

anzuführen, die zwischen den beiderlei seelischen Zuständen, dem des Wachens und dem des Träumens, obwalten; aber wenn man glaubt, dass damit jener Einwand widerlegt, die Schwierigkeit gehoben sei, so ist man doch sehr im Irrthum. Was versteht man denn eigentlich unter dem Zustande des „Wachens“? Nicht wahr, das ist der Zustand, in welchem wir mit unsern Vorstellungen einer objectiven Wirklichkeit gegenüberstehen?! Ja wohl, wenn nur nicht das eben zu beweisen wäre, dass es einen solchen Zustand gibt! Hier liegt doch wohl die *petitio principii* auf der Hand. Mit den gewöhnlich angeführten Unterschieden könnte man wohl einen Realisten belehren, der sonderbarer Weise im Zweifel wäre, ob er *hic et nunc* wache oder träume, aber einem Idealisten, der sich seines Standpunktes bewusst ist und consequent auf demselben beharrt, kann man auf diese Weise nicht beikommen. Vielleicht lässt er sich für den Augenblick überrumpeln, aber später sieht er den Fehler, der in der Argumentation steckt, ein, und sein Idealismus steht wieder intact da.

Dann ferner: wie will man den idealistischen „Denknothwendigkeiten“ gegenüber die objective Gültigkeit der sog. Denkgesetze nachweisen? Offenbar ist das unmöglich, da man ja bei diesem Nachweis die Denkgesetze schon gleich in Anwendung bringen muss. Hier dürfte auch so etwas von „Verzweiflung“ mit im Spiele sein, um vor einem so augenfälligen Schnitzer nicht zurückzuschrecken.

(Schluss folgt.)

## Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von V. Cathrein S. J. in Valkenburg (Holland).

Die Ausführungen des Herrn Prof. Dr. Mausbach über den Begriff des sittlich Guten im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift <sup>1)</sup> nöthigen mich zu einigen Gegenbemerkungen. Doch braucht der Leser nicht zu fürchten, dass sich die Controverse endlos hinspinnen werde. Ich gedenke sie hiermit, soweit es auf mich ankommt, zu beschliessen.

1. Ich habe dem Herrn Prof. Mausbach vor allem entgegengehalten, dass seine Begriffsbestimmung zu unklar und zu vag sei, und muss auch jetzt bei dieser Behauptung bleiben. „Gut ist 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 Zielordnung widerspricht.“<sup>2)</sup> Dann heisst es wieder, gut ist eine Handlung, welche „diejenige Vollkommenheit (perfectio) besitzt, die ihr *ratione ultimi finis* zukommt und die darum diesem Ziele conform“ ist.<sup>3)</sup> Der Wille ist gut, der das letzte Ziel „bejaht“, derjenige schlecht, der dasselbe „verneint“. Aus einer Anmerkung geht hervor, dass Prof. Mausbach ganz übereinstimmt mit denjenigen, welche behaupten, gut oder böse seien die Handlungen, insofern sie das letzte Ziel fördern oder hindern.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> 12. Bd. (1899), S. 310 ff. und 419 ff. — <sup>2)</sup> Phil. Jahrb. 1899 S. 304. — <sup>3)</sup> Ebenda S. 309 — <sup>4)</sup> Ebenda S. 308.

Hier haben wir eine ganze Auswahl von Begriffsbestimmungen, die verschieden und alle sehr unbestimmt sind. Eine Handlung ist gut, wenn sie „die vom letzten Ziel geforderte Vollkommenheit besitzt.“ Was soll man nun von einem Werke der Barmherzigkeit eines Ungläubigen sagen, der im Stande der Todsünde sich befindet? Seiner Handlung fehlt, wie der hl. Thomas sagt, die „ultima bonitas, cuius humanus actus est susceptivus, quae est ex ordine ad ultimum finem per habitum gratiae vel charitatis.“<sup>1)</sup> Sie hat also nicht die vom letzten Ziel geforderte Vollkommenheit, sie ist nicht verdienstlich. Hört sie deshalb auf, ein gutes Werk zu sein? Nein, das lehrt der hl. Thomas an zahlreichen Stellen ausdrücklich. Ueberhaupt frage ich, genügt denn schon jede Unvollkommenheit, um einer Handlung den Charakter des Guten zu nehmen? Welche Vollkommenheit ist also gemeint? Oder wird Prof. Mausbach antworten, die Handlung habe wenigstens die Vollkommenheit, welche ihr *ratione finis ultimi naturalis* zukomme? Aber in der gegenwärtigen Ordnung gibt es keinen *finis naturalis*. Der ist eine Abstraction. Und selbst inbezug auf den *finis naturalis* hätte das gute Werk eines im Zustande der Feindschaft Gottes lebenden Menschen nicht die Vollkommenheit, die ihm *ratione finis ultimi* zukäme, sie wäre nicht verdienstlich.

Setzen wir ferner den Fall, Jemand habe es in seiner Gewalt, heimlich einen gewohnheitsmässigen Gotteslästerer, der Viele zur Sünde verleitet, aus der Welt zu schaffen: wäre diese Handlung gut? Prof. Mausbach müsste dies consequent zu der Begriffsbestimmung bejahen, denn sie befördert das letzte Ziel des absoluten Willens. Freilich antwortet er, man müsse die gesammte Zielordnung der Dinge bis hinauf zum letzten Ziele betrachten und sehen, ob sich die Handlung der absoluten Zielordnung einfüge. Aber wenn das zum Wesen des Guten gehört, so muss es in die Begriffsbestimmung aufgenommen werden; diese muss ja alles Wesentliche enthalten; und dann ist die aufgestellte Begriffsbestimmung ungenügend. Und dann bleibt weiter zu erklären, worin die absolute Zielordnung besteht, und wie sie uns als Norm des Guten dienen kann. Ich will wissen, ob ein Act der Dankbarkeit oder der Barmherzigkeit gut sei. Was soll das heissen, er entspricht der absoluten Zielordnung?

2. Ist eine Handlung sittlich gut, weil und insofern sie das letzte Ziel fördert oder zu denselben hinführt, so besteht die sittliche Gutheit formell in der Nützlichkeit inbezug auf das letzte Ziel, und dann ist das sittliche Gute nur eine Art des Nützlichen, und die gewöhnliche Eintheilung des Guten in das *bonum honestum, delectabile, utile* wird hinfällig.

Hiergegen meint Prof. Mausbach, „der unedle Charakter des *bonum utile* verschwindet überhaupt, wenn wir als Ziel das absolute Endziel denken.“ Ausserdem weist er auf Gott hin, der alles Geschaffene „sub ordine bonitatis tanquam finis ultimi“ will, und für den dasselbe kein *bonum utile* ist.<sup>2)</sup>

Indessen es handelt sich in unserer Frage nicht um edel oder unedel, sondern um den Begriff des Nützlichen, und es handelt sich ferner nicht um Gott, sondern um uns Menschen. Für uns Menschen ist jedes Gut entweder ein *bonum honestum, delectabile* oder *utile*. *Utile* ist jedes Gut, das nicht um seiner

<sup>1)</sup> In 2. Sent. dist. 41 q. 1. a. 2. — <sup>2)</sup> A. a. O. S. 309.

selbst willen geliebt wird, sondern nur insofern es zu einem andern hinführt. Nun aber werden in der Ansicht des Prof. Mausbach die sittlich guten Handlungen nicht um ihrer selbst willen geliebt, sondern nur insofern sie zum letzten Ziele hinführen, dasselbe fördern. Also gehören sie zum *bonum utile*. Der hl. Thomas rechnet ausdrücklich die Beziehung der Handlung zum letzten Ziele zum *bonum utile*. „Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, sc. felicitatem. Et secundum hoc idem subiecto est honestum et utile et delectabile. Sed ratione differunt. Nam honestum dicitur, secundum quod habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualement pulchritudinem; delectabile autem, in quantum quietat appetitum, utile autem refertur ad aliud.“ Hier wird ausdrücklich die Beziehung der sittlichen Handlung zum letzten Ziel zum *bonum utile* gerechnet, und diese Beziehung als nicht zum Begriff des *bonum honestum* gehörend bezeichnet. Der hl. Thomas konnte kaum ausdrücklicher Stellung nehmen gegen die Ansicht des Prof. Mausbach als es hier geschieht.

Nun hält mir Prof. Mausbach eine lange Reihe von Texten vor, in denen der hl. Thomas die innige Beziehung des Guten zum Zweck betont. So sagt er: „Omnes recte definiētes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertineat ad habitudinem finis.“<sup>1)</sup> Allein ich kann dies nicht als eine ernstliche Einwendung gegen meine Ansicht betrachten. Bleibt denn das nicht alles voll und ganz nach mir bestehen? Der Hauptfactor der sittlichen Ordnung von Seiten des Menschen ist der Wille. Jetzt fragt sich weiter, wodurch wird der Wille gut? Durch den Zweck oder den Gegenstand. Denn der eigentliche Gegenstand des Willens ist der Zweck.<sup>2)</sup> Der Wille wird aber nicht durch jeden Zweck gut, sondern nur durch den guten (finem debitum).<sup>3)</sup> Welcher Zweck oder welches Object des Willens ist sittlich gut (*bonum honestum*)? Das führt uns auf den eigentlichen Kernpunkt in unserer ganzen Controverse.

3. Alle äusseren Handlungen des Menschen erhalten ihren sittlichen Werth von dem Willensact, von dem sie ausgehen. Prof. Mausbach citirt selbst das schöne Wort des hl. Augustinus: „Non faciunt bonos mores nisi boni amores.“<sup>4)</sup> Ich brauche deshalb in dieser Behauptung keinen Widerspruch zu fürchten. Wodurch aber wird der Willensact gut? Die Antwort kann nur lauten: Durch das sittlich gute Object.<sup>5)</sup> Umfasst der Wille ein schlechtes Object, so wird er schlecht; umfasst er ein gutes, so wird er gut. Jetzt fragt sich weiter, worin

1) 2. 2. q. 145 a. 3. Aehnlich sagt Thomas *in 2. sent. dist. 21 q. 1. a. 3.* „Inter bona invenitur aliquod, quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tanquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducunt; quia in omnibus honestis utilitas coincidit honestati, nisi in ultimo quod propter se tantum cupiendum est.“ Warum sind alle sittlichen Güter auch nützlich? Weil sie zum letzten Ziele führen (in aliud ducunt). Der hl. Thomas schliesst also die Beziehung der Nützlichkeit zum letzten Ziele ausdrücklich vom Begriff des *bonum honestum* aus. Man vgl. noch 1. 2. q. 7. a. 1; *De verit.* q. 21. a. 1. — <sup>2)</sup> 1. 2. q. 18 a. 6 „Finis proprie est obiectum voluntatis.“ Vgl. 1. 2. q. 19. a. 2. — <sup>3)</sup> 1. 2. q. 18 a. 4; q. 19 a. 3. ad 2. — <sup>4)</sup> Sermo 311 n. 11. — <sup>5)</sup> 1. 2. q. 19. a. 7: „Bonitas voluntatis pendet a bonitate voliti.“ Vgl. *ib. a. 1. et 2.*

besteht nun die Gutheit des Objects (*bonitas obiecti*), die den Willen sittlich gut macht? Das ist die Kern- und Grundfrage bei Bestimmung des sittlich Guten und Bösen. Auf diese Frage hatte Prof. Mausbach in seinem Vortrage auf dem Freiburger Congress keine fassbare Antwort gegeben.

Es ist klar, dass man auf die gestellte Frage nicht einfach antworten kann: gut ist ein Object, das das letzte Ziel fördert oder die vom letzten Ziel geforderte Vollkommenheit hat. Denn diese Antwort lässt sich nicht auf das letzte Ziel anwenden, welches doch der Hauptzweck und der vollkommenste Gegenstand des Willens ist. Die Liebe zu Gott ist sittlich gut, weil sie ein gutes Object hat. Warum ist nun Gott ein gutes Object für die Liebe des Menschen? Offenbar geht es nicht an zu antworten, weil er das Endziel fördert, oder mit dem Endziel harmonirt, oder weil er die vom Endziel geforderte Vollkommenheit hat. Es handelt sich ja um die Frage, was dem Menschen ein sittlich gutes Object sei u. dgl. Was antwortet nun Prof. Mausbach? Gott ist ein guter Gegenstand, „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 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.“<sup>1)</sup>

a) Mit diesen Worten gibt Prof. Mausbach zu, dass seine bisherige Definition: „Sittlich gut ist ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele im Einklange steht“ hier nicht mehr ausreicht. Wie ist nun die *bonitas obiecti* zu definiren? Leider ist in den obigen Worten keine Definition enthalten. Es wird uns blos gesagt, welche Objecte sittlich gut seien; aber worin eigentlich das Wesen der *bonitas obiecti* bestehe, wird uns nicht gesagt. Ich gab mir Mühe, aus den obigen Worten eine Definition zu abstrahiren, aber es ist mir nicht gelungen. Höchstens könnte man sagen, sittlich gut ist nach den Ausführungen ein Gegenstand, der entweder allseitig und unbedingt liebenswürdig oder auf dieses unbedingt Liebenswürdige hingeordnet ist. Aber damit haben wir noch keine Definition der *honestas obiecti*, ja nicht einmal einen gemeinsamen Begriff, der sich auf Gott und die Geschöpfe zugleich anwenden lässt. Ich bedauere das aufrichtig. Hier sind wir nun beim entscheidenden Punkt in unserer Frage angelangt. Hätte man nun nicht von Prof. Mausbach eine präzise, klare, nicht misszuverstehende Antwort erwarten dürfen? Leider lässt er uns hier in Stich.

Will er sich consequent bleiben, so muss er eigentlich behaupten, es gebe nur ein einziges sittlich gutes Object, nämlich Gott. Wo immer der hl. Thomas das *bonum honestum* erklärt, sagt er stets, *bonum honestum* sei jedes Gut das um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die mit seinem Besitze verbundene Befriedigung begehrens- und liebenswerth sei.<sup>2)</sup> Er folgt in dieser Auffassung der Lehre des Aristoteles.<sup>3)</sup> Und jedes derartige *obiectum honestum* genügt, um den Willen gut zu machen, wenn nur kein schlechter

1) Ebend. S. 414. — 2) 1. p. q. 5 a. 6; 2. 2. q. 145 a. 3. — 3) In 1. *Ethic.* l. 5.

Nebenzweck oder Umstand hinzutritt. Nun ist nach Prof. Mausbach nur Gott allein aus sich imstande, als Object den Willensact sittlich gut zu machen. Also ist er allein ein *objectum honestum*. Das ist aber eine Folgerung, die der Lehre des hl. Thomas schnurstracks widerspricht. Nach Thomas gibt es sehr viele *objecta honesta*, so z. B. das Leben, das eigene und fremde Wohlergehen, die Vollkommenheit, Unsterblichkeit und Glückseligkeit, das Gemeinwohl, Wissenschaft u. dgl.<sup>1)</sup>

Und in der That, nach Thomas sind *bona honesta* alle Güter, die dem Menschen um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf die Lust, die ihr Besitz gewährt, liebenswerth sind. Sind nun etwa das Leben, das Erkennen, das Wohlergehen, die Vollkommenheit, die Glückseligkeit, das Gemeinwohl nicht Dinge, die um ihrer selbst willen dem Menschen begehrenswerth sind, auch wenn ich von jeder weiteren Beziehung dieser Dinge auf das höchste Gut abstrahire?<sup>2)</sup>

β) Die von Prof. Mausbach auf die grundlegende Frage nach dem Wesen der *bonitas obiecti* gegebene Antwort ist nach dem Gesagten ganz ungenügend. Da er es aber unternommen, uns den Begriff des sittlich Guten „nach dem hl. Thomas“ darzulegen, so wollen wir jetzt sehen, welche Antwort dieser auf die gestellte Frage gibt.

Ich denke, wenn man die wahre Ansicht des hl. Thomas über eine Frage ermitteln will, so darf man sich nicht an Stellen halten, wo er bloß vorübergehend und zufällig die Frage streift, sondern man muss sich an die Stellen halten, wo er die Frage *ex professo* behandelt.

Was antwortet er nun auf die Frage nach der *bonitas obiecti* dort, wo er *ex professo* sich die Frage stellt, „*utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto?*“<sup>3)</sup> „*Sicut res naturalis habet suam speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti.*“ Wie dies *objectum convenientis* zu verstehen, geht gleich aus der Lösung der ersten Schwierigkeit hervor. Er wendet sich ein, wenn der Act gut werde durch das Object, dann müsse jeder Act gut sein, da ja jeder Act auf irgend eine Sache (res) gerichtet und jede Sache gut sei. Was antwortet er? *Licet res exteriores sint in se ipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem*

<sup>1)</sup> 2. q. 34 a. 1. „*Esse, vivere et intelligere est et appetibile et amabile omnibus.*“ Prof. Mausbach sucht mich hier in einen Widerspruch zu verwickeln, weil ich früher Wissenschaft, Gesundheit u. dgl. nicht zu den sittlichen Gütern rechnete, jetzt aber es thue (Ebendas. S. 408). Die Sache ist aber doch sehr einfach. Schon bei der Herausgabe der 2. Aufl. meiner lateinischen *Philosophia moralis* (1895) n. 94 habe ich meine Ansicht hierin geändert und dies auch unzweideutig zu erkennen gegeben. Den gleichen Standpunkt vertrat ich seither sowohl in der 3. Aufl. der deutschen Moralphilosophie (Bd. I S. 294) als in der 3. Aufl. der lateinischen Ausgabe. Warum verschweigt das Prof. Mausbach den Lesern, obwohl ihm doch die 3. Aufl. meiner Moralphilosophie bekannt war? — <sup>2)</sup> Man vgl. oben die aus Thomas angeführten Stellen. — <sup>3)</sup> 1. 2. q. 18. a. 2; vgl. q. 19. a. 1. et 2.

ad hanc vel illam actionem; et ideo in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni<sup>1)</sup>

Wie an dieser Stelle, so antwortet der hl. Thomas überall, wo die *bonitas obiecti* zur Sprache kommt; so namentlich in der folgenden *quaestio* 19. a. 1. et 2. Er macht sich hier wieder die Einwendung, wenn der Wille durch das Object gut werde, so folge daraus, dass er immer gut sein müsse, weil er nur das Gute wollen könne. Und wiederum antwortet er: „Voluntas non est semper veri boni, sed quandoque apparentis boni; quod quidem habet aliquam rationem boni; non tamen simpliciter convenientis ad appetendum, et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed quandoque malus<sup>2)</sup>“

Wie ist nun das *obiectum conveniens* zu verstehen? Darüber lässt der hl. Thomas gar keinen Zweifel bestehen. „Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens ex duobus contingit, sc. ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3. Eth. c. 5. a medio: Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei<sup>3)</sup> — „Nihil tendit in suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens<sup>4)</sup> — „Id ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam cum ipso<sup>5)</sup> — „Unicuique bonum est quod est sibi connaturale et proportionatum<sup>6)</sup> — „Sicut unumquodque habet naturalem consonantiam et aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis ita ad id quod est repugnans et nocivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens in quantum huiusmodi habet rationem boni, ita omne repugnans in quantum huiusmodi habet rationem mali; et ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii<sup>7)</sup> — „Contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquae<sup>8)</sup> — „Omnis appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in Eth. in princ. quod bonum est quod omnia appetunt<sup>9)</sup> — „Nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum<sup>10)</sup> —

1) 1. 2. q. 18 a. 2 ad 1. — 2) Man vgl. 1. 2. q. 18. a. 4.; 1. 2. q. 6. a. 4. ad 3. — 3) 1. 2. q. 9. a. 2. — 4) *Cont. Gent.* III, 7. — 5) *Cont. Gent.* III, 3. — 6) 1. 2. q. 27. a. 1. — 7) 1. 2. q. 29. a. 1. — 8) 1. c. ad 3. — 9) 1. 2. q. 8. a. 1. — 10) 1. c. ad 2.

„Delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae; et similiter delectatio spiritualis habet quandam rationalem coniunctionem convenientis cum convenienti et perceptionem illius coniunctionis.“<sup>1)</sup>

So redet der hl. Thomas an unzähligen Stellen in allen seinen grössern Werken. Das *bonum et appetibile* wird immer näher erklärt durch *conveniens, simile, proportionatum, consonantiam habens, proficuum, perfectivum* und nirgends, wo die *bonitas obiecti* ex professo erklärt wird, findet sich die leiseste Andeutung, dass diese *bonitas* in einer *relatio ad ultimum finem* bestehe. Darnach mag der Leser selbst urtheilen, mit welchem Recht Professor Mausbach behauptet, bei Thomas stehe der Begriff der *convenientia* nicht so im Vorgrunde.<sup>2)</sup> Erklärlich ist diese Behauptung allerdings, denn nähme er diesen Begriff an, so wäre es mit seiner Theorie am Ende. Dann besteht eben der formelle Begriff des Guten nicht in der Beziehung zum letzten Ziel, sondern in der *convenientia cum natura humana*. Und was dem Menschen *conveniens, simile, proportionatum* u. dgl. sei, muss durch einen Vergleich des Objects mit der Natur des Menschen ermittelt werden.

c) Ich will jetzt noch auf zwei Folgerungen hinweisen, zu denen Professor Mausbach durch seine Lehre von der *bonitas obiecti* nothwendig gedrängt wird.

Gott allein soll ein Gegenstand sein der rein aus sich imstande ist, sittliche Güte in dem liebenden Willen zu erzeugen. Beim Wollen geschaffener Güter reicht „ihre innere, objective Vollkommenheit nicht aus, um moralische Güte im Willen zu erzeugen . . ., es muss hier die Eingliederung in die allgemeine und höchste Zielordnung hinzutreten.“<sup>3)</sup>

Folgerichtig zu dieser Behauptung muss Prof. Mausbach den Wesensunterschied zwischen den sittlichen Tugenden, die sich auf geschaffene Güter beziehen, leugnen. Der Wesensunterschied der Tugenden beruht vor allem auf der wesentlichen Verschiedenheit der Objecte. „*Habitus specie differunt secundum speciales differentias obiectorum*.“<sup>4)</sup> Nun kann er aber von seinem Standpunkt keine wesentlichen Verschiedenheiten unter den Gegenständen der sittlichen Tugenden angeben, die geschaffene Güter zum Gegenstande haben. Aus sich können ja die geschaffenen Güter keine sittliche Güte erzeugen, das sagt er ausdrücklich. Was ihnen ihre Kraft zur Erzeugung der sittlichen Güte im Willen verleiht, ist ihre Eingliederung in die höchste Zielordnung oder ihre Hinbeziehung auf den höchsten Weltzweck. In dieser Beziehung sind aber alle Objecte der moralischen Tugenden einander gleich. Höchstens könnte man sagen, das Object der einen Tugend, z. B. der Gerechtigkeit, fördere das Endziel mehr als die Mässigkeit oder Dankbarkeit. Aber selbst wenn man das zugeben wollte, so würde das noch keinen Wesensunterschied begründen. *Plus et minus non mutant speciem*. Oder wird Prof. Mausbach sagen, wenigstens inbezug auf die nächsten Ziele seien die moralischen

<sup>1)</sup> *De verit.* q. 26 a. 4. ad 5. — <sup>2)</sup> Phil. Jahrb. 1899, S. 303. — <sup>3)</sup> Ph. Jahrb. a. a. O. S. 414. — <sup>4)</sup> 1. 2. q. 60. a. 1. Vgl. *ibid.* ad 3.: „*Moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis, qui quidem etsi sint infiniti numero, non tamen sunt infiniti specie!*“

Tugenden von einander verschieden? Allein diese nächsten Ziele sind geschaffene Güter, also nach Dr. Mausbach aus sich nicht imstande, sittliche Güte zu erzeugen. So sehe ich wirklich nicht ein, wie er mit seiner Ansicht noch eine wesentliche Verschiedenheit der Objecte begründen kann. Er hat es auch unterlassen, uns in dieser Beziehung Andeutungen zu geben, obwohl das von seinem Standpunkt durchaus nothwendig gewesen wäre.

Mit der wesentlichen Verschiedenheit der Tugenden fällt auch die wesentliche Verschiedenheit der Sünden. Alle schweren Sünden kommen darin überein, dass sie den Menschen vom Ziele abwenden. Wie kommt es nun, dass trotzdem die Sünden eine wesentliche verschiedene Bosheit haben, die in der Beichte angegeben werden muss? Warum ist z. B. ein Diebstahl wesentlich verschieden von einer Verleumdung oder einem Ehebruch?

(Schluss folgt.)