

Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus.

Von Dr. P. Parthenius Minges O. F. M. in München.

Bekanntlich soll nach Duns Scotus Gottes freier Wille die einzige und letzte Ursache sein für die Güte der Dinge im allgemeinen und für die sittliche Güte unserer Handlungen im besonderen. In meiner Schrift: „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft“ (Wien 1906) Kap. 4—5 habe ich eine stattliche Reihe von Auktoren, Philosophen und Theologen, Katholiken und Protestanten, angeführt, welche mehr oder minder ausdrücklich behaupten, dass nach Scotus selbst in sich Unsittliches, wie Mord und Ehebruch, ohne weiteres gut wäre, wenn Gott es so wollte. Dasselbst habe ich aber auch mit sehr vielen Belegstellen dargelegt, was Scotus eigentlich lehrt. Nach ihm kommt nämlich das Sein nur dem wirklich Existierenden zu. Deshalb hat nur das Existierende eigentliches oder reales Sein und damit eigentliche oder reale Güte. Die ausschlaggebende Ursache der Dinge ist aber in letzter Instanz der freie Wille Gottes, da die ideale Güte der Dinge oder die Güte der Dinge in ihrem nur möglichen oder idealen Sein Gott nicht nötigen konnte, diese Dinge zu realisieren, da sonst Gott nicht mehr frei wäre. In dem Sinne, aber auch nur in dem Sinne, ist alles nur gut, weil Gott es so gewollt hat, nicht umgekehrt. In dem 5. Kapitel habe ich speziell über das Naturgesetz gehandelt und gezeigt, dass Scotus sachlich mit Thomas übereinstimmt, nur formell von ihm abweicht. Auch nach Scotus sind die Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges mehr als die andern bloss positiven Verordnungen Gottes; sie sind dem Menschen ins Herz geschrieben, für alle Menschen leicht erkennbar, haben für alle Heilsstände Geltung; deshalb kann nur im Notfalle davon dispensiert werden, und zwar nur von Gott allein. Wir lesen sogar, dass das im Dekalog Gebotene oder Verbotene in sich formell gut oder schlecht ist, weshalb es auch geboten oder verboten wurde, und nicht umgekehrt. Aber trotzdem sind die Gebote der zweiten Tafel nicht absolut naturgesetzlich wie die der ersten, weil sie sich nur auf ein endliches Gut beziehen, nicht notwendig aus ihren Begriffen sich ergeben, nicht in allen Fällen für alle denkbaren Weltordnungen Anwendung finden müssen, so dass für den

Menschen die Erreichung seines Endzieles nicht absolut an die Beobachtung derselben geknüpft ist, wie an die der ersten Tafel. Aus diesen Gründen hängt die Geltung der Gebote der zweiten Tafel in letzter Linie von Gottes Willen ab, der in freier Weise unsere jetzige Weltordnung aufstellte, und insofern sind auch sie nur gut, weil Gott es so wollte. In meiner genannten Abhandlung habe ich auch eine Stelle aus Scheeben¹⁾ zitiert, welche lautet:

„In der Sittenlehre betont Thomas nachdrücklich die Natur der Dinge und die inneren Zwecke der Handlungen als Massstab für den sittlichen Charakter der letzteren, während Scotus mehr auf den freien Willen Gottes rekurriert und daher die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, besonders bezüglich der *praecepta secundae tabulae*, alteriert.“

Daselbst (117) habe ich zugleich verheissen, später ausführlich darzutun, dass Scotus die Sittlichkeit einer Handlung in erster Linie nach Objekt und Zweck beurteilt, gemäss dem; was die rechte Vernunft diktiert. Diesem Versprechen will ich jetzt nachkommen.

Der Kürze halber will ich den lateinischen Text gar nicht oder nur gelegentlich und kurz mit anführen; wohl aber werde ich bei allen Zitaten Band, Seite und Kolonne der neuen Pariser Ausgabe der Werke des Scotus anführen, damit man die betreffenden Stellen leicht nachschlagen und kontrollieren kann.

1. Betrachten wir zuerst einige Quästionen, in welchen Scotus *ex professo* unsere Frage behandelt.

a. Im grösseren Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus oder im sogenannten *Opus Oxoniense* (weil zn Oxford verfasst) in l. 2, dist. 40, qu. un. (tom. 13,424 sqq.) wird das Thema erörtert, ob jeder Akt auf grund seines Zweckes gut sei. Zuerst werden nach scholastischem Brauche einige Gründe dafür vorgebracht, dass dies der Fall sei. Dann aber wird als einstweilige Antwort angegeben (n. 1): Das Gegenteil ist wahr; es können, wie Augustin sagt, viele Akte nicht gut sein, obgleich sie wegen eines guten Zweckes geschehen. In n. 2, 424b wird nun zunächst unterschieden zwischen natürlicher und sittlicher Güte eines Aktes. Natürliche Güte ist nicht die transzendente, welche mit dem Sein zusammenfällt, sondern diejenige, welche als Gegenteil das Schlechte hat. Sie besteht in der Vollkommenheit eines Dinges, die sich zusammensetzt aus all denjenigen Erfordernissen, die dem Dinge selbst und auch unter sich konvenient sind; wenn all diese vorhanden sind, liegt vollkommene Güte vor, und zwar die *perfectio secunda*, gemäss dem Ausspruche des Dionysius: *Bonum est ex perfecta et causa integra*. Es verhält sich hier wie bei körperlicher Schönheit, die ebenfalls in der Vereinigung von all dem besteht, was dem Körper und unter sich selbst angemessen ist, nämlich Quantität, Farbe und Gestalt. Wenn all diese

¹⁾ Handbuch der katholischen Dogmatik (1873) I 437 f.

Erfordernisse fehlen, ist die Natur eines Dinges ganz schlecht; wenn aber nur einige fehlen, ist sie nur teilweise schlecht, wie dies in ähnlicher Weise bei der körperlichen Schönheit der Fall ist. Ein Akt soll ja von Natur aus seiner *causa efficiens*, seinem Objekte und Zweck wie auch seiner Form entsprechen. Wenn ihm all dasjenige zukommt oder wenn er all das hat, was ihm konvenient ist, ihn seinem natürlichen Sein nach vervollkommen kann und soll, dann ist er natürlich gut. — Ebenso sind mehrere Bedingungen erforderlich, wenn der Akt sittlich gut sein soll (n. 3, 426 sq.). Die Güte eines sittlichen Aktes liegt in der Vereinigung von all dem, was dem Akte konvenient ist gemäss dem Ausspruch der rechten Vernunft. Diese diktiert aber, dass dem Akte zukomme ein bestimmtes Objekt, eine bestimmte Art und Weise und bestimmte andere Umstände. Darum kann die vollständige Güte (*completa bonitas*) des Aktes nicht im Zweck allein beruhen. Die erste Bedingung ist vielmehr, dass er auch der *causa efficiens* gemäss, d. h. frei ist, da ja nur ein aus freiem Willen gesetzter Akt Lob oder Tadel verdient. Die zweite Bedingung liegt auf seiten des Objektes. Wie die Gattung sich indifferent verhält gegenüber vielen Differenzen, so ist auch der seiner Gattung (d. h. seinem Objekte) nach gute Akt indifferent gegenüber mannigfacher weiterer Güte, die in den speziellen Umständen liegt. Der erste Umstand ist allerdings der des Zweckes. Der Zweck allein genügt aber nicht ohne die andern Umstände, ohne den Umstand der Form, d. h. der richtigen Art und Weise, und ohne die mehr äusserlichen Umstände des Wann und Wo usw. Ebenso wird (n. 4, 427) bei Beantwortung der zu Beginn der Quaestion gemachten Einwände wiederholt erklärt, dass der Zweck zwar als prinzipale Bedingung zur sittlichen Güte des Aktes gehört, jedoch für sich allein nicht hinreichend ist, dass zur vollen Güte vielmehr all diejenigen Vollkommenheiten gehören, die dem Akte konvenient sind. Erst dann, wenn der Akt die komplette sittliche Vollkommenheit hat, kann er als übernatürliches Verdienst gelten, sofern er noch aus übernatürlicher Liebe gesetzt wird.

b. Genau das nämliche lesen wir in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar, in den zu Paris geschriebenen sogenannten *Reportata Parisiensia*, lib. 2, dist. 40, qu. un. (tom. 23, 209 sq.). Daselbst (n. 3—4, 210) wird ebenfalls als Beispiel die körperliche Schönheit angeführt; dann werden wiederholt die Erfordernisse zur sittlichen Güte eines Aktes aufgezählt, wenn auch in verschiedener Ordnung: Die sittliche Güte eines Aktes ist komplett, wenn der Akt nach allen Umständen der rechten Vernunft entspricht. Die erste Güte der Umstände besteht in der Güte des Zweckes, die zweite in der Art und Weise, wie der Handelnde verfährt; diese Art und Weise muss dem Handelnden angemessen sein; was einem weniger Vornehmen ansteht, geziemt noch nicht einem Vornehmeren. Die dritte Güte liegt im Objekt, ist die Güte

der Gattung nach, an die sich dann die Güte aus dem Umstand des Zweckes anschliesst. Die vierte Güte besteht in der Art und Weise des Aktes, ist aber nur dann vollständig, wenn alle Umstände vorhanden sind. Der gute Endzweck macht nur als prinzipialer Umstand die Handlung gut, nicht aber als totale Ursache, genügt deshalb nicht zur Güte des Aktes. Ein guter Akt besteht vielmehr aus der Güte vieler Ursachen oder *ex causa integra*. Verlangt ist, dass der Akt vom freien Willen ausgeht, ein gebührendes Objekt hat, dann den gebührenden Zweck, die gebührende Art und Weise und alle weiteren erforderlichen Umstände. Mit diesen Worten schliesst die Quaestion.

c. Das gleiche findet sich in *Ox.* l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 2 sqq. (tom. 10, 55 sq.) bei Erörterung der Frage, ob der sittliche Habitus oder die Tugend irgendwie aktives Prinzip für die Güte eines Aktes sei. Hier interessieren uns zunächst nur folgende Sätze: Die sittliche Güte eines Aktes drückt nur eine Relation aus, d. h. sie besagt, dass der Akt die gehörigen Umstände habe. Dies ist aber nicht etwas im Akte liegendes Absolutes, sondern nur das gebührende Verhältnis des Aktes zu all dem, welchem er entsprechen muss. Tugend besteht nur in der Beziehung oder Konformität zur Klugheit, ist ein von der rechten Vernunft determinierter Habitus (n. 2, 55a). Es verhält sich hier wie mit körperlicher Schönheit (n. 3, 55). Auch diese ist nämlich keine absolute Qualität des schönen Körpers, sondern nur Vereinigung von all dem, was einem bestimmten Körper konvenient ist, wie Grösse, Figur und Farbe; sie besteht in der Verbindung aller dieser Verhältnisse sowohl mit dem Körper als auch unter sich selbst. So ist auch sittliche Güte gleichsam ein Schmuck des Aktes, welcher in sich vereinigt die gehörige Proportion unter all dem, was zum Akte mitwirken soll; sie ist nämlich das richtige Verhältnis zwischen Potenz, Objekt, Zeit, Endzweck, Ort, Art und Weise, und zwar speziell derart, dass all diese Erfordernisse dem Akt so zukommen, wie sie ihm nach der rechten Vernunft zukommen müssen. Ist der Akt in all dieser Hinsicht der rechten Vernunft konvenient, so ist er gut; wenn nicht, so ist er nicht gut, obwohl die andern Bedingungen vorhanden sind; mag der Akt nach Objekt beschaffen sein, wie er will, so ist er doch nicht gut, wenn er nicht der rechten Vernunft entspricht, und zwar derjenigen Vernunft, die betreffs aller gebührenden Umstände voll und ganz ein richtiges Urteil fällt. Der Akt muss (n. 4, 56a), um sittlich gut zu sein, dem vollen Diktamen der Klugheit konvenient sein, muss konform sein der rechten Vernunft. Wenn deshalb jemand aus irrigem Gewissen sich Abbruch tut und so sich den Habitus der Abtötung erwirbt, hat er doch noch keine Tugend der Abtötung, so lange seine Abtötung nicht der rechten Vernunft entspricht. Der Habitus muss eben, um tugendhaft zu sein, seiner Natur nach der Klugheit konform sein, da er sonst keine Tugend

ist usw. (n. 5, 561). Sittliche Güte besteht somit in der Integrität aller Bedingungen und Umstände, die, wie die rechte Vernunft diktiert, dem Akte zukommen müssen; deshalb muss dem Akte das vollständige Diktamen der rechten Vernunft vorhergehen, wie das Mass dem Gemessenen usw. (n. 12, 67a).

d. Scotus geht sogar soweit, dass er in einer eigenen Quaestion erörtert, der menschliche Wille sei noch nicht ohne weiteres dadurch sittlich gut, dass er sich dem göttlichen Willen konformiert.¹⁾ Er erklärt hier (n. 2, 780): Nach Dionysius rührt das Gute her *ex causa integra*, und nach Aristoteles müssen bei jedem sittlichen Akte alle Umstände zusammenwirken, wenn er gut sein soll; es genügt der Mangel eines einzigen, und zwar eines jeden beliebigen Umstandes dazu, dass der Akt sittlich schlecht ist. Wenn deshalb der geschaffene Wille auch bezüglich der Substanz eines Aktes dem göttlichen Willen konform ist, muss er doch noch nicht notwendig gut sein, da es ja vorkommen kann, dass nicht alle Umstände diesem Akte entsprechen. Die Umstände müssen zudem auch den Verhältnissen der einzelnen Menschen angemessen sein, sind somit von Fall zu Fall verschieden je nach der Verschiedenheit der einzelnen Menschen und ihres Wollens. Somit hängt die Güte des Willens nicht von der Güte des Aktes und Objektes allein ab, sondern auch von allen andern Umständen, ganz besonders aber vom Endzweck. — Ebenso in der Parallelstelle in *Report.* l. 1, dist. ult. qu. un. (tom. 22, 512): Daraus, dass der geschaffene Wille dem göttlichen Willen konform ist in bezug auf das Gewollte, folgt noch nicht, dass derselbe recht ist. Allerdings ist das von Gott Gewollte *eo ipso* recht und gut, weil der göttliche Wille die Ursache des Guten ist, ja weil Gott eben deshalb etwas uns zu wollen befiehlt, weil es gut ist. Damit aber auch unser Wille recht ist, ist verlangt, dass das Objekt mit allen Umständen gut ist. Wenn man aber den göttlichen Willen als Regel für unser Wollen auffasst, dann ist es freilich wahr, dass unser Wille recht ist, sofern er sich dem göttlichen Willen konformiert oder ihm nachkommt, ihn nachahmt.

e. Diese in den zitierten Quaestionen enthaltenen Gedanken trägt Scotus gelegentlich noch an sehr vielen andern Stellen vor. Es sollen nur einige wenige kurz erwähnt werden. Bei der Untersuchung, ob der Teufel noch einen guten Willensakt setzen kann, heisst es:²⁾ Abgesehen von der natürlichen Güte des Wollens, die ihm (dem Wollen) zukommt, sofern es ein positives Sein ist, und die auch jedem positiven Sein mehr oder minder innewohnt je nach dem Grade des Seins, gibt es noch eine dreifache sittliche Güte, die zugleich eine be-

¹⁾ *Ox.* l. 1, dist. ult. qu. un. (tom. 10, 779 sq.).

²⁾ *Ox.* l. 2, dist. 7, qu. un. n. 11 (tom. 12, 386 sq.).

stimmt Ordnung einhält. Die erste ist die Güte der Gattung, die zweite ist die tugendhafte Güte oder die Güte auf Grund der Umstände, die dritte ist die übernatürliche. Die erste Güte kommt dem Wollen dadurch zu, dass es auf ein dem Willensakte konvenientes Objekt geht, und zwar nach dem Diktamen der rechten Vernunft. Diese Güte ist dem Willensakte so natürlich konvenient, wie die Sonne dem Sehen. Sie ist die erste sittliche Güte und kann deshalb Güte auf Grund der Gattung heissen, weil sie gleichsam die Materie ist für jede weitere sittliche Güte des Wollens und durch die zweite sittliche Güte gleichsam wie durch die Form näher bestimmt wird. Die zweite Güte kommt nämlich dem Wollen insofern zu, als es vom Willen gesetzt wird und zwar mit allen Umständen, die ihm, wie die rechte Vernunft diktiert, gebühren. Wie Dionysius schreibt, besteht nämlich das Gute *ex causa integra*. Dieser dreifachen Güte steht eine dreifache Schlechtigkeit oder Bosheit gegenüber, welche dem Willensakte die ihm zukommensollende dreifache Güte benimmt u. s. w. (n. 12, p. 387 sq.). — Auch bei Erörterung der Frage, ob der äussere Akt dem inneren Akt weitere Güte oder Schlechtigkeit verleiht, macht Scotus die Unterscheidung von der Güte des Aktes auf Grund der Gattung oder des Objektes, und der Güte auf Grund der Umstände, welche die erstere Güte näher determiniert oder spezifiziert. Der erste und wichtigste Umstand ist der des Zweckes, dann folgt der der Art und Weise, der letzte von allen ist der des Ortes. Zum sittlich vollkommenen Akte gehört somit ein Mehrfaches oder die Integrität von all dem, was die rechte Vernunft vorschreibt, wie dies auch Dionysius verlangt.¹⁾ — Ebenso lesen wir in der Abhandlung, inwiefern die Sünde ihren Sitz in Gedanken, Worten und Werken hat: Die richtige Erkenntnis hält dafür, dass alle menschlichen Akte mit den gehörigen Umständen versehen sein müssen und dadurch recht werden; durch Mangel eines dieser Umstände werden die Akte sündhaft.²⁾ — Auch sonst lehrt Scotus noch öfters, dass Objekt und Umstände des Aktes Einfluss auf dessen sittlichen oder unsittlichen Charakter haben. Sonst gäbe es ja auch gar keine indifferenten Handlungen.³⁾ — Aus diesem Grunde gehören auch die Gebote der zweiten Tafel nicht streng zum Naturgesetz, und Gott kann deshalb davon dispensieren. Obgleich Gott dem Abraham die Opferung seines Sohnes befahl, blieben doch Objekt und Umstände des Opfers dieselben, wie sie bei der Tötung eines Menschen vorhanden sind. Könnte nun, wie der hl. Thomas meint, Gott von den Geboten der zweiten Tafel nicht dispensieren, weil dieselben ebenso naturrechtlich sind wie die der ersten Tafel, so hat Gott dem

¹⁾ *Quodlibet.* qu. 18, n. 6 (tom. 26, 236 sq.).

²⁾ *Ox.* 1. 2, dist. 42, qu. 4, n. 16 et 18 (tom. 13, 472a, 475b); ebenso *Report.* 1. c. n. 19 (tom. 23, 224b).

³⁾ Vgl. *Ox.* 1. 2, dist. 41, qu. un. (tom. 13, 484 sqq.)

Abraham etwas in sich Schlechtes und Unsittliches befohlen. Das Gebieten und Verbieten einer Handlung ändert an sich nicht ihren objektiven Charakter. ¹⁾ — Das Objekt des Aktes betont Scotus auch, wenn er schreibt, es gebe nur einen Akt, der rein aus seiner Gattung oder bloss auf Grund seines Objektes immer und überall vollkommen gut sei, so dass er durch keine Umstände schlecht werden kann, nämlich Gott lieben, wie es auch nur einen Akt gibt, der aus sich selbst und absolut schlecht ist, so dass er unter keinen Umständen gut werden kann, nämlich Gott hassen. ²⁾ — Weitere Stellen übergehen wir.

f. Wie bereits wiederholt gesehen wurde, nimmt unter den Umständen eines Aktes der Zweck den ersten Rang ein. Dies erklärt Scotus gelegentlich an noch vielen anderen Stellen. So schreibt er z. B. mehrmals, dass unter den zur Reue notwendigen Erfordernissen und Umständen der Endzweck der wichtigste ist, da die Reue aus Liebe zu Gott hervorgehen müsse. ³⁾ — Aber trotzdem genügt der Zweck für sich allein nicht zur Sittlichkeit oder Güte eines Aktes; dazu sind auch ein entsprechendes gutes Objekt und die gehörigen Umstände gefordert; ein in sich schlechter Akt wird nicht dadurch gut, dass er von Gott befohlen wird, sofern Gott ein solches Gebot überhaupt erlassen könnte. ⁴⁾

2. Schon daraus ergibt sich, dass nach Scotus der Zweck nicht die Mittel heiligt, und doch wird ihm in neuester Zeit ein solcher Vorwurf gemacht.

a. Reinhold Seeberg ⁵⁾ bespricht die Sittenlehre und Kasuistik des Scotus und bemerkt dabei:

„So hat Duns in der Moral die Grundsätze des „Probabilismus“ und „Intentionalismus“ bereits mit Virtuosität gehandhabt.“

¹⁰⁾ Indes in den von Seeberg erwähnten Moralkasus huldigt Scotus weder dem „Intentionalismus“ noch dem „Probabilismus“. Der erste Fall lautet: Eine Frau, welche im Ehebruch einen Sohn erzeugte und dadurch Ursache wird, dass ihr anderer rechtmässiger Sohn nicht das volle Vermögen seines Vaters erbt, ist nicht gehalten, ihr Verbrechen ihrem Manne oder ihrem illegitimen Sohne zu offenbaren, damit der legitime Sohn die volle Erbschaft erlangen könne. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass ihr von seiten ihres Mannes die grössten Gefahren für Leib und Leben bevorstehen; ebenso ist es sehr wahrscheinlich, dass der illegitime

¹⁾ *Ox.* l. 3, dist. 37, qu. un. n. 3 (tom. 15, 785b.)

²⁾ *Ox.* l. 4, dist. 26, qu. un. n. 4 (tom. 19, 148b) — *Report.* l. 4, dist. 28, qu. un. n. 6 (tom. 24, 377b).

³⁾ Vgl. *Ox.* l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 19; qu. 2, n. 14—15 (tom. 18, 42b, 74 sqq.); dist. 20, qu. un. n. 5—7 (tom. 18, 684 sq.). — *Report.* l. 4, dist. 20, qu. un. n. 5 (tom. 24, 311b).

⁴⁾ *Report.* l. 4, dist. 28, qu. un. n. 5—8 (tom. 24, 376 sqq.); cfr. *Ox.* l. 4, dist. 26, qu. un. n. 3—6 (tom. 19, 147 sqq.)

⁵⁾ Die Theologie des Johannes Duns Scotus. (Leipzig 1900). 560 f.

Sohn seiner Mutter keinen Glauben schenken und nicht auf seinen Erbteil verzichten wird, weshalb die Frau durch ihre Enthüllung dem rechtmässigen Sohn keinen Nutzen bringen, wohl aber sich selbst dem grössten Unheil aussetzen würde. Hier ist doch nicht gelehrt, dass der Zweck die Mittel heiligt. Es heisst zudem ausdrücklich noch: Die Frau muss sich alle Mühe geben, dass der wahre Erbe nicht beschädigt wird; sie soll, ohne sich selbst zu verraten, ihren illegitimen Sohn veranlassen, ins Kloster zu gehen oder doch wenigstens Kleriker zu werden und dann zu Gunsten seines legitimen Bruders auf das Erbe zu verzichten. Ebenso ist hier vom eigentlichen Probabilismus gar nicht die Rede; es wird nur gesagt, es sei sehr wahrscheinlich, dass sich die Frau der grössten Gefahr aussetzt, wenn sie ihre eigene Schande aufdeckt.¹⁾

20. „Intentionalismus“ liegt auch nicht vor in dem weiteren von Seeberg aus Scotus (l. c. n. 40, 354a) angeführten Beispiel: Wenn ich die durch meinen Acker gehenden und den Brunnen meines Nachbarn speisenden Wasseradern abschneide, so bin ich zur Restitution des dem Nachbar erwachsenden Schadens nur dann verpflichtet, wenn ich denselben beschädigen wollte, nicht aber dann, wenn ich dabei meinen eigenen Vorteil im Auge hatte, etwa weil ich auf meinem Grundstück ein Gebäude auführen und deshalb den feuchten Boden trocken legen will. Scotus fügt zur Begründung sogar noch hinzu: Der Mensch hat das Recht, sich einen Vorteil zu verschaffen *servatis circumstantiis justis et honestis*.

30. Aehnlich verhält es sich mit dem dritten Fall, bei dessen Erwähnung Seeberg ausruft:

„Hier heiligt also der Zweck das Mittel, und eine *reservatio mentalis* hilft aus aller Not des Leibes und der Seele.“

Ein Mönch, der nach seinem Gelübde von den ihm zum Lebensunterhalt angebotenen Sachen nur das Gebrauchsrecht, aber nicht das Eigentumsrecht beanspruchen darf, kann im Falle der äussersten Not eine ihm angebotene Sache annehmen, selbst wenn der Schenker die Bedingung stellt, dass er sie als Eigentum annehme. Der Mönch kann ja bei sich denken: Ich lasse die für mich unerlaubte und unsittliche Bedingung beiseite, behalte nur den mir erlaubten Gebrauch bei und dadurch betrüge ich den Geber nicht, denn im Falle der äussersten Not gehört die Sache bezüglich des Gebrauches mir wie auch ihm. Hier handelt es sich doch eigentlich gar nicht um die Annahme von etwas in sich selbst Unerlaubtem. Der Geber ist ja rechtmässiger Herr der Sache, weshalb der Mönch dieselbe an sich ruhig annehmen kann. Zudem ist der Fall der äussersten Not vorausgesetzt, und es wird ausdrücklich erklärt, dass der Mönch von der ihm erlaubten Bedingung nur deshalb absieht, weil ihm im Falle dieser Not das Gebrauchsrecht ohnehin von

¹⁾ Ox. l. 4, dist. 15, qu. 2, n. 38 sq. (tom. 18, 350 sq.)

selbst zusteht. Wie immer dem sein mag, jedenfalls ist die vorliegende Mentalrestriktion an sich eine ziemlich harmlose und ausserdem keine alltägliche. Uebrigens ist es fraglich, ob die Schrift: „*De perfectione statuum*“, in welcher sich (n. 50, tom. 26, 534a) die genannte Erörterung findet, wirklich von Scotus her stammt; schon Wadding äusserte Bedenken über die Echtheit derselben.¹⁾

b. Sicher ist, dass Scotus in dem ganz gewiss echten grösseren Sentenzenkommentar, und zwar gerade in der von Seeberg angeführten Quästion, ja sogar auch in der von demselben zitierten Nummer 36, schreibt: Es ist nicht erlaubt, sein Leben durch ungerechte Mittel zu erhalten; deshalb darf der zum Tode verurteilte Räuber nicht den Henker ermorden, um sich selbst zu retten.²⁾ Auf gleiche Weise muss man eher die ewige Verdammung eines anderen geschehen lassen als zu seiner Rettung eine schwere Sünde begehen; lieber soll man ein Kind ohne Taufe sterben lassen, als bei der Taufe desselben zur Simonie mitwirken, da man nicht Böses tun darf, damit daraus Gutes erfolge.³⁾ — Ebenso ist gewiss, dass Scotus betreffs Zulässigkeit von Lüge, Verstellung u. s. w. durchaus keinen laxen Anschauungen huldigt. Wenn auch Kriegslist erlaubt ist, so ist doch jede eigentliche Lüge und Treulosigkeit im Kriege verwerflich und zwar auch im Kriege eines jeden beliebigen Christen gegen Ungläubige; es sind nur Kautelen zulässig, die an sich nicht der Wahrheit widersprechen und keine Lüge enthalten. Auch Judith hat wohl schwer gefehlt, als sie sich schmückte und sich stellte, als ob sie mit Holofernes sündigen wollte, obwohl dies in der Schrift berichtet und in der Kirche als lobwürdig erzählt wird. Aehnlich verhält es sich mit Jakob, Rachel, Jehu u. s. w.⁴⁾ Auf weitere Fälle einzugehen, ist hier nicht der Platz. Das Gesagte genügt vollauf zum Beweise, dass nach Scotus der Zweck die Mittel nicht heiligt.

3. Oben haben wir auch bereits mehrfach gefunden, dass die Akte den Anforderungen der rechten Vernunft oder der Klugheit entsprechen müssen, wenn sie sittlich gut sein wollen. Es könnten noch leicht mehr als hundert weitere Stellen dafür angeführt werden, dass die einzelnen Handlungen der richtigen Einsicht konform sein müssen bezw. dass das sittlich Gute oder Erlaubte faktisch derselben angemessen ist, mit ihr übereinstimmt u. s. w. Als stereotype Formeln finden wir gar oft die Wendungen: *ratio dictat, recta ratio dictat, consonum rectae rationi, secundum dictamen rectae rationis, rationabile est, justum est etc.*

¹⁾ Vergleiche die Zensur in tom. 26, 499 sq.

²⁾ *Ox.* l. 4, dist. 15, qu. 2, n. 36 (tom. 18, 346a).

³⁾ *Ox.* l. 4, dist. 5, qu. 2, n. 7 (tom. 16, 517 a); cfr. *Report.* l. 3, dist. 29. qu. un. n. 2 (tom. 23, 493 a).

⁴⁾ *Ox.* l. 3, dist. 38, qu. un. n. 12—17 (tom. 15, 955 sqq.)

Ich unterlasse es, noch weitere Stellen anzuführen, weil die im vorstehenden erwähnten vollständig hinreichend sind. Wie wir auch bereits zur Genüge gesehen haben, rekurriert dabei Scotus gar nicht auf den Willen Gottes, sagt nicht, dass die sittlichen Akte und Tugenden nur deshalb gut sind, weil Gott es so will und sie als solche ansieht. Es wird vielmehr stets ausdrücklich betont, dass diese Akte bzw. Tugenden nach Objekt, Umständen und Zweck die erforderlichen Bedingungen haben müssen und zwar nach dem Ausspruche der Klugheit oder rechten Einsicht. Allerdings bemerkt Scotus manchmal, dass in bestimmten Fällen kein Naturgesetz im strengsten Sinne des Wortes vorliegt, sondern eine positive Verordnung Gottes, z. B. betreffs Einsetzung, Zweck, Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, dann auch bezüglich Notwendigkeit, Art und Weise der Busse über die begangenen Sünden. Aber auch hierbei erklärt er, dass diese Bestimmungen bzw. die erteilten Dispensen vernunftgemäss, angemessen u. s. w. sind.¹⁾ — Bezüglich der Wichtigkeit und Notwendigkeit der Tugend der Klugheit im allgemeinen habe ich schon in meiner Abhandlung: „Ist Duns Scotus Indeterminist?“ (Thesis II, S. 24 ff.) viele Zitate vorgelegt; ebenso dafür, dass der Habitus im sittlichen Wirken noch keine wahre Tugend ist, wenn er nicht der Klugheit oder dem Ausspruche der richtigen Einsicht konform ist. Es möge genügen, darauf hinzuweisen, obwohl sehr leicht noch viele weitere Belege vorgebracht werden könnten.

4. Bezüglich der Tugend im allgemeinen sei nur noch kurz bemerkt, dass Scotus gegenüber dem heiligen Thomas festhält, die sittlichen Tugenden können auch dann wahre und vollkommene Tugenden sein, wenn sie von den eingegossenen theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und speziell der der Liebe nicht informiert sind.²⁾ — Obwohl also, wie auch Scotus lehrt, nach Gottes Willen die sittlichen Tugenden für sich allein nicht genügend sind, um das von Gott dem Menschen faktisch gesetzte Endziel, nämlich die himmlische Glückseligkeit, zu erlangen, sind sie doch bereits für sich allein oder an sich wahre und volle Tugenden. In keiner Weise wird dabei angedeutet, dass sie dies nur deshalb sind, weil Gott es so will, sie als solche akzeptiert oder gelten lässt.

¹⁾ Betreffs der Ehe vgl. *Ox.* I. 4, dist. 26, n. 3–20 (tom. 19, 147 sqq.); dist. 31, n. 8 (tom. 19, 306); dist. 33, qu. 1, n. 5–8 (tom. 19, 363 sq.); bezüglich der Busse *Ox.* I. 4, dist. 14, qu. 2, n. 2–5 (tom. 18, 49 sqq.); qu. 3, n. 2–7 (tom. 18, 124 sqq.).

²⁾ *Ox.* I. 3, dist. 36, qu. un. n. 25 (tom. 15, 684) — S. Thomas, *S. th.* I, II, qu. 65, art. 2.