nicht etwa die Vernunft als Erkenntnissprincip der Sittlichkeit oder die Natur, insofern sie durch die Vernunft sittlich urtheilt, auch nicht die ideale, schon nach einem sittlichen Maasstabe vervollkommnete Menschennatur; in allen diesen Fällen würde der objective Wesensgrund des Sittlichen, den wir suchen, schon stillschweigend hinzugedacht. Es ist vielmehr gemeint die reale Wesenheit des Menschen, wie sie im Denken erfasst und beim sittlichen Urtheilen als sachlicher Maasstab angewandt wird. Da das specifische Wesen durch die Form bestimmt wird, so muss beim Menschen vor allem die Geistigkeit, die Vernünftigkeit berücksichtigt werden; doch gehören auch die sinnlichen Kräfte zur Wesenheit, ja selbst die concreten Verhältnisse des Individuums gehen in die Sittennorm ein.²⁾ Es ist also in der That der Mensch selbst, wie er leibt und lebt, vor allem aber, wie er geistig lebt, die eigentliche Norm der Sittlichkeit.

Diese Sittlichkeitsnorm kann nun, wenn man von den Zwecken und vor allem vom höchsten Zwecke absieht, nimmermehr den Unterschied zwischen dem *honestum naturale* und *morale* erklären; daher die Unklarheit über den sittlichen Charakter der Gesundheit, Wissenschaft, Schönheit usw. Richten wir zunächst unser Augenmerk auf die freien menschlichen Handlungen, denen allein Sittlichkeit im eigentlichen Sinne zukommt. Ich frage: Ist es nicht der vernünftigen Menschennatur durchaus „angemessen“, die geistigen Fähigkeiten zu entfalten und zu üben? Warum ist also nicht das Denken, das Streben nach Gelehrsamkeit an sich sittlich gut? Ist es nicht ebenso der vernünftigen Natur „angemessen“, grammatisch richtig und rhetorisch schön zu reden? Warum ist also nicht das Bemühen um diese Fähigkeiten sittlich gut, die Vernachlässigung der grammatischen Regeln sittlich böse? Energie und Festigkeit des Willens, nennt Cathrein unter den natürlichen noch nicht moralischen Vorzügen; aber sind diese Vorzüge nicht wiederum der geistigen Natur des Menschen durchaus angemessen? Nichts ist specifisch menschlicher als die künstlerische Bethätigung, welche geistige Ideen sinnlich abbildet: „Die Kunst, o Mensch, hast Du allein!“

¹⁾ Moralphilos. 3. Aufl. I. S. 252. — ²⁾ S. 238 u. 240.

Warum also rechnen wir Dichten, Zeichnen, Musiciren nicht zu den an sich sittlichen Thätigkeiten?

Hierauf gibt Cathrein die Antwort: „Diese Handlungen sind nicht wesentlich auf das sittlich Gute gerichtet, sondern lassen sich auch zum Bösen misbrauchen.“¹⁾ Aber warum sind sie nicht wesentlich auf das Böse gerichtet, da doch die von Cathrein gegebene Wesensbestimmung der sittlichen Güte vollkommen auf sie zutrifft? Und wo hat denn Cathrein seiner Definition die Clausel beigefügt, dass die betreffende Handlung sich nicht zum Bösen misbrauchen lassen dürfe? Das ist eine ganz neue Forderung, die hier zuerst auftaucht; es musste aber aus der früher gegebenen Definition heraus der nicht-sittliche Charakter klar-gemacht werden.

4. Sachlich hätte übrigens gerade der Gedanke, dass das Sittlich-Gute sich nicht zum Bösen misbrauchen lässt, auf den wirklichen Unterschied zwischen bloßer Humanität und Sittlichkeit aufmerksam machen können. Misbrauch ist nur da möglich, wo ein Zweck an einem höheren Zweck gemessen und geregelt wird; er ist unmöglich, wo die Handlung, an dem höchsten Maasstab und Zweck gemessen, zurechtbesteht. Eine künstlerische Grossthat kann sittlich verwerflich sein, weil der Zweck der Kunst ein relativer, bedingter ist; eine sittlich-gute That ist darum schlechthin gut, weil sie mit dem höchsten Zweck alles Seins und Handelns harmonirt. So löst auch der hl. Thomas die Frage. Auf den Einwand, dass der Verstoss gegen die Gesetze der Grammatik und der Kunst keine Schuld begründe, antwortet er: „Ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem.“²⁾ — „Scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum.“³⁾ — „Prudentia est bene consiliativa de his, quae pertinent ad totam vitam hominis et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his, quae pertinent ad fines proprios illarum artium.“⁴⁾

Cathrein sucht in der neuesten Auflage seiner Moralphilosophie die Schwierigkeit, in welche ihn seine Definition verwickelt, dadurch zu lösen, dass er der Wissenschaft, der Gesundheit usw. eine wesentliche sittliche Güte objectiver Art zuerkennt, aber das Streben nach diesen Gütern für wesentlich indifferent und nur *per accidens* sittlich gut erklärt.⁵⁾ Allein kurz vorher hat er selbst, und zwar mit vollem Rechte, den Grundsatz betont: „Der Wille wird gut oder böß, je nachdem sein Gegenstand gut oder böß ist. Der innere Grund, warum der Gegenstand den Willensact zu einem guten und bößen macht, ist leicht einzusehen. Der Willensact ist ein Streben, ein Sich-hinbewegen des Willens auf einen Gegenstand, und hängt deshalb von diesem Gegenstande ab, wie die Richtung der Bewegung von ihrem Ziel. Von seiner Seite bringt der Wille wesentlich immer dasselbe zum Handeln mit.“⁶⁾ Wenn also die Angemessenheit

¹⁾ I. S. 244. — ²⁾ 1. 2. q. 21. a. 2. ad 2. — ³⁾ 2. 2. q. 23. a. 7. ad 3. — ⁴⁾ 1. 2. q. 57. a. 4. ad 3. — ⁵⁾ S. 244 f. — ⁶⁾ S. 241.

der Wahrheitserkenntniss, des Studiums usw. zur menschlichen Natur, rein in sich betrachtet, die objective sittliche Gutheit des Gegenstandes begründete, wie Cathrein behauptet, so müsste der auf dieses Gut gerichtete Wille *per se* subjectiv sittlich gut sein und dürfte höchstens *per accidens* diese Güte verlieren.

Wenn Thomas an einer von Cathrein citirten Stelle ¹⁾ zwischen der *cognitio ipsa veritatis* und dem *appetitus huius cognitionis* unterscheidet, so würde das schon nach seinen allgemeinen Grundsätzen sich hinlänglich erklären lassen; er macht aber in dem betreffenden Artikel auch ausdrücklich auf die zur Sittlichkeit des wissenschaftlichen Studiums erforderliche *relatio ad finem ultimum* aufmerksam, indem er es eine sittliche Unordnung im Willen nennt, „quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scil. ad cognitionem Dei.“ ²⁾ Ebenso bemerkt er in der Anmerkung, jede Wahrheitserkenntniss sei zwar ein *bonum hominis* und zwar nach seinem edelsten Theile; weil sie aber nicht das *summum bonum hominis* sei, bedürfe es zur sittlichen Güte des Wahrheitsstrebens der richtigen Hinordnung auf das höchste Gut.³⁾

5. Cathrein nennt also zu früh einen Gegenstand, ein Object des Handelns sittlich gut. Bleiben wir bei Objecten stehen, die wirklich nur Gegenstände, nicht selbst wieder freie Handlungen sind, die also nach beiderseitiger Meinung nur im uneigentlichen Sinne (als *causae, fundamenta moralitatis*) sittlichen Charakter haben, so muss jeder in ihnen zunächst eine absolute, physische Gutheit anerkennen, die zwar für die sittliche Güte von grundlegender Bedeutung, aber durchaus nicht mit letzterer zu verwechseln ist. Thomas macht sich den Einwand: „Unumquodque, quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem.“ Er antwortet: „Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.“ ⁴⁾ Hier ist jedes Wort mit grösstem Bedacht gewählt; die eigentliche moralische Güte kommt dem Willen zu; das Object „pertinet ad genus moris“, aber nur, insofern es ausser seinem natürlichen Werthe eine Stellung in dem *ordo rationis* erhalten hat. Was ist das nun für eine von der Vernunft erkannte und praktisch geltend gemachte Ordnung? Dass dieselbe nicht willkürlich erdacht, sondern von der Vernunft auf grund der Wesenserkenntniss der Dinge ausgesprochen wird, ist nach der realistischen Erkenntnisslehre des hl. Thomas selbstverständlich. Ist es die Ordnung, in der die beiden Geschöpfe, der Mensch und der betreffende Gegenstand, einander angemessen sind, die blose *convenientia ad naturam rationalem*?

Die klarste Antwort hierauf gibt uns der hl. Thomas in seinem Commentar zum Sentenzenbuche.⁵⁾ Er sagt dort: „Bonum in rebus surgit ex duplici ordine, quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui

¹⁾ 2. 2. q. 167, a. 1. c. — ²⁾ Ibid. — ³⁾ Ibid. ad 1. — ⁴⁾ 1. 2. q. 19, a. 2. *obi.* 3. — ⁵⁾ *In 1. sent. dist. 47. q. 1. a. 4.*

Deus est, secundus ordo est unius rei ad alteram, et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim, quod res sunt ordinatae ad invicem, iuvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur. Unde subtracta bonitate, quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas, quae est ex ordine rei ad finem ultimum, quia primum non dependet ex secundo sicut secundum ex primo. Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad alteram, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientia ad praelatum et huiusmodi; unde si talia bonitatem illam retinere possent, quae est ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona essent et in ea voluntas ferri posset. Sed non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut, quod recipit esse a primo agente mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda (ut hoc, quod accidens sit sine subiecto, sicut in sacramento altaris): ita etiam non potest fieri nisi per miraculum virtutis divinae, ut id, quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem subtracto ordine, qui erat ad rem illam. Unde ille actus, qui est occidere innocentem vel resistere praelato, non potest esse bonus nisi auctoritate vel praecepto divino; unde in talibus nullus dispensare potest nisi Deus quasi miraculose¹⁾

Also die Sittlichkeit der zwischen den Geschöpfen bestehenden Ordnungen und Beziehungen hängt vom *finis ultimus* ab; die Harmonie zwischen den geschaffenen Naturen, mag sie auch so naheliegende Ansprüche erheben, wie die Schonung des Lebens u. ä., bildet gleichsam nur die Materie der Sittlichkeit, die Wesensform aber gibt das Endziel: „Quia forma bonitatis est a fine, in his quae sunt ad finem, oportet, quod etiam forma malitiae sit ex hoc, quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale, est actus exercitus circa id, quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio et in huiusmodi. Unde si ei, quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio.“ Für letzteres führt Thomas als Beispiel an den Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn zu tödten. Eine derartige Dispens sei jedoch unmöglich bezüglich solcher Sünden, die sich unmittelbar auf das Endziel selbst beziehen, wie der Hass Gottes, da diese Handlungen *secundum esse suum* der Sittlichkeit widersprechen.¹⁾

In dieser Stelle ist die Ueberzeugung, dass die Sittlichkeit vom höchsten Ziel sich ableitet, mit einer an Schroffheit grenzenden Consequenz ausgesprochen. In der That, wenn selbst diejenige Angemessenheit zur Menschennatur, die der Sicherheit des Lebens, der Ehe, der Autorität zukommt, in ihrem sittlichen Charakter von der Ordnung auf das höchste Ziel abhängt, dann erleidet es keinen Zweifel, woraus Thomas die sittliche Güte etwa der Wissenschaft, der

¹⁾ Dieser doppelte *ordo* kehrt bei Thomas wieder: *In 2. sent. dist. 1. q. 2. a. 3. dist. 38. q. 1. a. 1. 2. Cont. Gent. I, 78. In libr. Ethic. lect. 1.* Derselbe findet sich übrigens schon bei Aristoteles, *Metaph. XII, 10*, wie denn überhaupt die „Natur“ bei Aristoteles nur in Verbindung mit dem „Zweck“ Princip der Sittlichkeit ist.

Schönheit usw. ableiten muss, dann ist es klar, was für ein *ordo rationis* es ist, der die *bonitas naturae* zur *bonitas moralis* erhebt. Wir werden übrigens auf den Ausdruck *ordo rationis*, der in seiner Tragweite selten ganz gewürdigt wird, unten zurückkommen. Hier sei nur noch bemerkt, dass es mit der vorgetragenen Lehre wohl vereinbar ist, in gewissem Sinne nicht nur dem Leben, sondern auch der Wissenschaft eine objective sittliche Güte zuzuerkennen, wenn man nämlich die Beziehung auf das Endziel bei ersterem (dem Leben) als eine aus der Sache selbst sich ergebende, bei letzterer (der Wissenschaft) als eine wenigstens naheliegende und bei sittlicher Grundstimmung leicht erfolgende stillschweigend hinzudenkt. An sich aber reicht die Convenienz, die in der bloßen Proportion zwischen dem Menschen und anderen particulären Gütern besteht, zwar aus, um den letzteren ausser ihrer inneren, physischen Vollkommenheit eine *bonitas respectiva* für das Handeln, eine praktische Güte irgendwelcher Art zu verleihen, aber sie genügt nicht, um den Unterschied der Sittlichkeit von der bloßen Sitte, des moralisch Guten und Bösen vom ästhetisch oder gesellschaftlich Passenden oder Unpassenden zu erklären.

6. Uebrigens muss auch bei der Würdigung dieser nächstliegenden Convenienz, die eine Grundlage und Vorstufe der Sittlichkeit bildet, neben der Menschenatur in höherem Maasse die Natur der übrigen Wesen berücksichtigt werden, als Suarez, Cathrein u. A. es thun. Das deutet schon das Wort „convenire“ an; Thomas weist darauf hin nicht nur durch den Ausdruck: „*Ordo unius rei ad alteram*“, sondern überhaupt durch die maasgebende Bedeutung, die er überall den Objecten als Willenszielen beilegt; und nicht nur die Thomistenschule, sondern auch viele andere Moralphilosophen folgen hierin dem Meister, indem sie den *ordo rerum, essentialium, bonorum* als sachlichen Maasstab der Sittlichkeit bezeichnen.¹⁾ Die verschiedene Stellung, die der Mensch den Thieren und den Engeln gegenüber einzunehmen hat, folgt nicht bloß aus seiner Natur, sondern auch aus der Natur jener anderen Wesen. Dass wir verpflichtet sind, das Leben dem Reichthume, die heiligmachende Gnade dem leiblichen Leben vorzuziehen, ergibt sich aus der verschiedenen „absoluten“ Vollkommenheit dieser Güter. Die Sündhaftigkeit einer unwürdigen Behandlung heiliger Dinge folgt aus der inneren Erhabenheit der letzteren; und wenn z. B. die Verletzung der hl. Eucharistie einen höheren Grad von Sündhaftigkeit besitzt, als die des geweihten Wassers, so liegt der Grund hierfür in dem objectiven einzigartigen Werthe jenes Sacramentes.

So ist denn die von Cathrein hervorgehobene Convenienz, wie sie nicht das formale Wesen der sittlichen Güte vollständig ausdrückt, auch nicht die letzte materielle Grundlage derselben. Letztere ist vielmehr jene von Thomas erwähnte *bonitas naturae*, die innere Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott; die sittliche Ordnung, die in unserer Vernunft lebt, stützt sich auf die Realordnung der Güter und Zwecke, wie sie in einem höchsten Zwecke geeint ist.²⁾ Es ist nicht richtig, dass man, um die „rechte Ordnung“ zu bestimmen,

¹⁾ Vgl. z. B. von Neueren Liberatore, *Ethica* (Rom. 1855) p. 50; Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit*. I. (1. Aufl.) S. 357 ff. — ²⁾ Nicht jeder Grund der sittlichen Güte muss selbst schon „sittlich“ gut sein.

„nothwendig auf die Natur des Menschen zurückgreifen müsse“¹⁾ Cathrein citirt den Ausspruch des hl. Augustinus: „Erkenne die Ordnung, suche den Frieden. Du gehörest Gott, dir das Fleisch. Was ist gerechter, was schöner? Du dem Höheren, das Niedrigere dir. Diene du demjenigen, der dich geschaffen, damit dir diene, was deinetwegen geschaffen ist.“ Allein Augustinus findet hier die Gerechtigkeit jener Ordnung schon darin, dass das Niedrigere dem Höheren zu dienen habe; er stellt einen aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit des Seins sich ergebenden sittlichen Grundsatz auf, ohne auf den Begriff der Menschennatur zurückzugreifen.²⁾ Gerade der hl. Augustinus ist weit davon entfernt, die Menschennatur als „Brennpunkt“ der sittlichen Ordnung zu betrachten; er sieht wohl im *esse*, im Wesen der Dinge die letzte Begründung der Sittlichkeit, aber er denkt dabei an das Wesen aller Dinge, und legt ihm eine sittliche Bedeutung nur im Hinblick auf das höchste Wesen bei. Das sittlich Böse ist ihm ein „*Deficere contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id quod minus est.*“³⁾

7. Wenn man so die Realordnung des Seins, der „absoluten“ Güte, zur Grundlage der sittlichen Vernunftordnung macht, geräth man auch nicht, wie Cathrein glaubt, bei der Frage in Verlegenheit: „Warum ist nun Gott ein guter Gegenstand der menschlichen Liebe?“ Man wird freilich nicht antworten: „Weil Gott der rechten Ordnung entspricht“; aber auch nicht, wie Cathrein will: „Weil Gott ein höchst angemessener, passender und geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe ist.“⁴⁾ Die Antwort lautet vielmehr: „Weil Gott in sich das höchste, unendlich vollkommene Wesen, das Gut aller Güter ist.“ Beim Wollen geschaffener Güter reicht freilich ihre innere, objective Vollkommenheit nicht aus, um moralische Güte im Willen zu erzeugen, da das geschaffene Gut nicht nach allen Seiten und nicht unbedingt liebenswürdig ist; es muss hier die Eingliederung in die allgemeine und höchste Zielordnung hinzutreten. Das absolute Gut aber verdient und fordert Achtung und Liebe, erzeugt sittliche Güte in dem achtenden und liebenden Willen rein aus sich selbst, ohne dass man vorher nach der Natur des wollenden Wesens fragen müsste.⁵⁾

Cathrein erhebt hiergegen unter Berufung auf Suarez den Einwand, dass

¹⁾ Moralphilos. S. 243. — ²⁾ Tongiorgi (*Institt. Phil. Mor.* Romae 1873. p. 45 sq.) begründet sein Moralprincip durch den ersten Satz: „*Ens perfectius imperfectiori in amoris ordinatione praeferendum esse.*“ — ³⁾ *De Civ. Dei* l. 12. c. 8. Ganz dieselbe Definition, nur mit Angabe der Folge der Sünde, stellt er *Cont. Secund. Manich.* 15 auf: „(Anima) ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit, ut ipsa etiam minus sit.“ In einer solchen Begriffsbestimmung, die mit dem einen Begriff des Seins das ganze Problem der Sittlichkeit löst, also mit den einfachsten Mitteln das Höchste leistet, zeigt sich das philosophische Genie des hl. Augustinus. — ⁴⁾ Moralphil. S. 243. — ⁵⁾ Der oben Anm. 2 erwähnte Satz Tongiorgi's, der dem Rosmini'schen Grundprincip: „Liebe das Seiende nach seiner Vollkommenheit“ nahekommt, genügt nicht ganz zur Begründung der sittlichen Güte. Absolute Liebe verdient und verlangt nur das absolute Sein. Das zeigt besonders schön Balmes, Lehrbuch der Ethik. (Regensburg 1852.) S. 34 ff.

das Streben des Menschen nach Gott als seinem himmlischen Endziele in seiner sittlichen Güte auch von der Fähigkeit der Menschennatur, Gott zu schauen, abhängige; wir können hinzufügen: „Auch von der freien Bestimmung Gottes, ihm diesen oder jenen Grad von Seligkeit zu geben.“ Das ist vollkommen richtig, widerlegt aber meine Behauptung nicht. Die Seligkeit des Menschen in Gott, die Art und Weise, wie er Gott besitzen soll, muss sich in der That auch nach der Anlage der Menschennatur richten; aber sie bildet auch nicht das höchste Gut im absoluten Sinne, die *visio beatifica* ist ein geschaffenes Gut. Nicht jedes „Erstreben“, nicht jedes „Besitzenwollen“ Gottes ist ohne weiteres sittlich gut; aber jede Liebe zu Gott, das Wollen seiner inneren, ungeschaffenen Güte um ihrer selbst willen, ist *eo ipso* sittlich gut. Cathrein betrachtet das Wollen zu sehr als ein Erstreben; er deutet wiederholt an, das Wollen eines Gutes sei entweder ein Erreichen- oder ein Fördernwollen. Aber der erste und grundlegende Affect des Willens ist der *amor* im Sinne des Wohlgefallens, und der höchste und edelste Affect ist der *amor* im Sinne der persönlichen Liebe.¹⁾ Bei beiden handelt es sich wesentlich nicht um ein Erreichen- noch um ein Fördernwollen; die Liebe zu Gott umfasst seine innere Güte und zwar als ewig vollendete.

8. Dass es ein Object gibt, welches an sich, ohne unter dem Gesichtspunkte der Angemessenheit zur Menschennatur betrachtet zu werden, Sittlichkeit erzeugt, ist ein hinreichender Beweis gegen die Richtigkeit der Cathrein'schen Definition des Sittlichen. Dass es nur ein Object gibt, welches diese unbedingte Causalität auf dem Gebiete der Sittlichkeit besitzt, ist ein bedeutsames Zeichen für die Richtigkeit derjenigen Auffassung, die alle Sittlichkeit aus der Verbindung mit jenem Objecte, dem absoluten Gute, herleitet.

Ja, es ist mehr als ein Zeichen; es ist ein Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung. Niemand leugnet, dass alles sittliche Urtheilen und Handeln *in concreto* von den ersten Principien der praktischen Vernunft, oder besser gesagt, von dem ersten Princip der praktischen Vernunft ausgeht und eben deshalb sittliches Handeln ist. Wenn nun gezeigt werden kann, dass das erste Princip der Sittlichkeit: „Bonum prosequendum, malum vitandum est“ im Grunde nichts Anderes ist als das Gebot der Achtung vor dem absoluten Gute, so ist in der That bewiesen, dass diese Achtung zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Ich könnte nun hier auf die oben S. 316 u. 318 citirten Autoren verweisen, aber ich führe lieber noch einige Stellen aus dem hl. Thomas selbst an:

„Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem“²⁾ — „Ratio humana secundum se non est regula rerum sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda“³⁾ Da nun aber „in operabilibus finis habet locum principii“⁴⁾, so entsprechen den verschiedenen praktischen Principien bestimmte sittliche Ziele⁵⁾, dem ersten praktischen Principe aber, auf welches alle

¹⁾ 1. p. q. 19. a. 1. ad 2.; q. 20. a. 1. c. — ²⁾ 1. 2. q. 90. a. 2. ad 3. —

³⁾ 1. 2. q. 91. a. 3. ad 2. — ⁴⁾ *In 2. sent.* dist. 39. q. 2. a. 2. ad 2. — ⁵⁾ 2. 2. q. 47. a. 6. c.

anderen zurückgehen, entspricht das höchste Ziel: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis.“¹⁾ — „Primum principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus.“²⁾

Man könnte vielleicht den Zweifel erheben, ob in diesen Sätzen der *finis ultimus* nicht etwa das subjective Endziel, die menschliche Seligkeit bedeute. Thomas fasst den Ausdruck ja häufig in diesem Sinne und lässt noch häufiger wenigstens die Möglichkeit dieser Erklärung; imgrunde liegt darin auch keine Unklarheit, sondern eine tiefe Auffassung der Sache. Aber als formellen Grund der Sittlichkeit betrachtet Thomas doch den *finis ultimus* im objectiven, absoluten Sinne. Dieses ergibt sich mit voller Klarheit aus der Gleichstellung der erwähnten *regulae rationis* mit dem Naturgesetze. Jedes Gesetz ist eine von der Vernunft ausgehende Hinordnung des Handelns auf ein Ziel³⁾, und zwar, da der Theil von selbst auf das Ganze hingeordnet ist, auf das Ziel des Ganzen.⁴⁾ Dieser Begriff des Gesetzes trifft auch zu bei der *lex aeterna*, deren Reflex das Naturgesetz in unserer Vernunft ist.⁵⁾ — Nicht das Wohl und die Seligkeit eines Einzelnen, sondern das Wohl des Ganzen ist der Zweck dieses Gesetzes; oder besser, die Seligkeit des Einzelnen wie das Heil der ganzen Welt ist in einem höheren absoluten Gute beschlossen. „Lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune. Ea autem, quae sunt in se ipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis.“⁶⁾ — „Si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.“⁷⁾ Gerade die enge Verbindung des absoluten Endzweckes mit der Idee des Gesetzes ist es wohl, die den heil. Thomas veranlasst hat, entsprechend der Definition: „Lex est ordinatio rationis ad bonum commune“ auch für den *finis ultimus* den eigenartigen Ausdruck: „Bonum commune divinum“ zu prägen. Er gebraucht diesen Ausdruck nicht nur in der wichtigen q. 19. a. 10. der *Prima secundae*; schon 1. p. q. 60. a. 5, nennt er Gott das „universale bonum“, „bonum commune“; 1. 2. q. 100. a. 8. hat er den Ausdruck „bonum commune et finale, quod Deus est“; im Commentar zum Römerbriefe sagt er von den Heiden: „Cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt. Divinum enim bonum dicitur bonum commune, quod ab omnibus participatur.“⁸⁾ Wiederholt stellt er die Welt als Gottesreich dar und führt hierbei die in jenem Ausdruck liegenden Gedanken weiter aus.⁹⁾ Es enthält also

¹⁾ 1. 2. q. 72. a. 5. c. — ²⁾ q. 90. a. 2. c. — ³⁾ 1. 2. q. 90. a. 1.; q. 93. a. 3. *Cont. Gent.* III, 114. — ⁴⁾ q. 90. a. 2. — ⁵⁾ q. 91. a. 1.; q. 71. a. 6. ad 3.; q. 93. a. 1. — ⁶⁾ q. 93. a. 1. ad 1. — ⁷⁾ q. 2. a. 8. ad 2. — ⁸⁾ Cap. 1. lect. 6. (zu v. 20). — ⁹⁾ Vgl. z. B. 1. 2. q. 21. a. 4. *In l. 2. sent.* dist. 38. q. 1. a. 1. und 2. Jede pantheistische Deutung ist natürlich bei Thomas ausgeschlossen, wird aber auch ausdrücklich von ihm verworfen. (ob. Anm. 7.) — Auf diese prägnante Bezeichnung des höchsten Sittlichkeitszieles hinzuweisen, dürfte gerade für unsere

das Sittengesetz, wie jedes andere Gesetz, eine Hinordnung auf ein die Einzelinteressen überragendes, höheres Zielgut; der *finis ultimus*, auf den die sittlichen Principien der Vernunft hinweisen, ist Gott als absolutes und universelles Gut.

9. So verstehen wir es denn auch zu würdigen, warum Thomas, wenn er *ex professo* über die Regel der Sittlichkeit handelt, als solche einfach das Gesetz Gottes bezeichnet. Cathrein bemerkt freilich, Thomas habe sich nur gelegentlich über das Princip der Moral ausgesprochen ¹⁾; allein die Quästionen 18 u. 19 der *Prima Secundae* enthalten thatsächlich alles, was man zur systematischen Begründung der *bonitas* und der *malitia actuum* wünschen kann, und im a. 4. q. 19 kehrt der Ausdruck *mensura, regula* für die *lex aeterna* immer wieder. Noch wichtiger sind jene Stellen, in denen Thomas das Resultat dieser Untersuchungen bei späteren Fragen wieder kurz zusammenfasst; da heisst es stets: „In his, quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna.“ ²⁾ „Habet autem actus humanus, quod sit malus, ex eo, quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam. . . . Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scil. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scil. lex aeterna, quae est ratio Dei.“ ³⁾ Damit harmoniren alle jene unzähligen Stellen, in denen Thomas den *ordo rationis* als sittliche Norm bezeichnet; die *ordinatio*, die im Gesetze liegt, fusst auf einem realen *ordo bonorum*, den die göttliche und die menschliche Vernunft zu achten hat. Damit harmonirt endlich, da jeder *ordo* auf ein Ziel hinweist, die dritte dem hl. Thomas so geläufige Fassung der Sittlichkeitsnorm: „Principium spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem.“ ⁴⁾ „Principium huius ordinis est ultimus finis.“ ⁵⁾ „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus.“ ⁶⁾ Kann Cathrein auch nur eine Stelle angeben, wo der hl. Thomas ausdrücklich als *regula* oder *principium moralitatis* die Menschennatur nennt?

10. Der Haupteinwand, den man gegen das göttliche Gesetz als eigentliche Norm der Sittlichkeit erheben kann, und den die Schule des Suarez in der That gegen die Thomisten geltend macht, besteht darin, dass schon vor dem Gebote oder Verbote Gottes gewisse Handlungen nothwendig als gut oder böse gedacht werden müssen. Die Berechtigung dieses Einwandes ist nicht zu verkennen, wenn man unter Gesetz nur das wirkliche Gebieten, den an die Unterthanen gerichteten Willen des Oberen versteht. Man kann und muss aber schon vor dieser *ordinatio rationis divinae* eine andere Thätigkeit des göttlichen Denkens und Wollens annehmen, die einfach ein praktisches Urtheilen, Werth-

Zeit werthvoll sein, wo die Vertreter der Socialeduämonie so gerne der christlichen Moral den Vorwurf machen, sie fasse das Ziel entweder zu transcendent (Ehre Gottes) oder zu egoistisch (Seligkeit), und wo auf der anderen Seite die protestantischen Theologen mit dem Gedanken des „Reiches Gottes“ etwas Neues entdeckt zu haben glauben.

¹⁾ Moralphilos. I. S. 237. — ²⁾ 1. 2. q. 21. a. 1. — ³⁾ q. 71. a. 6. Vgl. q. 75. a. 1. ad 3. u. a. 2. — ⁴⁾ q. 88. a. 1. — ⁵⁾ q. 87. a. 3. — ⁶⁾ q. 72. a. 5.

schätzen und Lieben ist; man nennt diese Seite der *ratio divina* die Weisheit, die entsprechende Willensthätigkeit den *amor complacentiae*. Gerade der Weisheit schreibt Thomas überall die Function des Ordneus zu. Und da die Weisheit auf Wahrheit beruht, so fänden wir als letztes sachliches Fundament der Sittlichkeit wiederum den *ordo rerum (bonorum) ad ultimum finem*, die im absoluten Gute gipfelnde reale Güterordnung. Diese Formulirung der Sittlichkeitsnorm steht also in der Mitte zwischen den beiden sich bekämpfenden Schulmeinungen, von denen die eine das Gesetz, die andere die Menschennatur als Sittenregel hinstellt. Dass der hl. Thomas das „Gesetz“ in diesem Sinne versteht, geht zunächst daraus hervor, dass er es stets *lex aeterna* nennt; die *lex aeterna* ist aber nichts anderes als die *ratio divinae sapientiae* selbst, die dem eigentlichen Befehlen, der *lex promulgata* vorangeht. Es erhellt ferner aus der so beliebten Umschreibung der *lex* durch den schon erwähnten Ausdruck *ordo rationis*. Auch die vielbesprochene Stelle 1. 2. q. 71. a. 6. ad 4., nach welcher der Satz: „Omne peccatum est malum, quia prohibitum“ dann ohne Ausnahme gelten soll, wenn man das *prohibere* vom Naturgesetz verstehe, spricht für diese Interpretation; denn Thomas fügt als Begründung hinzu: „Ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.“ Der Begriff des *ordo* also geht dem der *lex* vorher.¹⁾

11. Die weiteren, zum theil noch einleuchtenderen Beweisgründe kann ich nur mehr in Kürze andeuten:

a) Offenbar müssen Gut und Böse nach demselben Maasstabe gemessen werden. Das moralisch Schlechte oder Böse aber ist gleichbedeutend mit der Sünde. In den freien Handlungen, sagt Thomas, „idem est malum, peccatum et culpa.“²⁾ Nun kann aber die eigenthümliche Bosheit der Sünde nur aus dem Verstoss gegen das absolute Gut erklärt werden. Thomas legt daher a) in der Lehre von der Sünde, besonders in der Unterscheidung der schweren und der lässlichen Sünde, stets das Verhältniss zum höchsten Zweck zugrunde.³⁾ β) Der eigentliche Unterschied des *malum culpae* von dem *malum poenae* liegt ihm darin, dass jenes dem absoluten Gute, dieses der individuellen Seligkeit widerspricht.⁴⁾ γ) Die Möglichkeit der Sünde beim Geschöpfe leitet er daraus her, dass die *ratio universalis et perfecti boni*, der schliessliche Maasstab der Güte und der Schlechtigkeit, nicht zur Wesenheit des Geschöpfes gehört, sondern ihm als *regula et finis*, als *bonum superioris naturae* vorschwebt.⁵⁾

δ) Ausdrücklich lehrt Thomas, dass zur sittlichen Güte des Willens wenigstens eine „*implicita conformatio cum fine ultimo voluntatis divinae*“ gehöre. „*Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis*

¹⁾ Uebrigens findet man diese Deutung der *lex* auch bei den späteren Thomisten, die genauer auf die Sache eingehen. Vgl. z. B. *Ioann. a s. Thoma*, In 1. 2. disp. 11. a. 2. n. 29. — ²⁾ 1. 2. q. 21. a. 2. — ³⁾ 1. 2. q. 72. a. 4. 5.; q. 73. a. 3.; q. 88. a. 1. — ⁴⁾ 1. p. q. 48. a. 6.: „*Malum poenae privat bonum creaturae... Malum vero culpae opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinae voluntatis et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur.*“ Vgl. die Stellen in meiner Abhandlung S. 372 u. 377. — ⁵⁾ 1. p. q. 63. a. 1. *Comp. theol.* c. 113. *De verit.* q. 24. a. 7. 8. *De malo* q. 16. a. 2.

humanae est summum bonum, quod est Deus. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum:¹⁾ — „Ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquid particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.“²⁾ — „Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum.“³⁾ — „Licet finem proprium (Dei) scire non possumus, finem tamen ultimum, a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus ut scil. omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit.“⁴⁾ — Auch für den, der im Stande der Sünde ist, gilt das Gebot, alles auf Gott zu beziehen: „Modus caritatis plus importat, quam relationem operis in finem debitum; importat enim, quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes actos suos in Deum referunt.“⁵⁾ — „Sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scil. Deus, ita et voluntatum omnium est unus finis ultimus, scil. Deus; nihilominus tamen sunt alii fines proximi (hominis), et si secundum illos fines servatur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas, si autem non, erit perversa.“⁶⁾

c) Auch der Heide bzw. das ungetaufte Kind beginnt seine sittliche Thätigkeit nach Thomas mit der Stellungnahme zum höchsten Ziele; die Hinwendung zu demselben ist die erste und zwar *sub gravi* bindende Pflicht, deren Erfüllung die Rechtfertigung bewirkt. Mag diese These auch nicht in allen Punkten ohne Schwierigkeit sein, soviel ist sicher, dass Thomas irgend eine Selbstbeziehung zum höchsten Ziele als grundlegenden Act der Sittlichkeit betrachtet.⁷⁾

12. Auf die Bedeutung des bei Thomas so häufig vorkommenden Satzes: „inquantum convenit rationi“ kann ich nicht weiter eingehen, da zur zweifelsfreien Entscheidung des Sinnes im einzelnen eine Exegese der betreffenden Stellen erforderlich wäre. Dass Thomas damit „in den meisten Fällen“ die urtheilende Vernunft versteht, gibt Cathrein jetzt zu.⁸⁾ Nur zwei Stellen, die eigentlich klassischen Beweisstellen Cathrein's⁹⁾, muss ich kurz besprechen. An beiden Orten geht in der That der hl. Lehrer von der Natur des Menschen aus,

1) 1. 2. q. 19. a. 9. — 2) Ibid. a. 10. Die Antwort auf die *obi.* 1. sagt dann erläuternd, dass in dem Gedanken des sittlich Guten als solchem eine Erfassung des *volitum divinum* liege. — 3) q. 4. a. 4. Vgl. q. 5. a. 7. — 4) *In 1. sent.* dist. 48. q. 1. a. 3. ad 6. — 5) *In 3. sent.* dist. 36. q. 1. a. 6. ad 5. — 6) *In 2. dist.* 38. q. 1. a. 1. Die sittliche Güte und Schlechtigkeit der secundären Ziele nennt er anderswo die *referibilitas* oder *ordinabilitas ad finem ultimum*, fordert aber keine actuelle sondern nur eine virtuelle Relation. (*In 2. sent.* dist. 40. q. 1. a. 5. ad 6. et 7.; dist. 41. q. 1. a. 2.; 1. 2. q. 21. a. 4.) — 7) 1. 2. q. 89. a. 6. Suarez, der jene *gravis obligatio* für den Anfang des Vernunftgebrauches leugnet, gibt doch zu, dass die Sittlichkeit (auch die Möglichkeit, lässlich zu sündigen) von der Erkenntniss des *finis ultimus* abhängt. (*De vitiis et pecc.* disp. 2. s. 7. 8.) — 8) S. ob. S. 124. Auch in der von Cathrein so betonten Stelle 1. 2. q. 71. a. 2. ist dies der richtige Sinn. Das *conveniens rationi* wird in dem einen Artikel siebenmal durch den Ausdruck *secundum* (oder: *contra*) *ordinem rationis* näher erläutert. — 9) 1. 2. q. 94. a. 2. und *Contra Gent.* III, 129.

um die individuellen, die socialen und die religiösen Pflichten als ebenso viele Bereiche der natürlichen Sittlichkeit abzuleiten. Das beweist aber nicht, dass ihm die Menschennatur die eigentliche Regel der Sittlichkeit ist; wie denn auch die späteren Thomisten, die ausdrücklich das Suarez'sche Princip bekämpfen, nachher, um den Inhalt der Sittlichkeit zu bestimmen, die menschliche Natur bezw. die Neigungen und Bedürfnisse derselben heranziehen.¹⁾ Geradeso fasst aber Thomas diese sittlichen Güter, als *fines naturalium inclinationum*²⁾; er hebt dabei ausdrücklich hervor (ad 2.), dass diese Inclinationen durch die Vernunft zu regeln sind. Das erste Princip der Vernunft aber, von dem er alle anderen ableitet, hat er früher zum *finis ultimus* in Beziehung gesetzt. Die formale Seite der Sittlichkeit hier stärker hervorzuheben, hat Thomas um so weniger Grund, als er mitten in dem Tractat über das Gesetz steht, von dem er wiederholt gesagt hat, es bilde die *regula voluntatis*. — Auch in der *Summa contra Gentiles* herrscht derselbe Zusammenhang. Die eigentliche Regel der Sittlichkeit, der *finis ultimus* und die *lex divina*, sind vorher im 3. Buche wiederholt und deutlich bezeichnet. Nun will er, wie er cap. 129 einleitend sagt, zeigen, dass das, was Inhalt des göttlichen Gesetzes ist, nicht willkürlich erdacht ist, sondern durchaus der menschlichen Natur entspricht. Da ist er freilich genöthigt, die Bedürfnisse und Anlagen des Menschen bezw. die *convenientia ad naturam hominis* zu betonen.³⁾

13. Die geschichtliche Entwicklung der Frage über die Norm der Sittlichkeit seit Thomas an dieser Stelle darzulegen, ist leider nicht mehr möglich. Die Thomisten haben, indem sie meist als kurzen Ausdruck jener Norm das göttliche Gesetz bezeichnen, imgrunde dasselbe vertreten, was ich als Ansicht des hl. Thomas in etwas anderen Ausdrücken darlegte. Vasquez erblickte die Regel der Sittlichkeit in der menschlichen Natur; aber er war insofern conservativ, als er Sittlichkeit und Verpflichtung aus derselben Quelle ableitete und deshalb die Möglichkeit einer Verpflichtung durch die bloße Menschennatur, ohne göttliches Gesetz behauptete. Suarez widerlegte die letztere Behauptung; aber er beging die für die Folgezeit verhängnisvolle Inconsequenz, die Vasquez'sche Norm, die er für die Verpflichtung ablehnte, für die Sittlichkeit als solche beizubehalten.⁴⁾ Hierin folgten ihm viele Theologen seines Ordens; eine ganze Reihe sowohl älterer als späterer Jesuiten aber, und gerade solche, die die Frage gründlich philosophisch angreifen, wie Gregorius von Valentia, Sylvester Maurus, Rassler, Camargo, Perez, blieben der älteren Auffassung treu. Die Hervorhebung der *natura rationalis* als solche ist überhaupt noch kein Beweis, dass ein Autor so, wie Suarez, zu verstehen ist; so z. B.

¹⁾ Vgl. Salmant., *Curs. theol.* tom. 6. (Paris 1878) disp. 1. n. 73 sqq. n. 89 sqq. — ²⁾ q. 94. a. 2. — ³⁾ Uebrigens zeigt der Satz (n. 1.): „Naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subduntur“, dass schon vor Betrachtung der Menschennatur sittliche Principien feststehen. — ⁴⁾ Auch Schiffini (*Disp. philos. mor.* Aug. Taur. 1891. I. p. 98) tadelt Suarez wegen unklarer und inconsequenter Haltung in diesem Punkte. Er selbst hebt zwar (p. 93) die *natura rationalis* hervor, zeigt aber später (p. 220 sqq. 239) scharfsinnig und treffend, dass die Güte, die alle Welt sittliche Güte nennt, die *lex aeterna* und den *finis ultimus* voraussetze.

versichert Mastrius, dass alle Scotisten, die jenen Ausdruck gebrauchen, dabei an das *naturale dictamen intellectus* denken.¹⁾ Eine Uebersicht über die heutigen Moralisten würde zeigen, dass nur ein verschwindender Bruchtheil die Auffassung Cathrein's theilt. Für meine Darlegung möchte ich hier ausser Plassmann²⁾, der die Thomistische Tradition sehr nachdrücklich und klar wiedergibt, wegen ihrer ganz selbständigen, aber zu denselben Ergebnissen führenden Untersuchung Balmes³⁾ und Kleutgen anführen. Die Stellung des letzteren kann keinem Zweifel unterliegen, obschon Cathrein ihn neuestens für sich in Anspruch nimmt.⁴⁾ Wenige Seiten vor dem Citate Cathrein's sagt Kleutgen: „Der Beweggrund alles sittlich Guten ist das absolut Gute; nur das also kann Gegenstand desselben sein, was mit dem absolut Guten in solcher Verbindung steht, dass wir es nicht lieben oder verachten können, ohne auch dieses zu lieben und zu verachten.“⁵⁾ Die Abhandlung „Vom Endzweck der Schöpfung“ im 1. Band der »Theologie« ist ein glänzender Nachweis desselben Gedankens. „Darum erscheint uns etwas als sittlich gut oder schlecht, weil es dem, was seiner selbst wegen zu begehren ist, entspricht oder widerspricht. Nun ist aber das, was vom Menschen seiner selbst wegen begehrt werden muss, kein relativ, sondern das absolut höchste Gut.“ „Die sittliche Beschaffenheit aller Handlungen hängt, wie wir gesehen haben, davon ab, dass sie mit der auf Wahrheit gegründeten Ordnung übereinstimmen oder nicht; diese Ordnung aber besteht darin, dass alles Gott, dem höchsten Gut und höchsten Wesen, untergeordnet werde.“⁶⁾

¹⁾ Mastrius de Meldula, *Disput. theol.* II. disp. 5. n. 161. —

²⁾ Schule des hl. Thomas Moral. S. 219 ff. — ³⁾ Lehrbuch der Ethik. (Regensburg 1852.) S. 34-40. — ⁴⁾ Moralphilosophie. I. (3. Aufl.) S. 237. — ⁵⁾ Philos. der Vorzeit. I. n. 267. — ⁶⁾ I. Aufl. S. 353 u. 362.