

Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen?

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

Es ist in neuerer Zeit wieder die Behauptung aufgestellt worden, sittlich gut oder sittlich böse sei eine Handlung insofern sie das letzte Ziel des Menschen fördere oder hindere (*prout ad finem ultimum promovendum vel impediendum valet*). Dementsprechend wird die sittliche Gutheit geradezu definirt als die Beziehung der Handlung zum letzten Ziele, und es ist nur eine nothwendige Folgerung, wenn das letzte Ziel als die eigentliche und letzte objective Norm des sittlich Guten und Bösen bezeichnet wird.

Wenn diese Ansicht nur besagen wollte, jede sittlich gute Handlung fördere thatsächlich das letzte Ziel des Menschen (wenigstens die Verherrlichung Gottes), und jede sittlich schlechte Handlung hindere dasselbe, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Denn thatsächlich ist alles sittlich Böse von Gott verboten und kann somit nicht verübt werden, ohne dass man ihn beleidige und sich irgendwie von seinem Endziele abwende. Ebenso ist alles sittlich Gute von Gott geboten oder wenigstens angerathen und verhilft somit dem Menschen irgendwie zu seinem Ziele.

Ja, wenn wir sogar von jedem Gebot oder Verbot Gottes absehen und blos jene unvollkommene sittliche Gutheit und Schlechtigkeit in's Auge fassen, die begrifflich schon vor jedem Gebot oder Verbot in vielen Handlungen anerkannt werden muss, so ist wahr, dass jede gute Handlung die Ehre Gottes fördert, jede böse sie hindert, weil sie den Menschen, das Ebenbild Gottes, vervollkommnet oder verunstaltet.

Also nicht das ist die Frage, ob thatsächlich alle sittlich guten und bösen Handlungen das Endziel fördern oder hindern, und somit das Endziel des Menschen eine materiale Norm des sittlich Guten

sein könne, sondern ob die sittliche Gutheit und Schlechtheit formell und ihrem innersten Wesen nach darin bestehe, dass dieselbe das Endziel fördert oder hindert. Und in diesem Sinne muss unseres Erachtens die Frage entschieden verneint werden. Ein näheres Eingehen auf dieselbe wird hoffentlich etwas zur Klärung der Begriffe des sittlich Guten und Bösen beitragen.

1. Eine Handlung soll formell insofern sittlich gut sein als sie das Endziel des Menschen fördert? Wer dieses behauptet, muss nothwendig den wesentlichen Unterschied zwischen dem nützlichen Guten und dem sittlich Guten (*bonum utile et honestum*) fallen lassen.

In der That, eine Handlung sittlich gut nennen, weil und insofern sie das Endziel fördert oder zu demselben hinführt, heisst doch wohl behaupten, die sittliche Gutheit der Handlung bestehe formell in ihrer Nützlichkeit inbezug auf das Endziel. Dann gehört aber das sittlich Gute (*bonum honestum*) zum nützlichen Guten, es ist eine Art des nützlichen Guten, und folglich wird die bekannte Dreitheilung des Guten in das *bonum honestum*, *delectabile*, *utile* unhaltbar. Höchstens könnte man nach dieser Ansicht das Gute zuerst eintheilen in das *bonum delectabile* und *bonum utile*, und dann das *bonum utile* unterabtheilen in das *bonum utile ad ultimum finem* und das *bonum utile ad alios fines*.

Diese Folgerung ist aber völlig unannehmbar, und zwar schon aus Rücksicht auf die Auctorität. Uns ist kein einziger katholischer Philosoph oder Theologe von Bedeutung bekannt, der nicht mit Aristoteles und Thomas das Gute eintheilte in das *honestum*, *delectabile* und *utile*. Der hl. Thomas bemerkt noch bei der Besprechung dieser Dreitheilung¹⁾, der Begriff des Guten komme zuerst (*per prius*) dem *bonum honestum* zu, an zweiter Stelle dem *bonum delectabile* und an letzter dem *bonum utile*.

Aber auch innere Gründe verbieten, das sittlich Gute als eine Art des nützlichen Guten aufzufassen. Das Nützliche als solches ist sittlich indifferent oder, wie die Theologen dasselbe ausdrücken, *utile de se non specificat*. Es wird sittlich gut oder schlecht, je nach der Beschaffenheit des Zieles, zu dem es verhilft.

Nun könnte man sagen, das Endziel des Menschen sei nothwendig sittlich gut, also sei auch jede Handlung sittlich gut, welche dasselbe befördere. Aber mit dieser Antwort schlagen sich die Gegner selbst. Gewiss das Endziel ist sittlich gut, allein die Gegner können

¹⁾ Summa theol. 1. p. q. 5. a. 6. ad 3.

das nicht behaupten, ohne ihre eigene Ansicht aufzugeben. Denn besteht die sittliche Gutheit formell in der Nützlichkeit in bezug auf das letzte Ziel, so kann man dieses selbst nicht sittlich gut nennen. Der hl. Thomas lehrt, alle sittlich guten Dinge seien auch nützlich mit Ausnahme des letzten und höchsten, welches das Ziel aller Ziele bilde.¹⁾

Also das höchste Ziel gehört nach dem hl. Lehrer zu den *bona honesta*, obwohl es nicht als Mittel, sondern nur um seiner selbst willen begehrt werden darf. Folglich ist die Behauptung unrichtig, die sittliche Gutheit bestehe in der Nützlichkeit in bezug auf das Endziel. Man muß also einen anderen Begriff des sittlich Guten aufstellen.

Dieser Begriff ist glücklicherweise auch schon längst gefunden. Sittlich gut ist, was dem Menschen als Menschen (*in quantum est homo*) d. h. insofern er ein vernünftiges Wesen, angemessen oder geziemend ist (*quod naturae rationali ut tali conveniens seu decens est*). So definiren die Philosophen und Theologen von jeher das sittlich Gute, wenn sie den Unterschied zwischen dem *bonum honestum*, *delectabile* und *utile* erklären. Wir werden weiter unten einige Zeugnisse anführen. Zuvor wollen wir aber noch von einer anderen Seite zeigen, dass die sittliche Gutheit nicht in der Nützlichkeit in bezug auf das Endziel bestehen kann.

2. Das sittlich Gute ist eine Art des Guten überhaupt, also muss seine Definition zunächst dasjenige enthalten, was dem sittlich Guten mit dem nützlichen und dem angenehmen Guten gemeinsam ist (den Gattungsbegriff), und dann demselben den Artunterschied (die *differentia specifica*) hinzufügen.²⁾

Welches ist nun der Gattungsbegriff oder allgemeine Begriff des Guten? Gut ist, antworten alle Lehrbücher, was einem Wesen irgendwie angemessen ist oder entspricht oder convenirt (*bonum est quod est alicui conveniens*). Allerdings definirt der hl. Thomas das Gute sehr häufig als das, was alle begehren (*quod omnia appetunt*); aber er selbst bemerkt, diese Definition bezeichne die erste und eigentliche Wirkung des Guten. Deshalb nennt er das Gute an vielen

¹⁾ In 2. dist. 21. q. 1. a. 3: „In omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum cupiendum est.“ — ²⁾ Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken, dass wir die Ausdrücke ‚Gattung‘ und ‚Art‘ im weiteren Sinne nehmen. Das *bonum honestum*, *delectabile* und *utile* kommen nur analog in demselben Begriff zusammen.

anderen Stellen das Angemessene und theilt das *bonum per se appetibile* ein in das *bonum conveniens secundum rationem* und *bonum conveniens secundum sensum*.

Dieser Gattungsbegriff des Guten muss sich nun in der Definition des sittlich Guten wiederfinden und durch den Artunterschied näher bestimmt werden; mit anderen Worten, das sittlich Gute muss eine bestimmte Art des dem Menschen convenirenden Guten sein. Daher definiren denn auch die Theologen und Philosophen das sittlich Gute inbezug auf den Menschen: *quod convenit naturae rationali ut tali* oder: *quod ei convenit secundum rationem*.

Was thun dagegen die Gegner? Sie definiren das Gute überhaupt als das Convenirende und dann das sittlich Gute als das, was dem Menschen zum Endziele verhilft. Hier haben wir zwei ganz disparate Begriffe, die in keinem gemeinsamen Begriff übereinkommen.

Vielleicht werden uns die Gegner sagen, ihre Ansicht sei eigentlich die folgende: sittlich gut ist, was dem Menschen inbezug auf sein Endziel entspricht oder angemessen ist. Aber damit geben sie ihre Begriffsbestimmung auf und schieben derselben eine ganz andere unter, denn die Nützlichkeit einer Handlung und ihre Angemessenheit mit der Natur des Handelnden sind zwei vollständig verschiedene Begriffe. Und gibt man einmal zu, die sittliche Gutheit einer Handlung bestehe in ihrer Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen, so muss man auch zugeben, dass nicht das Endziel, sondern die Natur des Menschen die Norm des sittlich Guten ist. Denn was dem Menschen angemessen sei, muss nicht nach der Beziehung der Handlung zum Endziel, sondern nach ihrer Beziehung zur Natur des Menschen bestimmt werden. Muss sich doch selbst das Endziel nach der Natur, und nicht die Natur nach dem Endziel richten. Das Endziel aller Dinge ist ja dasselbe, es ist Gott. Warum ist trotzdem dieses Endziel für die verschiedenen Wesen so verschiedenartig? Weil eben die Natur der Dinge verschieden ist.

3. Wir haben oben mit dem hl. Thomas das Ziel aller Ziele, d. h. Gott, zu den *honesta* gerechnet. Er ist das einzige *bonum honestum*, das nicht zugleich als *bonum utile* begehrt werden darf. Hiergegen könnte man uns einwenden, die Behauptung, die sittliche Gutheit bestehe in der Nützlichkeit inbezug auf das Endziel, gelte nur für die menschlichen Handlungen, nicht aber für andere Dinge, die man etwa noch sittlich gut und böß nennen könne.

Allein mit dieser Antwort verwickeln sich unsere Gegner in eine neue Schwierigkeit. Sie müssen nämlich eingestehen, dass ihre Ansicht ungenügend ist, weil sie die objective Guttheit (*bonitas* oder *honestas obiecti*, *bonitas obiectiva*) nicht zu erklären vermag.

Es ist eine allgemeine Lehre der Theologen, dass alle Handlungen des Menschen ihren moralischen Werth vom Willen haben; also gut oder bös sind, je nachdem der Wille, von dem sie ausgehen, gut oder bös ist. Fragen wir nun weiter, was den Willen gut oder bös mache, so antworten alle: der Gegenstand (*obiectum*). Ist der Gegenstand gut, so wird der Willensact gut; ist derselbe schlecht, so wird auch der Willensact schlecht. „*Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti*“, sagt der hl. Thomas¹⁾, und wiederum: „*Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum*“²⁾

Worin besteht nun diese *bonitas voliti* oder die *bonitas obiectiva*? Das ist die Kernfrage bei Bestimmung der sittlichen Guttheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen. Es würde wahrscheinlich in der Frage nach dem Wesen des sittlich Guten viel mehr Klarheit herrschen, wenn man mit dem hl. Thomas und den älteren grossen Theologen die *bonitas obiectiva* immer genau unterschieden hätte von der *bonitas subiectiva* oder *formalis*: die Ansicht, die sittliche Guttheit bestehe in der Nützlichkeit inbezug auf das Endziel, wäre jedenfalls nie aufgekomen.

In der That, ich frage, warum ist der Act der Liebe Gottes sittlich gut? Die Antwort muss lauten, weil der Gegenstand dieses Actes: Gott selbst, das Ziel aller Ziele, ein sittlich guter ist. Warum ist aber Gott ein sittlich guter Gegenstand für die Liebe des Menschen? Die Gegner müssen, wenn sie ihrer Ansicht treu bleiben wollen, antworten: weil er das Endziel des Menschen fördert, eine Antwort, die einer Widerlegung nicht bedarf. Denn darnach wäre ja Gott nur deshalb dem Menschen der Liebe werth, weil er ihm zum Endziele verhilft. Vielleicht könnte man noch antworten, Gott sei ein sittlich guter Gegenstand für die menschliche Liebe, weil er vom Menschen gut geliebt werden kann. Aber mit dieser Antwort bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreis. Zuerst wird die Liebe Gottes gut genannt, weil Gott gut ist, nachher wird Gott gut genannt, weil die Liebe zu ihm gut ist.³⁾

¹⁾ 1. 2. q. 19. a. 7. — ²⁾ Ibid. ad 3. — ³⁾ Mit Recht sagt Suarez (*De bonitat. et malit. act. hum. disput. 2. sect. 1. n. 6*): „*Deus est obiectum per se*

Wir fragen also wieder, warum ist Gott für die Liebe des Menschen ein sittlich gutes Object? Die Antwort kann nur lauten: weil Gott, das höchste, unendliche Gut und Endziel aller Dinge, ein angemessenes, geziemendes, entsprechendes Object der Liebe des vernünftigen Geschöpfes ist. Unmittelbare Norm jedes Wesens ist seine Natur. Denn ein jedes Wesen strebt nach der Thätigkeit, die seiner specifischen Natur convenirt. Die Norm des Menschen ist also die vernünftige Natur, und gut ist dieser Natur alles, was ihr nach allen ihren Beziehungen zu Gott, ihrem Endziel, zu sich selbst und zu anderen Geschöpfen entspricht und geziemt.

In doppelter Weise kann nun der vernünftigen Natur des Menschen etwas nach allen diesen Beziehungen angemessen sein oder entsprechen: als Object und als Handlung, und dementsprechend unterscheidet man eine doppelte Gutheit: die objective und formelle (*bonitas obiectiva et bonitas formalis*). Die objective Gutheit kommt auch den menschlichen Handlungen zu, aber ausserdem vielen Dingen, welche keine menschlichen Handlungen sind. So ist das Leben, der Besitz der Vernunft, ein guter geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe, ebenso das Almosen, die Würde, die der Mensch als vernünftiges Wesen besitzt, die Tugend usw. Die formelle Gutheit dagegen kommt blos den freien Handlungen zu. Die objective Gutheit ist von der Existenz der Dinge unabhängig; sie braucht blos von der Vernunft erkannt zu werden; die formelle, subjective Gutheit dagegen hängt vom freien Willen ab und wird erst dann wirklich, wenn der Wille sich frei in bezug auf ein gutes Object bethätigt.

Wenden wir das Gesagte auf Gott an, so besteht die objective Gutheit Gottes für den Menschen darin, dass er diesem ein angemessenes, geziemendes oder proportionirtes Object ist. Hören wir Suarez. Nachdem er erklärt hat, die *honestas obiectiva* bestehe nicht in der blosen Vollkommenheit eines Dinges in sich, fährt er also fort:

„Requirat ergo (bonum honestum obiectivum) aliquam convenientiam cum natura hominis: unde fit ut ipsum esse divinum si obiciatur homini ut sibi appetendum, non habeat rationem obiecti honesti, quia est quid homini

amabile ab homine rectissimo amore; non est autem ita amabilis Deus, quia amor, qui in ipsum tendit, rectus est, sed e contrario: quia Deus de se ita bonus est et ita amabilis, ideo amor, qui tendit in illum sub hac ratione, rectus est: ergo haec bonitas obiectiva supponitur in ipso Deo, neque convenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis.“

improportionatum; si vero proponatur ut amandum Deo, sit obiectum honestissimum et proportionatum homini; ergo hoc honestum ut tale est, requirit formaliter convenientiam et proportionem cum natura rationali.¹⁾

Und wiederum an einer anderen Stelle:

„Deus aliter est bonum et finis hominis, et aliter lapidis, quia in eo est alia capacitas quam sit in lapide. Quod ergo Deus sit homini conveniens, significat in Deo perfectionem et connotat in homine capacitatem . . .; illud ergo obiectum honestum est tale, quale exigit dignitas seu capacitas naturae humanae secundum propriam inclinationem rationalem.²⁾

4. Wie unzulässig es ist, eine Handlung formell deshalb gut zu nennen, weil sie das Endziel fördert, ergibt sich weiterhin aus der Erwägung, dass man auch inbezug auf Gott von sittlich Gut und sittlich Böses reden kann, dass man also einen Begriff des sittlich Guten aufstellen muss, der sich irgendwie auf Gott anwenden lässt.

Gott ist unendlich heilig, d. h. sein Wille stimmt nothwendig mit der ewigen und höchsten Norm des Guten und Rechten überein. Er kann nicht lügen, seinen Versprechungen untreu werden, er kann auch nicht dem Menschen befehlen, zu sündigen, Gott zu lästern; ja er muss ihm dies nothwendig verbieten. Dagegen kann Gott sich freigebig den Geschöpfen mittheilen, er kann Mensch werden, sich erbarmen, das Gute belohnen, das Böse bestrafen, er kann nicht grausam sein, wohl aber langmüthig und milde usw.

Welches ist nun die Norm, nach der sich der hl. Wille Gottes richtet, ja richten muss? Warum kann Gott nicht lügen? Die Gegner können höchstens antworten, weil die Lüge das Endziel, die Ehre Gottes hindert. Aber wir fragen, woher weiss ich, dass Gott in allem seine Ehre als letztes Endziel anstreben müsse? Und woher weiss ich, dass die Lüge nicht zur Ehre Gottes gereicht? Es ist klar, dass man mit der bloßen Rücksicht auf das Endziel in diesen Fragen nicht auskommt. Und selbst wenn sich mit derselben bestimmen liesse, was sittlich gut oder böses ist, das eigentliche Wesen des Guten und Bösen kann nicht in dieser Nützlichkeit bestehen, sondern muss in einer bestimmten Angemessenheit mit der Natur Gottes gesucht werden.

Wie dem Menschen eine Handlung sittlich gut oder böses ist, weil sie seiner vernünftigen Natur entspricht oder angemessen bzw. unangemessen ist, so ist auch für Gott in seinem Handeln nach aussen die eine Bethätigung angemessen, geziemend, die andere unangemessen, ungeziemend.

¹⁾ De bonitat. et malit. act. hum. disp. 2. s. 2. n. 11. — ²⁾ Ibid. n. 17.

Für jedes Wesen, auch für Gott selbst, ist seine Natur die eigentliche Norm seines Handelns. „Propria operatio uniuscuiusque, naturam ipsius sequitur“, sagt ganz allgemein der hl. Thomas¹⁾, d. h. die Thätigkeit eines Wesens richtet sich nach seiner Natur. Daher kann Gott nichts thun, was seiner Weisheit und Güte widerspricht.²⁾ So wie wir antwortet auch Suarez auf die gestellte Frage. Viele Handlungen, z. B. die Lüge, sind schon an und für sich und unabhängig von jedem Verbote böse, andere dagegen gut, wie z. B. die Wahrheit zu sagen, und deshalb behalten diese Handlungen ihren Charakter des Guten und Bösen auch inbezug auf Gott, und folglich widerspricht ihm die eine, während ihm die andere naturgemäss ist.³⁾ An einer anderen Stelle erklärt er näher, worin die *convenientia* bestehe, von der in der Begriffsbestimmung des sittlich Guten die Rede ist. Unter dem *conveniens* habe man nicht das Nützliche zu verstehen, sondern das, was einem Wesen geziemend und seiner Neigung entsprechend sei (quod per se decet aliquo modo et est consentaneum naturae et inclinationi eius); so sei die Menschwerdung für Gott und seiner Güte angemessen (*conveniens*), ebenso seien es für Gott im höchsten Grade entsprechende Objecte (*objecta maxime convenientia Deo*), sich zu erbarmen, sich freigebig mitzutheilen, weil dieselben seiner Grösse und Vollkommenheit proportionirt seien.

5. Mit der Ansicht, die Gutheit bzw. Schlechtheit der Handlungen bestehe in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit für das Endziel, vermag man ferner gar nicht zu erklären, warum die verschiedenen Handlungen eine specifisch verschiedene Gutheit und Schlechtheit haben. Die sittliche Gutheit eines Actes der Barmherzigkeit ist wesentlich verschieden von der Gutheit eines Actes der Mässigkeit, der Gerechtigkeit, des Starkmuthes usw.; und ebenso ist die Schlechtheit des Diebstahls specifisch verschieden von der des Ehebruchs, des Mordes, der Gotteslästerung usw. Wie will man nun diese specifische Verschiedenheit der Gutheit und Schlechtheit erklären? Wenn die Schlechtheit einer Handlung formell darin besteht, dass sie das End-

1) Cont. gent. III. c. 129. — 2) „Non potest facere aliquid Deus quod non sit *conveniens sapientiae et bonitati ipsius*“ S. Thom., Summ. 1. p. q. 21. a 4.

— 3) De bonitat. et mal. act. hum. disp. 2. s. 2. n. 6: „Licet per impossibile non esset superior praecipiens aut prohibens, hoc ipsum obiectum, quod est mentiri, per se propositum turpe est, et e contrario dicere verum est honestum, et ideo etiam respectu Dei intelliguntur habere has rationes, et ideo alterum ei repugnat, alterum est connaturale.“

ziel hindert, so lässt sich überhaupt eine specifisch verschiedene Schlechtheit unter den Handlungen gar nicht mehr festhalten. Der Diebstahl, die Unzucht, der Mord kommen alle darin überein, dass sie das Endziel des Menschen hindern, also sind sie specifisch nicht mehr von einander verschieden. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* von den sittlich guten Handlungen.

Oder wird man sagen, der Mord sei mehr verboten und werde schärfer bestraft, als der Diebstahl? Aber selbst wenn man das zugäbe, so würde daraus noch keine specifisch verschiedene Schlechtheit der Handlungen folgen. Das bloße Mehr oder Weniger ändert am Wesen der Sache nichts. Und dann, woher weiss ich, dass Gott die eine schlechte Handlung mehr verbietet als die andere? Das alles lässt sich aus der Beziehung der Handlung zum letzten Ziel nicht erkennen. Wir wüssten auch keinen Theologen oder Philosophen zu nennen, der die specifische Verschiedenheit der verschiedenen Sünden aus der Schädlichkeit der Handlungen inbezug auf das Endziel erklärte. Und doch müsste das geschehen, wenn die Schlechtheit der Handlung formell darin besteht, dass sie das Endziel hindert.

Wir leugnen gewiss nicht, um das abermals zu wiederholen, dass die sittlich guten oder schlechten Handlungen das Endziel (wenigstens die Verherrlichung Gottes) fördern oder hindern, sondern blos, dass darin das Wesen der Gutheit und Schlechtheit bestehe. Die Beziehung zum letzten Endziel ergibt sich aus dem Wesen der Handlung, die Gutheit dagegen gehört zum innersten Wesen derselben. Mit anderen Worten: nicht deshalb ist eine Handlung, z. B. ein Act der Mässigkeit, gut und der Natur des Menschen entsprechend, weil sie zur Verherrlichung Gottes beiträgt, sondern umgekehrt, weil sie gut ist oder der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, deshalb trägt sie zur Ehre Gottes bei. Denn die menschliche Natur ist das Ebenbild Gottes und was ihr entspricht, vervollkommnet das Ebenbild Gottes.

6. Ein neuerer Schriftsteller hat die Behauptung aufgestellt, nach dem hl. Thomas bestehe die Gutheit oder Schlechtheit einer Handlung in ihrer Beziehung zum Endziel des Menschen (*bonitas et malitia moralis in actibus humanis attenditur secundum ordinem ad finem ultimum*). Diese Lehre soll in der *Summa theol.* 1. 2. q. 21 enthalten sein.

Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dass der hl. Thomas nirgends sagt, die *bonitas et malitia actus* bestehe in der Beziehung des Actes

zum Endziel; er sagt bloß: „actus bonus vel malus habet rationem rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem.“ Das sind zwei himmelweit verschiedene Dinge. Der hl. Lehrer handelt überhaupt in der q. 21 gar nicht mehr von der *bonitas et malitia actus*, davon hatte er vorher (qq. 18—20) eingehend gehandelt; in der q. 21 ist vielmehr die Rede von den Eigenschaften, die sich aus der Gutheit und Schlechtheit des Actes ergeben (*De his, quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae*). Zu diesen Eigenschaften gehört, dass der Act entweder als dem Willen des Gesetzgebers entsprechend zum Endziele des Menschen führt, oder aber als Gesetzesübertretung, d. h. Sünde, vom Endziele abwendet. Das ewige Gesetz Gottes ordnet nämlich alles zu dem höchsten Weltzwecke, der Verherrlichung Gottes und der Beseligung des Menschen hin; dagegen verbietet es alles Böse. Wenn nun der Mensch diesem Gesetze folgt, so erreicht er das Ziel, wenn er sich dagegen der Gesetzesübertretung schuldig macht, so wendet er sich von demselben ab. Hier wird also über das Wesen der sittlichen Gutheit und Schlechtheit gar nichts ausgesagt, sondern bloß behauptet, der sittlich gute oder böse Act sei von Gott geboten bzw. verboten und führe deshalb zum Ziele oder wende davon ab.

Worin die sittliche Gutheit oder Schlechtheit bestehe, hat der hl. Thomas an zahlreichen Stellen so klar auseinandergesetzt, dass über seine wahre Ansicht kein Zweifel bestehen kann. In der *Summa Contra gentiles*¹⁾ behandelt er eingehend die Frage, ob alle Gutheit in den menschlichen Handlungen von irgend einem Gesetz abhänge. Er antwortet, es gebe Handlungen, die von Natur aus und nicht bloß infolge eines Gesetzes recht oder gut seien. Und woraus beweist er dies? Aus der menschlichen Natur, der nothwendig manche Handlungen angemessen sind (*conveniunt*), andere aber nicht. So lautet der Hauptbeweis:

„Quoruncumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae convenient; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.“

Diese allgemeine Behauptung wird dann im einzelnen durchgeführt nach der dreifachen Beziehung des Menschen zu seinem Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott, seinem Endziel. In ersterer Beziehung heisst es:

¹⁾ L. III. c. 129.

„Quicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest . . . est autem homini naturale quod sit animal sociale. . . Ea igitur, sine quibus humana societas conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia.“

Inbezug auf das Verhältniss zu den untergeordneten Geschöpfen und sich selbst, wird ausgeführt:

„Homo naturaliter hoc habet quod utatur inferioribus ad suae vitae necessitatem, est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae mensura si praetermittatur fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.“

Endlich inbezug auf das Verhältniss des Menschen zu seinem Endziel:

„Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem suum naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem . . . quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.“

In allen diesen Ausführungen nimmt der hl. Thomas stets die Ausdrücke *conveniens* und *inconveniens* als gleichbedeutend mit den Ausdrücken *bonum (rectum)* und *malum*, von einem schliesst er auf das andere. Wie könnte er so argumentiren, wenn nach ihm die Gutheit nicht in dieser *convenientia ad naturam hominis* bestände? Wir machen noch besonders aufmerksam auf die Worte: „unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem naturalem“, aus denen klar hervorgeht, dass die beiden Begriffe nach Thomas keineswegs identisch sind; nach der Ansicht der Gegner enthielten sie eine reine Tautologie.

Ganz derselben Lehre begegnen wir an unzähligen anderen Stellen der Werke des Aquinaten. Der Willensact wird gut oder böse, je nachdem das Object desselben gut oder böse ist. „Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti.“ Aber könnte man sagen, jedes Ding, das der Wille begehrt, ist ja gut, also kann nicht das Object der Grund des Unterschiedes von Gut und Böse im Willen sein. Was antwortet der hl. Lehrer?

„Licet res exteriores sint in se ipsis bonae, non tamen semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.“¹⁾ — Ander-

¹⁾ 1. 2. q. 18. a. 2. ad 1.

wärts behauptet er: „voluntas hominis ordinata est, quae tendit in actus sibi convenientes“¹⁾

Die *habitus* theilt der hl. Thomas ein in *habitus bonos et malos* „secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa . . . Nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis, habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturae“²⁾

Aber, so wendet er sich selbst gegen diese Eintheilung ein, das *bonum* fällt ja mit dem *ens* zusammen, ist also allen Dingen gemeinsam und kann somit nicht einen Artunterschied begründen. Was antwortet er nun?

„Bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam, similiter malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae“³⁾

„Virtus“, so lesen wir an einer anderen Stelle⁴⁾: „uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae . . . Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae . . . Sed considerandum est, quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis. »Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse«, ut Dionysius dicit . . .“

Man könnte vielleicht einwenden, mit den Ausdrücken *conveniens secundum rationem* oder *secundum rationem esse* behaupte der hl. Thomas nur, gut sei dasjenige, was die Vernunft billige, böß dagegen, was sie misbillige, damit sei aber über das Wesen und die objective Norm des sittlich Guten nichts ausgesagt.

Wir geben zu, dass der hl. Lehrer an einigen Stellen vielleicht in diesem Sinne verstanden werden kann. Denn auf die Frage, was ist sittlich gut und böß, kann ich zunächst antworten: Das, was mir die Vernunft als gut und böß bezeichnet. Die Vernunft ist ja die nächste und unmittelbare Norm des Willens.

Aber nun entsteht gleich wieder die Frage: welches ist denn die objective Richtschnur, nach welcher sich die Vernunft selbst in ihrem Urtheil richtet? Die Vernunft urtheilt nicht blind, sondern

¹⁾ 1. p. q. 99. a. 1. — ²⁾ 1. 2. q. 54. a. 3. — ³⁾ 1. 2. q. 54. a. 3. ad 2. —

⁴⁾ 1. 2. q. 71. a. 2.

fordert einen objectiven Maasstab, nach dem sie entscheidet. Nicht deshalb ist die Lüge und der Diebstahl verwerflich, weil die Vernunft so urtheilt, sondern umgekehrt, die Vernunft urtheilt so, weil die Lüge und der Diebstahl an sich verwerflich sind.

Diese objective Norm nun ist nach dem hl. Thomas die Vernunft, insofern sie der vornehmste Theil der menschlichen Natur ist, derjenige Theil, welcher der menschlichen Natur ihr eigenthümliches Gepräge ertheilt und in ihr das Scepter führt. Mit anderen Worten: unter Vernunft haben wir die menschliche Natur zu verstehen, insofern sie als eine vernünftige aufgefasst wird. Dass dies die Ansicht des hl. Thomas sei, geht schon daraus hervor, dass er an vielen Stellen statt „Vernunft“ den Ausdruck „Natur“ gebraucht.

„Virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae.“¹⁾ „Habitus dicitur bonus, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis.“²⁾

Nun aber besteht die Natur des Menschen nicht in einem Urtheil der Vernunft, sondern darin, dass er die Vernunft als Fähigkeit besitzt, oder mit anderen Worten, dass er ein vernünftiges Wesen ist. Diese Erklärung gibt der hl. Thomas selbst in der eben angeführten Stelle.³⁾

„Natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo.“

Die Form des Menschen besteht nicht im Urtheil der Vernunft, sondern in der vernünftigen Seele. Würde in dieser Stelle der *ordo rationis* nur als *dictamen rationis* aufgefasst, so wäre sie ja ein offener Trugschluss, da in der Schlussfolgerung die *ratio* in einem ganz anderen Sinne genommen würde als in den Prämissen.

Uebrigens genügt es, die oben angeführten Stellen aus der *Summa Contra Gentiles*⁴⁾ anzusehen, um zu erkennen, wie die Ausdrücke *ordo*, *ratio* oder *conueniens secundum rationem* zu verstehen sind. In denselben wird aus der inneren Beschaffenheit der menschlichen Natur und ihrer Beziehungen zu den Mitgeschöpfen, zu sich selbst und zu Gott nachgewiesen, dass ihr viele Handlungen nothwendig angemessen sind, andere dagegen widersprechen. Damit stimmt vollkommen, wenn er an anderen Stellen sagt, nicht alles Gute sei sittlich gut, weil nicht alles dieser oder jener Handlung

1) 1. 2. q. 71. a. 2. — 2) 1. 2. q. 54. a. 3. — 3) 1. 2. q. 71. a. 2. — 4) L. III. c. 129.

proportionirt sei und folglich kein guter Gegenstand derselben sein könne.

Wir haben deshalb keinen Zweifel, gut und böß ist nach der Lehre des hl. Thomas eine Handlung nicht formell deshalb, weil sie das Endziel des Menschen fördert oder hindert, sondern weil sie der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, oder ihr angemessen und geziemend ist, oder, um es mit den Worten des hl. Lehrers selbst auszudrücken, „sittlich schlecht ist eine Handlung, welche nicht alle die Vollkommenheiten besitzt, die einer menschlichen Handlung gebühren“; gut dagegen diejenige, welche diese Vollkommenheiten alle besitzt.¹⁾

Mit dem hl. Thomas stimmen die grossen Scholastiker alle überein. Wir begnügen uns mit ein paar Zeugnissen. Vasquez lehrt²⁾:

„Prima regula (actionum humanarum) est natura rationalis qua talis. Nam illud quod est conveniens et consonum naturae rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, malum est.“

Suarez entwickelt diese Lehre sehr eingehend. Nachdem er die verschiedenen Ansichten über das Wesen der objectiven Gutheit und Schlechtheit aufgezählt, stellt er den Satz auf:

„Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in quadam convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est.“³⁾

Dieser Satz wird dann ausführlich begründet und später⁴⁾ auf die *bonitas formalis* angewandt.

Lessius stellt zuerst die Behauptung auf, die *bonitas voluntatis* hange von der *bonitas obiecti* ab. Dann fragt er weiter, worin diese *honestas obiecti* bestehe und antwortet:

„Respondeo, honestatem obiecti non consistere in conformitate cum recta ratione, sed cum natura rationali; honestum est enim quod decet suppositum naturae rationalis, quatenus in operando ratione utitur. Decet, inquam, vel tanquam operatio vel tanquam obiectum, circa quod eius operatio versetur.“⁵⁾

Hören wir noch Becanus. Zuerst unterscheidet er die *bonitas*

¹⁾ 1. 2. q. 18 a 1: „Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.“ — ²⁾ In 1. 2. disp. 58. c. 2. — ³⁾ De bonitat. et mal. act. hum. disp. 2. s. 2. n. 10. — ⁴⁾ Disp. 3. s. 3. n. 16. — ⁵⁾ In 1. 2. q. 19. a. 3. dub. 1. Resp. ad ob. 4. Man vgl. noch: De divinis perfect. l. 13. n. 186 sqq.

obiectiva und *formalis* und behauptet, die *bonitas obiectiva* sei der Grund der *bonitas formalis*. Dann fährt er fort:

„Suppono 3., bonitatem obiectivam nec in utilitate nec in delectabilitate, sed in honestate consistere. . . Suppono 4., bonitatem obiectivam, quam dixi consistere in honestate obiecti, formaliter esse ipsam entitatem rei bonae et connotare relationem convenientiae cum natura rationali etc.“¹⁾

Dieselbe Lehre kehrt bei Ad. Tanner²⁾, Aeg. Coninck³⁾, Laymann⁴⁾, Platel⁵⁾, Dom. Viva⁶⁾ und anderen wieder. Ja selbst diejenigen Theologen, welche das ewige Gesetz Gottes als die höchste und letzte Norm des sittlich Guten und Bösen aufstellen, geben doch zu, unabhängig vom ewigen Gesetze gebe es in vielen Handlungen eine *bonitas et malitia radicalis* und diese bestehe in der Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. So z. B. N. Mazotta, S. Maurus, B. Mastrius und W. Walsh.⁷⁾

Wenn deshalb ein neuerer Theologe behauptet, die Ansicht, welche die Gutheit oder Schlechtheit der Handlung in ihre Beziehung zum Endziel verlegt, sei die allgemeine aller christlichen Philosophen und Theologen und bedürfe deshalb keines Beweises, so klingt diese Behauptung zum mindesten sehr befremdlich.

¹⁾ De actib. hum. c. 4. q. 2. — ²⁾ Theolog. Scholast. tom. 2. disput. 2. q. 1. dub. 2. n. 10. — ³⁾ De moralit. act. hum. disp. 3. dub. 2. n. 22. — ⁴⁾ Theolog. moral., I. 1. tract. 2. c. 7. n. 2. — ⁵⁾ Synops. cursus theol. p. II. n. 82. — ⁶⁾ De principiis moralit. quaest. ult. a. 1. n. 3. — ⁷⁾ Für die Begründung verweisen wir auf unsere Moralphilosophie 2. Aufl. Bd. I. S. 222. Dasselbst S. 217 ist auch der Nachweis erbracht, dass schon Aristoteles dieselbe Ansicht hatte.