

ALBERT STÖCKL ALS ETHIKER IN SEINER GESCHICHTLICHEN STELLUNG

Von Michael Wittmann in Eichstätt

Als vor hundert Jahren (1843) die hiesige philosophisch-theologische Lehranstalt ihre Hörsäle eröffnete, war Albert Stöckl unter jenen, die sich als die ersten Hörer einschrieben. Später sollte er einer der angesehensten Lehrer und einer der fruchtbarsten Schriftsteller dieser Anstalt werden. Wenn Stöckl unter den Vertretern der Neuscholastik jener Zeit eine führende Stellung einnahm, so vor allem auf Grund seiner Lehrbücher zum System und zur Geschichte der Philosophie. Die meisten Auflagen hat sein dreibändiges „Lehrbuch der Philosophie“ erlebt. Hier soll nur der dritte Band dieses Werkes in Betracht gezogen werden, und zwar speziell der ethische Teil. Schon ein kurzer Blick läßt erkennen, daß Gedankengang und Inhalt durch Thomas von Aquin bestimmt sind; da wie dort geht es in erster Linie um das Endziel des Menschen und im Zusammenhange damit um das menschliche Wollen und Handeln, in der Folge um Tugend und Gesetz. Ein näheres Zusehen zeigt jedoch, daß der Anschluß an Thomas keineswegs ein sklavischer und vielfach auch kein unmittelbarer ist. Stöckl war nicht der erste, der die neuscholastische Bewegung in Fluß gebracht hat, konnte vielmehr bereits an eine gewisse Tradition anknüpfen. Im übrigen leben und arbeiten die Neuscholastiker des 19. Jahrhunderts unter anderen Verhältnissen als die Scholastiker des 13. Jahrhunderts. Das große Ereignis, das dem philosophischen Denken der Hochscholastik die stärkste Anregung gegeben hat, war die Hinwendung zu Aristoteles, eine Bewegung, die mit Thomas ihren Höhepunkt erreichte. Augustin herrscht nicht mehr uneingeschränkt, sondern muß sich mit Aristoteles in die Herrschaft teilen. Die Philosophie der Hochscholastik wird als eine Synthese von Augustin und Aristoteles gekennzeichnet. In diesem Punkte vor allem zeigt die neuscholastische Philosophie trotz aller Anlehnung an das Mittelalter eine wesentlich andere Struktur. Aristoteles gewinnt nicht die gleiche Bedeutung wie im 13. Jahrhundert; jenem Ereignis, welches die Aufmerksamkeit der mittelalterlichen Gelehrten mit so elementarer Gewalt auf den griechischen Philosophen hingelenkt hat, hatte das 19. Jahrhundert nichts Analoges an die Seite zu stellen; die Neuscholastik greift zwar auf Thomas zurück, tritt aber nicht unmittelbar auch an Aristoteles heran; von einer Synthese von Augustin und Aristoteles kann nicht wohl die Rede sein. Während Thomas auch im Bereich der Ethik die ganze Fülle der aristotelischen Gedanken verarbeitet, sodaß in der Nikomachischen Ethik nicht leicht ein Satz zu finden ist, den er nicht irgendwie, positiv oder negativ, verarbeitet hätte, bekundet Stöckl in seinem Lehrbuch der Philosophie durch nichts, daß er sich mit Aristoteles beschäftigt hat; anders allerdings in seinem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“. Schon im 14. Jahrhundert hat die enge Fühlung mit Aristoteles, wie sie für die Hochscholastik charakteristisch ist, nachgelassen und ist in der Folge niemals erneuert worden.

Dieser Unterschied zwischen Scholastik und Neuscholastik macht sich sofort in der Glückseligkeitslehre bemerkbar. Zwar kann auch bei Thomas dieser Teil der Ethik bloß mit Einschränkung als eine Synthese von Augustin und Aristoteles gekennzeichnet werden, nämlich mit der näheren Bestimmung, daß der Kirchenvater weitaus das Uebergewicht hat. Kennt die frühere Scholastik die Glückseligkeitslehre nur in der augustianischen, auch die stoischen und neuplatonischen Elemente umfassenden Gestalt, so treten im 13. Jahrhundert auch aristotelische Gedanken hinzu; am Gesamtcharakter der Lehre ändert sich damit nicht allzu viel, aber um eine Synthese handelt es sich doch. Bedeutung gewinnt Aristoteles mit der speziellen Fassung des Zweckgedankens, welcher der Glück-

seligkeitslehre zugrunde gelegt wird; sodann in der Frage, wie sich Verstand und Wille, Erkenntnis und Liebe in die Glückseligkeit teilen; zuletzt mit der Stellung, die innerhalb der Glückseligkeit der Lust oder Freude zuerkannt wird.

Der Tradition folgt Thomas, soweit er den Zweck nicht zur denkenden Vernunft, sondern zum Willen in Beziehung bringt, darin nicht etwas Vernunfthaftes oder Gedankliches, sondern etwas Gewolltes oder Erstrebtes erkennt; Wille und Zweck sind korrelative Begriffe; der Zweck wird als das Gute bezeichnet, das als solches Gegenstand des Wollens ist. Dieser Auffassung bleibt der Scholastiker auch treu, wenn er den Zweck auf die vernunftlose Natur ausdehnt und geradezu lehrt, daß alle Wesen der Zwecke wegen tätig sind; nur daß zwischen Vernunftwesen und Naturdingen, der Unterschied besteht, daß jene durch den vernünftigen Willen, diese durch blinde Naturtriebe in Bewegung gesetzt werden. Strebt der Mensch seinen Zielen auf Grund eigener und freier Entscheidung entgegen, so werden die vernunftlosen Wesen gleichsam von anderen, nicht durch sich selbst bewegt; in jedem Fall äußert sich der Zweck in einer Strebetätigkeit, mag diese aktiver oder passiver Natur sein; da wie dort fällt der Zweck mit einem Begehungsobjekt zusammen. Es ist jener Zweckgedanke, der von der antiken Güterlehre auf die christliche Philosophie übergegangen ist. Charakteristisch ist für ihn auch die Unterscheidung eines objektiven und eines subjektiven Zweckes. Ersterer ist gemeint, wenn das erstrebte Gut in sich selbst, mit seinem objektiven Sein, ins Auge gefaßt wird, letzterer, wenn an den Besitz desselben gedacht ist. Als Zweck des Habsüchtigen kann einerseits das Geld, andererseits dessen Besitz betrachtet werden; und in diesem Sinn kommt auch das letzte Ziel des Menschen unter zwei Gesichtspunkten in Betracht; in sich genommen ist ein objektiv gegebenes höchstes Gut letztes Ziel des Strebens, subjektiv ist es dessen Besitz.

Geht der Scholastiker mit dieser Zweckidee von der Güterlehre aus, so fehlt auch der aristotelische Zweckgedanke nicht; und dieser zeigt ein spezifisch biologisches Gepräge¹⁾. Die positive Forschung hat dem Philosophen immer wieder gezeigt, daß Lebewesen mit ihren Organen zur Ausübung einer entsprechenden Tätigkeit da sind, daß ihre Anlagen, Kräfte und Lebenskeime dazu bestimmt sind, entwickelt und entfaltet zu werden, so daß naturgemäße Auswirkung (*έργον*) und Vollendung (*οικεία άπερι*) als der Zweck aller Lebenstätigkeit erscheint. Nach Aristoteles geht nicht bloß die Kunst und der Mensch, sondern auch, ja vor allem die Natur auf Zwecke aus; die Zweckmäßigkeit, wie sie im Handwerk und in der Kunst walidet, ist eine Nachahmung der Natur; nicht die Natur ahmt die Kunst nach, sondern die Kunst die Natur. Eine Betrachtungsweise, die den Zweck in der Natur früher entdeckt als im Menschheitsleben und in der Kunst, nimmt in der Tat einen vorwiegend biologischen Charakter an. Nicht an das menschliche Begehren oder Wollen knüpft dieser Zweckgedanke an, sondern an die natürlichen Anlagen und Lebenskräfte der Organismen, an die natürliche Bestimmung oder Zielsetzung, die hier zum Ausdruck gelangt. Es sind immanente Zwecke, während die Güterlehre äußere Zwecke im Auge hat, Güter, die sich der Mensch aneignen und in Besitz nehmen will. Der Scholastiker sucht die beiden Gesichtspunkte miteinander zu verschmelzen. So wenn er den aristotelischen Satz übernimmt, daß alle Wesen ihrer Tätigkeit wegen da sind, und diesen Satz auch auf den Menschen anwendet. Die Güter oder Lebenszwecke werden jetzt nicht mehr bloß zur Willenstätigkeit, sondern auch zur Natur in Beziehung gebracht, sind nicht bloß Begehungsobjekte, sondern zugleich die Zwecke der Natur. Der Zweckgedanke erhält eine breitere und tiefere Grundlage, knüpft nicht bloß an einen Teil, sondern an das Ganze der Natur an, bezeichnet nicht bloß ein Willensobjekt, sondern vor allen Dingen einen von der Natur intendierten Zustand. Zuletzt gibt sich der Zweck nicht im Begehren, sondern in den Einrichtungen der Natur zu erkennen; es gilt nicht bloß, ein Begehren zu befriedigen, sondern die Natur der entsprechenden Vollendung entgegenzuführen. Noch näher kommt der Scholastiker an den biologischen Zweckgedanken des Aristoteles heran, wenn er sagt, daß alles Unvollkommene nach Vollkommenheit trachtet; und abermals näher, wenn er dem Gedanken einer natürlichen Anlage, die durch fortgesetzte Übung und Betätigung vollendet werden soll, oftmals den bestimmtesten Ausdruck verleiht. Auch verwachsen die beiden Zweckbegriffe, der traditionelle und der aristotelische, miteinander, wenn der Sachverhalt also dargestellt wird. Alles Streben nach einem Zweck setzt eine Angemessenheit voraus, d. h. eine dem Zweck

entsprechende Beschaffenheit oder Veranlagung; denn nichts strebt nach einem Zweck, ohne ihm angepaßt zu sein. Hiezu kommt als zweites Moment eine Bewegung, die zum Ziele hinführt; das Dritte ist der Zustand der Ruhe, der mit der Erreichung des Zieles eintritt. Die Angemessenheit äußert sich im Verlangen nach dem Guten oder in der Liebe, die nichts anderes ist als Wohlgefallen an dem Guten. Die Bewegung zum Guten besteht in der Sehnsucht oder Begierde, die Ruhe endlich in der Freude oder Befriedigung.

Zunächst gelangt hier der Gedanke eines immanenten, in der Natur der Dinge begründeten Zweckes zur Geltung, eines Zweckes, worauf die Dinge von Natur aus hingebunden sind. Im übrigen jedoch behauptet sich die traditionelle Denkweise; die Zweckmäßigkeit erscheint nicht bloß als die Entwicklung einer keimhaften Anlage, sondern besonders auch als eine Willenstätigkeit; durch alle Stadien hindurch gehört sie dem Willen an; Als Verlangen und Liebe, als Begierde und Sehnsucht, als Freude und Befriedigung. Der Zweck erweist sich, so betrachtet, nicht als ein Zustand, der aus einer naturgemäßen Entwicklung hervorgeht, sondern als ein Ziel, zu dem sich das Lebewesen hinbewegt. Nicht so fast um einen Zweck handelt es sich, sondern mehr um ein Ziel, nicht eigentlich um eine Aufgabe, die erfüllt werden soll, sondern um ein Gut, das in Besitz genommen wird. Der aristotelische Zweckgedanke hat sich gegenüber dem herkömmlichen nur unvollkommen durchgesetzt; mit dieser Einschränkung jedoch ist er immerhin ein Bestandteil der scholastischen Zwecklehre geworden²⁾.

Wird hiernach die Lehre Stöckls mit der des Aquinaten verglichen, so springt der Unterschied in die Augen; die aristotelischen Bestandteile treten nicht bloß zurück, sondern scheiden geradezu aus; die Synthese, die das 13. Jahrhundert aus der traditionellen und der aristotelischen Auffassung hergestellt hat, ist aufgelöst. Das höchste Ziel wird nicht dadurch erreicht, daß der Mensch durch den Gebrauch und die Entwicklung immanenter Lebenskräfte eine höchste Aufgabe erfüllt und eine naturgemäße Vollkommenheit begründet, sondern dadurch, daß er sich ein objektiv gegebenes höchstes Gut „aneignet“. Der biologische Zweckgedanke des Aristoteles spielt keine Rolle mehr.

Aehnlich gestaltet sich das Verhältnis zwischen dem Scholastiker und dem Neuscholastiker an einem anderen Punkte. Thomas denkt, wie in anderen Dingen, so auch in der Lehre vom Wesen der Glückseligkeit intellektualistisch. Zwar ist an der Konstitution der Glückseligkeit keineswegs bloß der denkende Verstand, sondern auch der Wille beteiligt, nicht bloß die Erkenntnis, sondern auch die Liebe, so jedoch, daß das Schwergewicht auf den ersteren Faktor fällt: Mehr als dem Willen gehört die Glückseligkeit der Erkenntnis an; letztere begründet den Wesenskern der Glückseligkeit, während dem Willen bloß ein mehr sekundärer Anteil zukommt. So denkt der Scholastiker durch alle seine Schriften hindurch; ein Unterschied macht sich nur insofern bemerkbar, als diese Denkweise mit der Zeit sogar eine gewisse Steigerung erfährt. Während Thomas in seinen früheren Werken sagt, daß die Glückseligkeit mehr in einem Verstandesakt als in einem Willensakt besteht, erklärt er in der Theologischen Summe schlechthin, daß sie in einer Verstandestätigkeit besteht. Erscheint früher der Anteil des Willens immerhin als zum Wesen der Sache gehörig, so wird er jetzt zu einem unwesentlichen Bestandteil herabgedrückt; die Willenskundgebung hat nur noch den Rang einer Begleiterscheinung. Dennoch bezeichnet Thomas die Vereinigung mit Gott immer noch nicht bloß als eine Sache der Erkenntnis, sondern auch der Liebe. Ja, im zweiten Teil seines großen Werkes spricht er den Satz aus, daß die Liebe Gottes etwas Höheres ist als die Erkenntnis Gottes. Der Wille ist nicht bloß als Träger des Verlangens und der Befriedigung im Spiele, sondern auch als Organ der Liebe; nicht bloß mit Regungen mehr untergeordneter Art, sondern auch mit einer Funktion, die der Sphäre des Wesenhaften angehört.

Mit den Gründen, worauf Thomas die intellektualistische Auffassung der Glückseligkeit stützt, lehnt er sich auf das engste an Aristoteles an. Daß die Glückseligkeit nur durch die wertvollste Tätigkeit begründet werden kann, daß dies die Denktätigkeit ist, daß der denkende Verstand das Vornehmste in uns ist und die vornehmsten Objekte hat, daß das Denken am meisten den Charakter des Selbstzweckes besitzt, da die Wahrheit ihrer selbst willen erstrebt wird, während das praktische Handeln mehr oder minder auf andere Ziele gerichtet ist, daß der Mensch mit der Erkenntnis und der Betrachtung der Wahrheit sich in den Bereich des Uebersinnlichen und Göttlichen erhebt, und daß eine solche Tä-

tigkeit mit den höchsten und reinsten Freuden verknüpft ist, — all diese Gedanken fand der Scholastiker bei Aristoteles ausgeführt. Doch hat der christliche Theologe seine Glückseligkeitslehre nicht auch im übrigen dem griechischen Philosophen entlehnt. Und wiewohl neben Aristoteles auch der Neuplatonismus als Vorbild dient und wichtige Beiträge liefert, so drückt doch auch diese Phase der griechischen Philosophie der Lehre des Scholastikers nicht in erster Linie den Stempel auf, sondern die christliche Tradition; im Kern der Sache hat weder Aristoteles noch Plotin, sondern Augustin den Ausschlag gegeben.

Stöckl will dem Aquinaten folgen. „In primärer Hinsicht ist der subjektive Grund der Glückseligkeit die Erkenntnis Gottes; an diese schließt sich erst in sekundärer Weise die Liebe Gottes samt dem daraus folgenden Genuß an; die Liebe Gottes verhält sich demnach bloß kompletierend zur Glückseligkeit. Das ist die thomistische Doktrin im Gegensatz zur skotistischen, welche umgekehrt die Liebe Gottes als den primären Grund der Glückseligkeit betrachtet“. „Der Intelligenz ist der Vorrang vor dem Willen einzuräumen“ und „daher nicht der Wille, sondern die Intelligenz als die vornehmste Kraft im Menschen zu betrachten“. „Der Grund hierfür liegt darin, daß der Wille seinem Wesen nach die Intelligenz voraussetzt und nur unter dieser Voraussetzung möglich ist. Die Willens-tätigkeit ist durch die Intelligenz bedingt; erstere wäre ganz unmöglich, wenn dem Willen nicht durch die Intelligenz das Objekt und das Ziel vorgehalten würde, auf welches er seine Tätigkeit hinrichten könnte. Der Wille ist für sich genommen eine caeca potentia, welche erst durch die Erkenntnis Licht erhält. Er ist nicht rationalis per essentiam, sondern nur rationalis per participationem. Er steht also unstreitig dem Range nach hinter der Intelligenz zurück“. „Daraus folgt notwendig, daß die Glückseligkeit in subjektiver Hinsicht nur begründet sein kann in der Erkenntnis Gottes. Also nicht die Tätigkeit des Willens, nicht die Liebe Gottes und der daraus folgende Genuß ist es, worin in erster Linie und quasi radicaliter die Glückseligkeit begründet ist; diese Prerogative ist vielmehr der Erkenntnis Gottes zuzuweisen“.

So unverkennbar Stöckl mit diesen Darlegungen in den Spuren des großen Scholastikers wandelt, so hat dieser doch nicht unmittelbar als Quelle gedient; noch weniger ist eine unmittelbare Beziehung zu Aristoteles oder zu einem anderen griechischen Philosophen zu erkennen.

Strenge an Aristoteles hält sich der Scholastiker auch in der Frage, in welchem Sinne die Lust an der Glückseligkeit beteiligt ist; mit dem griechischen Philosophen wird in der Lust eine Auswirkung, eine Folge- oder Begleiterscheinung der Glückseligkeit erkannt. Geht doch von aller naturgemäßen Lebensentfaltung oder Vollendung eine entsprechende Befriedigung aus, so daß von einer höchsten Vollendung, wie sie mit der Glückseligkeit gegeben ist, notwendig eine höchste Befriedigung, d. h. eine Beseligung ausgeht. Zweck des Lebens ist nicht die Lust, sondern die Vollkommenheit, wohl aber löst diese von selbst eine entsprechende Befriedigung aus. Jede naturgemäße Lebensentfaltung wird als befriedigend empfunden; Vollkommenheit und Befriedigung verhalten sich wie Zweck und Begleiterscheinung (*ἐπιγαγόμενον τι*). Die Befriedigung ist ein Zeichen dafür, daß die Natur in irgend einer Hinsicht ihr Ziel erreicht hat. Thomas weicht auch hier von seinem griechischen Vorbild nur soweit ab, als er an die Stelle des biologischen Zweckgedankens wieder den der Güterlehre setzt; was das Verhältnis zwischen Lust und Glückseligkeit angeht, wird die aristotelische Auffassung getreu wiedergegeben; sowohl der Gedanke der Folge- oder Begleiterscheinung (*aliquid concomitans*) wie auch der der Befriedigung kommt auf das bestimmteste zum Ausdruck³⁾; die direkte Beziehung zu Aristoteles ist unverkennbar.

Bei Stöckl kann hievon abermals keine Rede sein. Auch eine unmittelbare Beziehung zum Scholastiker ist wieder zweifelhaft, obschon auf ihn verwiesen wird. „Mit der Erkenntnis“, so heißt es, „muß auch die Liebe Gottes sich verbinden, um der Glückseligkeit ihre ganze Vollendung zu geben. Denn eine Glückseligkeit können wir uns nicht denken ohne den Genuß, welcher aus dem Besitz des die Glückseligkeit erzeugenden Gutes entspringt. Der Genuß ist aber bedingt durch die Liebe, in welcher der Wille mit dem höchsten Gute sich vereinigt und in ihm ruht. Folglich ist zwar die Erkenntnis Gottes der primäre Grund der Glückseligkeit; aber zur Vollendung der letzteren gehört auch die Liebe Gottes,

verbunden mit dem Genuß, der daraus entspringt. Es liegt darin das complementum der Glückseligkeit“.

Diese Darstellung deckt sich weder mit der Auffassung des Aristoteles noch mit der des Scholastikers; nur soweit schließt sich ihnen der Neuscholastiker an, als der „Genuß“ oder die Befriedigung die Konstitution der Glückseligkeit in einem gewissen Sinne zum Abschluß bringt; im übrigen nimmt der Sachverhalt einen anderen Charakter an. Daß die Befriedigung eine notwendige Begleitscheinung aller naturgemäßen Entwicklung der Lebenskräfte ist, daß insofern ein allgemeines Lebensgesetz zur Geltung kommt, wenn höchste Vollkommenheit eine höchste Befriedigung mit sich bringt, dieser Gedanke findet keine Beachtung. Statt dessen wird die Befriedigung einem anderen Zusammenhang eingegliedert, erscheint nicht als ein Korrelat der Vollkommenheit, sondern als ein Ausfluß der Liebe, ein Verhältnis, das weder bei Aristoteles noch bei Thomas angedeutet ist. Im übrigen zeigt sich, daß das Lustproblem im Laufe der Jahrhunderte an Bedeutung verloren hat, vor allem schon im Mittelalter nicht mehr jene große Rolle spielte wie im Altertum. Hat sich Aristoteles zu wiederholten Malen mit den streitenden Parteien auseinandergesetzt und sich durch eine allseitigere und schärfere Erfassung der Tatbestände den Weg zu einer eigenen und besseren Lösung gebahnt, so hat sich der Scholastiker nicht mehr veranlaßt gesehen, in solche Auseinandersetzungen einzutreten, weder gegenüber der hedonistischen noch der platonischen Lustlehre; nur die Ergebnisse der aristotelischen Untersuchungen hat er sich angeeignet. Noch rascher geht der Neuscholastiker über das Lustproblem hinweg. Von der Lust als solcher wird überhaupt nicht mehr gehandelt, in dem sehr ausführlichen Sachverzeichnis kommt das Wort nicht mehr vor. Nur sofern im Zusammenhang mit den „physischen Gütern“ auch vom „sinnlichen Genuß“ die Rede ist, wird der Gegenstand gestreift; und hier begnügt sich Stöckl mit der Feststellung, daß physische Güter und besonders sinnliche Genüsse die vernünftige Seite des Menschen unberührt lassen und deshalb keine dem Vernunftwesen angemessene Glückseligkeit begründen, vielmehr den Menschen auf die Stufe des Tieres herabdrücken. Während sich Thomas mit der Würdigung der Lust an Aristoteles auf das engste anschließt, klingt bei Stöckl die aristotelische Lehre bloß nach, wenn mit der Glückseligkeit und Liebe auch ein „Genuß“ (fruitio) in Zusammenhang gebracht wird.

Aus alten und neuen, augustinischen und aristotelischen Elementen setzt sich bei Thomas auch die Lehre von der Willensfreiheit zusammen. Wieder eignet sich der Scholastiker die neue Lehre an, ohne die herkömmliche preiszugeben; mit dem traditionellen liberum arbitrium verschmilzt die aristotelische *προαίρεσις* (electio) zu einem einheitlichen Ganzen. Von Aristoteles stammt vor allem der Begriff voluntarium; mit ihm ist das aristotelische *ἐκούσιον* von Anfang an und für immer auf die christliche Philosophie übergegangen. In historische Untersuchungen ist weder der Scholastiker noch der Neuscholastiker eingetreten; die Frage, woher das voluntarium stammt, wo und in welchem Zusammenhang dieser Begriff zum ersten Male auftritt und welchen Sinn er auf Grund seines geschichtlichen Ursprunges hat, wird nicht aufgeworfen; sein Inhalt gilt nicht als geschichtlich bedingt, sondern als ein für alle Male feststehend. Während jedoch Thomas dem aristotelischen Gedankengang trotz mannigfacher Abweichungen Schritt für Schritt folgt, greift Stöckl auch jetzt in keiner Weise auf das Altertum zurück, um sich abermals nur an das scholastische Vorbild zu halten. In Übereinstimmung mit Thomas sieht er das voluntarium als gegeben an, soweit der Mensch mit Bewußtsein und Willen handelt; die freiwillige Handlung deckt sich mit der Willenshandlung überhaupt, eine Begriffsbestimmung, die mit Aristoteles zusammentrifft. Auch halten sich der Scholastiker und der Neuscholastiker in Einklang mit Aristoteles, wenn sie den Begriff in einem weiteren und in einem engeren Sinne nehmen, als voluntarium necessarium und als voluntarium liberum, als Willenshandlung überhaupt und als freie Willenshandlung im besonderen; schon Aristoteles hat das *ἐκούσιον* in diesem doppelten Sinne genommen; seine Definition hat zwar den Begriff auf die allgemeinere Bedeutung festlegen wollen, der tatsächliche Gebrauch hat sich aber nicht daran gehalten; sowohl das Tier wie der Mensch handelt freiwillig, jenes, wenn es aus eigenen Trieben handelt, dieser, wenn er auf Grund freier Entscheidung handelt. Das voluntarium liberum fällt mit der electio, d. h. mit der aristotelischen *προαίρεσις* *) und dem traditionellen liberum arbitrium zusammen. Der Neuscholastiker kennt den

freiheitsgedanken nur in der aristotelischen, nicht auch in der augustinisch-traditionellen Fassung; vom liberum arbitrium ist nicht die Rede.

Dem mittelalterlichen Vorbild folgt zunächst der Gang der Untersuchung auch noch, wenn sich Stöckl dem sittlichen Charakter der menschlichen Handlung zuwendet; worauf beruht es, daß eine Handlung gut oder schlecht ist? Dann aber dringen die Darlegungen über das mittelalterliche Vorbild hinaus. Dies besonders mit der Frage, ob dieser Unterschied ein „wesentlicher“ oder ein „zufälliger“ ist. Das 13. Jahrhundert kennt diese Frage noch nicht, erst mit dem Nominalismus ist sie brennend geworden. Stöckl scheint keine Kenntnis davon zu haben, daß es mit Wilhelm von Oham zu einem ethischen Positivismus gekommen ist, und daß diese Anschauung mit dem Nominalismus auf die Neuzeit übergegangen ist; auch in seinem großen Werke zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters kommt er darauf nicht zu sprechen. Als Vertreter dieser Lehre erwähnt er Thomas Hobbes und Rousseau, Pufendorf und Saint Lambert, Autoren, die, abgesehen von Hobbes, in der Frage kaum eine Rolle gespielt haben. Stöckl lehnt den Moralpositivismus begreiflicherweise ab, erkennt den Unterschied zwischen gut und böse als im Grunde unabänderlich, und sieht sich vor die Frage gestellt, auf welcher Norm er beruht. Es kommt zur Auseinandersetzung mit dem Eudämonismus alter und neuer Zeit, mit der modernen egoistischen und altruistischen Wohlfahrtsmoral, mit der Lehre vom „moralischen Sinn“ sowie mit dem ethischen Rationalismus oder „Autonomismus“. Kant wird entgegengehalten, daß nicht eine auf sich selbst gestellte Vernunft das Organ des sittlichen Urteils ist, sondern eine Vernunft, die eine bereits bestehende Ordnung erkennt. Durch die Vernunft wird die maßgebende sittliche Ordnung nicht erzeugt oder begründet, sondern bloß erkannt; die Vernunft ist zwar die nächstliegende oder subjektive, aber nicht die letzte und objektive Norm des christlichen Denkens und Handelns. Mit der Scholastik bestimmt Stöckl das sittliche Bewußtsein als Synteresis und als den „Habitus der praktischen Prinzipien“. Auf die Frage jedoch, wo und wie das überkommene Lehrgebilde entstanden ist, und welch bleibenden Wert es in Anspruch nehmen darf, wird auch dieses Mal nicht eingegangen. Während aber bei Thomas die geschichtlichen Wurzeln noch teilweise erkennbar sind, sofern ein stoischer Begriff (*συντήρησις*) mit aristotelischen Anregungen (*ἔξις, προνοια*) verwächst^{b)}, tritt bei Stöckl dieser Sachverhalt nicht mehr zutage. Die Synteresis gilt zwar immer noch wie im Mittelalter als Inbegriff der elementarsten sittlichen Einsichten, in seiner ursprünglichen geschichtlichen Besonderheit indes ist der Begriff verblaßt. Während er bei Thomas ein Stück Nativismus darstellt, das ethische Denken nicht von einer bloßen Anlage ausgehen läßt, sondern auch eine eigene, zum Denkvermögen hinzukommende Fertigkeit (Habitus) voraussetzt, ist bei Stöckl dieses Moment verwischt. Und während Thomas in der Ausdrucksweise dem Gedanken eines angestammten, „natürlichen“ oder „angeborenen“ Wissens wenigstens nahe kommt, hat Stöckl solche Redewendungen vermieden; nur der Satz, daß der menschliche Verstand „die höchsten und allgemeinsten praktischen oder moralischen Prinzipien gewissermaßen von Hause aus besitzt“, erinnert daran.

Die Unterscheidung einer objektiven und einer subjektiven sittlichen Norm enthält bereits die Erkenntnis, daß auch zwischen der subjektiven und der objektiven Seite des sittlichen Handelns zu unterscheiden ist. Bei Thomas ist zu sehen, daß die christliche Ethik von jeher die Frage erörterte, wie diese beiden Gesichtspunkte miteinander auszugleichen sind. Ist das menschliche Handeln in erster Linie nach seiner objektiven Beschaffenheit zu beurteilen oder nach der subjektiven Absicht, die ihm zugrunde liegt? Augustin neigt dazu, sich mit dem sittlichen Urteil mehr am Subjekt oder an der Gesinnung zu orientieren: Nicht darauf kommt es an, was der Mensch tut, sondern darauf, was er will. Daß es Handlungen gibt, die unabhängig von subjektiven Motiven einen bestimmten sittlichen Charakter haben, ist dem Kirchenlehrer nicht entgangen; nur fällt diese Seite der Sache für ihn weniger ins Gewicht. Mehr noch legt Abälard das Schwergewicht auf den subjektiven Faktor, scheint das Prinzip des Guten und den Maßstab sittlicher Beurteilungen nur in der Gesinnung zu suchen. Lob und Verdienst richten sich nicht nach den Werken, sondern nach den Beweggründen; die Handlung als solche ist indifferent, fügt zum Verdienst, bzw. zur Schuld nichts hinzu. In diesem Sinne prägt die Scholastik jener Zeit das Wort: Der Wille gilt fürs Werk (*voluntas pro facto reputatur*). Das Verdienst bemißt sich

bloß nach dem guten Willen; die Unmöglichkeit, ihn auszuführen, tut dem Verdienst keinen Eintrag. Gegenüber solchen Einseitigkeiten und Uebertreibungen konnte die Reaktion nicht ausbleiben, so daß andere die objektive Seite der Sache über Gebühr betonten. Manche Handlungen seien in der Weise gut, daß sie niemals böse sein können, auch nicht, wenn sie von bösen Absichten eingegeben sind; andere seien in dem Grade schlecht, daß sie unter allen Umständen sündhaft sind, auch wenn die Absichten gut sind; die objektive und die subjektive Seite des menschlichen Handelns zueinander in das richtige Verhältnis zu bringen, will nicht gelingen. Thomas nun kommt der Lösung mindestens sehr nahe, wenn er das subjektiv Gute mit aller Bestimmtheit auf das objektiv Gute zurückführt, der Erkenntnis Ausdruck verleiht, daß der gute Wille seine Güte dem Umstande verdankt, daß er etwas Gutes zum Gegenstande hat. Früher als das subjektiv Gute ist das objektiv Gute; ersteres hat letzteres zur Voraussetzung. Zuletzt gibt es nicht deswegen gute Handlungen, weil es eine gute Gesinnung gibt, sondern es gibt eine gute Gesinnung, weil es gute Handlungen gibt⁶⁾.

So ist es vermutlich auch gemeint, wenn Stöckl sagt, daß der sittliche Charakter des Handelns „in erster Linie“ durch das Objekt, „in zweiter Linie“ durch die Absicht bestimmt wird. Der moderne Subjektivismus hätte es vielleicht nahe gelegt, auf die Sache tiefer einzugehen; hat doch insbesondere Kant einer subjektivistischen Gesinnungsethik Vorschub geleistet, wiewohl etwa die Unterscheidung von „Legalität“ und „Moralität“ in eine andere Richtung weist und mit Unrecht zu Gunsten eines Subjektivismus ausgelegt wurde. Der kompendiöse Charakter des Lehrbuches hat Stöckl abgehalten, den Sachverhalt mehr zu klären, wie er auch im übrigen das Verfahren bestimmt hat. So auch, wenn sich der Verfasser auf längere Strecken mit bloßen Begriffsbestimmungen begnügt, auf Darlegungen und Untersuchungen aber verzichtet. Die Begriffe voluntarium und liberum, Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit werden definiert, ohne daß auf die Frage eingegangen wird, ob es eine Willensfreiheit gibt, wiewohl sich der Determinismus längst weiter Verbreitung erfreute. Stöckls Lehrbuch besitzt nicht geringe didaktische Vorzüge, ist ausgezeichnet durch die Klarheit der Darstellung und die Einfachheit der Gedankenführung; eine schärfere und tiefere Erfassung der Probleme jedoch wird nicht selten vermißt. Einer seiner Schüler hat seine Gedankenwelt als eine acies ordinata bezeichnet, eine Charakteristik, die vollkommen zutrifft. Während Thomas auf streng systematischer Geschlossenheit besteht, niemals in seinem großen Hauptwerk von einem Abschnitt zum andern übergeht, ohne ausdrücklich den inneren Zusammenhang herzustellen, pflegt der Neuscholastiker die Abschnitte mehr lose aneinanderzureihen, so auch, wenn er zur Lehre vom Gesetz übergeht. Definiert wird das Gesetz als „eine allgemeine (für alle geltende) Vorschrift des legitimen Vorgesetzten einer Gemeinschaft, die das gemeinsame Beste aller Untergebenen bezweckt“. Erste Voraussetzung ist eine rechtmäßige Autorität. Sodann bedarf es einer Promulgation, wenn das Gesetz mit bindender Kraft in Wirksamkeit treten soll. Wesenhaft ist auch eine Sanktion durch Lohn und Strafe. In strittigen Fällen ist zudem eine autoritative Interpretation erforderlich. Wie auf der Hand liegt, treffen diese Bestimmungen auf das Sittengesetz nur unvollkommen zu; aus dem sittlichen Bewußtsein wurden sie nicht abgeleitet, sondern aus einer Lebensordnung, die in einer menschlichen Gemeinschaft in Geltung ist; die Rechts- und Staatsordnung hat das Vorbild abgegeben. Nicht Stöckl selber ist auf diesem Wege zu seinem Gesetzesbegriff gelangt, hat ihn vielmehr dem Mittelalter entlehnt. Aber auch die Scholastik folgt bereits einer alten Tradition. Schon im Altertum hat die Gesetzeslehre eine Bewegung von Jahrhunderten durchlaufen, ist von der älteren griechischen Philosophie aus durch die Stoa, den Neuplatonismus und das römische Recht hindurchgegangen; und auf diesem Wege wurden die Begriffe natürliches und positives, göttliches und menschliches, ungeschriebenes und geschriebenes Recht geprägt. Cicero faßt die Ergebnisse der Jahrhunderte zusammen, wenn er das geschriebene Gesetz als das Gesetz im eigentlichen Sinne und das Werk der Gesamtheit bestimmt, dem gemeinsamen Interesse dienstbar macht und erst mit einer Promulgation in Geltung treten läßt, Bestimmungen, mit denen er schon im Altertum und dann im Mittelalter der Lehrer der christlichen Theologen geworden ist. Thomas bekundet auch in seiner Gesetzeslehre eine durchgehende Neigung zu einem Intellektualismus, erblickt auch im Gesetz vor allem ein Werk der Vernunft, erst in zweiter Linie auch eine Willenskundgebung; eine Auffassung, die der Scholastiker in allen Teilen der Gesetzeslehre durchführt, mag das Gesetz im

allgemeinen oder im besonderen, als natürliches oder als positives, als göttliches oder als menschliches Gesetz in Betracht gezogen werden. Stöckl hat hier die Lehre des Aquinaten nicht ausdrücklich, aber tatsächlich korrigiert, hat den Intellektualismus zwar nicht beseitigt, aber gemildert. Im übrigen behält er die scholastische Gesetzeslehre bei, auch mit ihrer Fassung des Naturgesetzes; nicht eigentlich als eine Ordnung, die in der Natur der Dinge verkörpert ist, erscheint das Naturgesetz, sondern als das ewige göttliche Weltgesetz, sofern es durch die menschliche Vernunft „von Natur aus“ erkannt wird; das Naturgesetz wird nicht so fest in die Natur als in die menschliche Vernunft hineingelegt; die scholastische Lehre steht hier unter dem Einfluß des Neuplatonismus⁹).

Im Anschluß an das Gesetz handelt Stöckl vom Gewissen, während Thomas den Gegenstand im Zusammenhang mit der Synteresis behandelt hat; inhaltlich dient gleichwohl der Scholastiker auch hier als Vorbild. Synteresis und Gewissen hängen miteinander zusammen, verhalten sich wie Grundsatz und Anwendung; bedeutet die Synteresis die Erkenntnis der allgemeinsten sittlichen Normen, so das Gewissen deren Anwendung auf konkrete und singuläre Verhältnisse. Stöckl gebraucht hierfür auch den Ausdruck „praktische Vernunft“. Die Gewissensfunktion nimmt, wie für Albert und Thomas, die Form eines Syllogismus an. Besteht der Obersatz in einer allgemeinen sittlichen Vorschrift, der Untersatz in dem Urteil, daß eine bestimmte Handlungsweise unter die betreffende Vorschrift einzureihen ist, so wird im Schlußsatz der sittliche Charakter der Handlung festgestellt. So verhalten sich Synteresis und Gewissen auch wie Habitus und Betätigung; das Gewissen ist weder ein Habitus noch eine Potenz, sondern eine Tätigkeit; es ist eine Art Wissen, bez. die Anwendung des Wissens auf einen einzelnen Fall. Doch erschöpft für Thomas der Erkenntnisakt das Gewissen nicht, andere Betätigungen sind hiermit unzertrennlich verknüpft. So heißt es, daß das Gewissen auch bezeugt, bindet und antreibt, daß es anklagt, mißbilligt und tadelt. Mit dem Bewußtsein, etwas getan oder unterlassen zu haben, wird vom Gewissen ein Tatbestand bezeugt; mit dem Bewußtsein, etwas tun oder unterlassen zu sollen, entfaltet das Gewissen eine bindende und antreibende Kraft; mit dem Bewußtsein, gut oder schlecht gehandelt zu haben, spricht Gewissen frei oder klagt es an; mit all diesen Funktionen geht es über eine bloße Erkenntnistätigkeit hinaus⁹). Bei Stöckl ist von all dem nicht die Rede; der Scholastiker erfaßt die Tatbestände vollständiger als der Neuscholastiker. Nur geht Stöckl auf die Frage ein, ob auch ein irrtümliches Gewissen bindet. Thomas ist sich von Anfang an durch alle Schriften hindurch im Klaren, daß das Gewissen in jedem Falle bindet. Während Bonaventura die Frage ungeklärt läßt, einerseits lehrt, daß das Gewissen unter allen Umständen verpflichtet, andererseits, daß es im Gegensatz zu einem göttlichen Gebot keine verpflichtende Kraft besitzt, weiß Thomas dem Sachverhalt besser gerecht zu werden. Er hält es für widersinnig, auf den objektiven Charakter der Handlung hinzuweisen, wenn die verpflichtende Kraft des Gewissens festzustellen ist; denn was den Willen gut oder böse macht, ist nicht das Objekt an sich, sondern so, wie es von der Vernunft erkannt wird. Nur so, wie die Dinge von der Vernunft dargestellt werden, können sie vom Willen gewollt werden. Was der Vernunft gut erscheint, macht den Willen gut, was ihr als schlecht gilt, macht ihn schlecht, auch wenn Vernunft und Gewissen im Irrtum sind; denn das eine Mal wird Gutes, das andere Mal Schlechtes gewollt. In dieser Hinsicht besteht zwischen indifferenten, guten und schlechten Gegenständen kein Unterschied; auch im letzteren Falle bestimmt der Gegenstand den Willen so, wie er durch das Gewissen erkannt und beurteilt wird. Was als schlecht erkannt und als solches gewollt wird, macht den Willen schlecht, ohne Rücksicht darauf, wie es objektiv beschaffen ist. Jede Abweichung von der Vernunft ist daher unerlaubt, mag die Vernunft richtig oder falsch urteilen; das Gewissen bindet immer, sowohl das richtige wie das falsche. Nicht so freilich ist die bindende Kraft des Gewissens zu verstehen, als würde, wer immer einem irrigen Gewissen folgt, objektiv richtig handeln, sondern so, daß jede Mißachtung des Gewissens sündhaft ist, auch wenn das Objekt indifferent oder gut ist. Zwar kann und soll das irrige Gewissen abgelegt werden; allein solange es besteht, hat es verpflichtende Kraft. Ein bloß vermeintliches Gebot Gottes darf ebenso wenig mißachtet werden wie ein wirkliches; auch das irrige Gewissen gebietet das, was es gebietet, als göttliches Gebot.

Hat hiermit der Scholastiker in einer im Mittelalter viel umstrittenen Frage volle Klarheit geschaffen, so scheint gleichwohl die entgegengesetzte, durchweg so entschieden abgelehnte Anschauung vereinzelte Spuren hinterlassen zu haben. So

heißt es einmal, daß, wenn etwas in sich Böses geschieht, weil das Gewissen darin etwas Gutes erblickt, die Sünde nicht vermieden wird; aber auch, wenn die Handlung unterbleibt, ist das Verhalten sündhaft. Ebenso überrascht der Ausspruch: Was gegen das Gesetz verstößt, ist immer etwas Böses und kann durch das Gewissen nicht entschuldigt werden, wie andererseits die Mißachtung des Gewissens immer sündhaft ist, auch wenn kein Gesetz übertreten wird⁹⁾.

Auch Stöckl nun glaubt, den Satz, daß das Gewissen ausnahmslos verpflichtet, einschränken zu müssen. Wie er meint, ist zwar dem „unbesiegbaren irrtümlichen Gewissen“ immer Folge zu leisten, dem „besiegbaren irrtümlichen Gewissen“ jedoch darf weder gehorcht, noch zuwidergehandelt werden. Ersteres nicht, „eben weil es irrtümlich ist und der Irrtum sich beseitigen läßt“; letzteres nicht, „da man doch einmal das Diktamen des Gewissens, wenn auch irrtümlicherweise, für richtig hält, und dem richtigen Gewissen entgegenzuhandeln unerlaubt ist. Man darf also mit einem besiegbaren irrtümlichen Gewissen gar nicht handeln, man muß den Irrtum zuerst zu beseitigen suchen“. Weiß denn der Mensch, daß sein irrtümliches Gewissen „besiegbar“ ist? Im Wesen des Gewissens liegt es, daß der Mensch keine Kenntnis davon hat, ob sein Gewissen richtig ist oder verkehrt, deshalb auch keine Kenntnis davon, ob sich der Irrtum überwinden läßt oder nicht. Der Unterschied zwischen einem „besiegbaren irrtümlichen“ und einem „unbesiegbaren irrtümlichen Gewissen“ entzieht sich dem Bewußtsein und vermag deshalb das menschliche Verhalten nicht zu bestimmen. Auch Stöckl beachtet ja, daß sich jedes Gewissen „für richtig hält“, sollte aber nicht aus dem für richtig gehaltenen Gewissen im Handumdrehen ein „richtiges Gewissen“ machen.

Dem scholastischen Vorbild folgt Stöckl auch mit seiner Tugendlehre, reiht die sittliche Tugend unter die Kategorie des Habitus ein und bestimmt sie als den dauernden Willen zum Guten. Thomas nimmt auch das Moment der Gesinnung in den Begriff auf; gerade der Umstand, daß zu einem sittlichen Handeln eine entsprechende Gesinnung gehört, läßt in seinen Augen einen Habitus als eine Notwendigkeit erscheinen. Soll das Handeln im vollen Sinne tugendhaft sein, so genügt es nicht, das Gute zu tun, es muß auch in der rechten Weise geschehen, nämlich so, wie es der Tugendhafte tut, d. h. gerne und ohne Zögern, mit Freude und ohne inneres Widerstreben. Zum Wesen der Tugend gehört es, so bemerkt Thomas ein anderes Mal, daß das Gute willig, mit Freuden und Entschiedenheit getan wird. So aber wird nur handeln, wer aus Lust und Liebe handelt; denn die Liebe ist die Quelle aller freiwilligen Handlungen. Wieder ein anderes Mal legt der Scholastiker die Bedeutung des tugendhaften Habitus in drei Funktionen auseinander, weil wir zum tugendhaften Handeln des Habitus aus einem dreifachen Grunde bedürfen. Einmal, damit unser Handeln das Merkmal der Einheit und Geschlossenheit annimmt; denn ohne feste Neigungen ist unser Handeln Schwankungen unterworfen. Sodann damit durch den Habitus der Uebergang von der Potenz zur Tätigkeit erleichtert wird; ein Handeln, das nicht durch feste Neigungen auf bestimmte Ziele hingelenkt ist, bedarf immer wieder von neuem der Ueberlegung. Endlich verleiht ein Habitus dem Handeln das Merkmal des Freudigen und Vollendeten¹⁰⁾. Stöckl meint im Grunde das nämliche, wenn er den Begriff des Habitus dahin erläutert, daß „Tüchtigkeit, Geneigtheit und entschiedene Richtung auf das Gute die wesentlichen Charaktere der sittlichen Tugend sind“. Die Tugend ist „mehr als bloße Pflichterfüllung; sie ist etwas, was die Pflichterfüllung fördert und den Menschen dazu tüchtig und geneigt macht. Sie verhält sich somit zum Menschen sittlich vervollkommnend“. Sie schließt auch das Moment der Selbstverleugnung in sich; nur durch beständige Uebung im Guten und durch fortgesetzten Kampf gegen das Böse gewinnt der Mensch „jene Fertigkeit, Tüchtigkeit und Geneigtheit zum Guten, worin das Wesen der sittlichen Tugend besteht“.

Die von Plato begründete, von Aristoteles zum Teil umgestaltete Lehre von den Kardinaltugenden ist schon auf die christlichen Väter übergegangen und von der christlichen Ethik für immer beibehalten worden. Aber nicht bloß Plato und Aristoteles, auch die Stoa und der Neuplatonismus wirken darin fort; Thomas hat auch hier die verschiedensten Bausteine zu einem einheitlichen Lehrgebäude zusammengefügt. Begründet wird die Verschiedenheit der Tugenden einerseits aus der Verschiedenheit der Objekte, andererseits aus der Verschiedenheit der Träger. Objekt der Tugend überhaupt ist das Gute. Soll es zur Ausübung des Guten kommen, so ist dessen Erkenntnis erste Voraussetzung; und das ist Sache der Klugheit. Sie befähigt die Vernunft, zwischen gut und böse zu

unterscheiden und das sittliche Handeln zu regeln, gehört also der Vernunft an und zählt zu den intellektuellen Tugenden. Dennoch wird sie auch den sittlichen Tugenden zugezählt, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Einmal deswegen, weil die Klugheit ihrem Wesen nach den guten oder sittlichen Willen in sich schließt und in ihm wurzelt; nur wenn die Vernunft vom Willen zum Guten geleitet ist, wird sie der Erkenntnis des Guten dienstbar sein. Sodann muß die Klugheit ebendeshalb auch auf Grund ihrer Materie zu den sittlichen Tugenden gerechnet werden, da sie die Betätigung des Guten zum Gegenstande und zum Zwecke hat. Gibt der Neuscholastiker mit solchen Abmachungen die Lehre des Aquinaten wieder, so handelt es sich zuletzt um aristotelische Bestimmungen, wie sich Stöckl zuletzt auch mit seiner Gerechtigkeitslehre auf aristotelischem Boden bewegt. Die scholastische Gepflogenheit allerdings, die Gerechtigkeit zu definieren als den beharrlichen und festen Willen, jedem das Seinige zu lassen und zu geben (*constans et perpetua voluntas tribuendi unicuique ius suum*), rührt von Ulpian und Justinian her, während die Unterscheidung einer legalen, einer kommutativen und distributiven Gerechtigkeit wieder aristotelischen Ursprungs ist.

Immer wieder hat sich gezeigt, daß die Ethik des Neuscholastikers trotz der durchgehenden Anlehnung an Thomas ein anderes Gepräge und einen anderen Aufbau zeigt. Konnte sich der mittelalterliche Denker gar nicht genug tun in dem Bemühen, die Lehre des griechischen Philosophen auszubeuten, so tritt Stöckl nirgends direkt zu ihm in Beziehung. Erst in dem Maße, als es üblich wurde, das scholastische Mittelalter zum Gegenstand historischer Forschung zu machen, ist die Neuscholastik auch zu einer unmittelbaren Fühlung mit dem Altertum gekommen; und zu jenen, die eine historische Untersuchung der Scholastik ange-regt haben, muß immerhin auch Stöckl gerechnet werden; das ist das Verdienst seines dreibändigen Werkes zur Philosophie des Mittelalters; wiewohl es bloß eine ausführliche Darlegung der mittelalterlichen Systeme darbietet, keine historische Zergliederung und Untersuchung, so hat es doch Quellen erschlossen, die vorerst wenig zugänglich waren.

Soll Stöckl auch noch in seinem Verhältnis zu den Neuscholastikern seiner Zeit ins Auge gefaßt werden, so liegt es nahe, vor allem an Taparelli zu denken. War doch dessen hierher gehöriges Werk in Eichstätt ins Deutsche übertragen worden, und zwar auf Veranlassung des damaligen Bischofs, des Grafen K. A. zu Reisach, der mit Taparelli befreundet war und für ihn hohe Wertschätzung hatte¹⁴). Stöckl war erst 22 Jahre alt, als das Werk in deutscher Sprache erschien; eine Abhängigkeit von ihm läßt sich nicht feststellen, obschon der Aufbau des Buches mit dem der praktischen Philosophie Stöckls, im Ganzen genommen, eine unleugbare Verwandtschaft zeigt. Da wie dort handelt es sich um eine Ethik und eine Sozialphilosophie. Auch Taparelli beginnt mit der Frage, wozu der Mensch da ist, und welche Stellung er im Weltganzen einnimmt, um die Antwort ebenfalls mit einer Glückseligkeitslehre zu gewinnen. Und auch er findet die Glückseligkeit im Besitz des höchsten Gutes, in der Erkenntnis und Liebe Gottes, so zwar, daß er das Schwergewicht gleichfalls in die Erkenntnis legt. Mögen aber auch die beiden Neuscholastiker in ihren Resultaten zusammentreffen, mit ihrer Methode und der Art der Gedankenführung gehen sie durchaus verschiedene Wege; schöpft Stöckl vor allem aus literarischen Quellen, so Taparelli in erster Linie aus der realen Wirklichkeit. Ein Lehrbuch will er nicht schreiben, an didaktischem Wert kann sein Buch mit Stöckl nicht wetteifern, dringt aber mit seiner Sachanalyse tiefer in die Tatbestände ein. Von der Erfahrung aus will es zu metaphysischen Einsichten vordringen, die menschliche Lebensordnung als Ausfluß und Bestandteil einer umfassenderen Natur- und Seinsordnung verstehen. Aus den Lebenszwecken leiten sich die Lebensnormen ab. Wie jedes Wesen, so hat auch der Mensch von Natur aus einen bestimmten Zweck; in jedem Falle enthält die Natur jene Norm, wodurch die Geschöpfe auf ihre Ziele hingeeordnet werden. Die Erreichung des Zieles bedeutet naturgemäße Vollkommenheit.

Verschiedene Wege gehen die beiden Neuscholastiker auch in ihrer Glückseligkeitslehre. Operiert Stöckl mit aristotelischen Begriffen, so geht Taparelli von Bewußtseinsfakten aus; der Umstand, daß der Freiheitsgedanke mit allen Bestandteilen des sittlichen Bewußtseins unzertrennlich verknüpft ist, verleiht diesem Gedanken einen festen Halt. Zugleich sucht Taparelli, während Stöckl jede Rechtfertigung des Freiheitsbewußtseins unterläßt, auch hierfür eine metaphysische Grundlage zu gewinnen, mit der Erwägung, daß kein endliches Gut den menschlichen Willen mit zwingender Gewalt zu bestimmen vermag. Auch

gegenüber Thomas geht Taparelli seine eigenen Wege; lehnt sich der deutsche Neuscholastiker im allgemeinen enge und unmittelbar an Thomas an, so daß dieser nahezu der einzige Autor ist, von dem er Texte mitteilt, so tritt der Italiener auch zu Thomas in keine direkte Beziehung, sondern schöpft aus Autoren, die ihm zeitlich vielfach näher liegen. Im Anschluß an Cousin unterwirft er die freie Handlung einer sorgsamsten Analyse, um zur Quelle der freien Entscheidung vorzudringen. Scholastische Traditionen wirken hierbei nur mit der Annahme fort, daß alles Wollen auf das Gute hingebunden ist, und daß der Wille das höchste Gut ebenso notwendig ergreift wie der Verstand die evidente Wahrheit; frei ist der Wille nur im Bereich endlicher Güter, Träger der freien Entscheidung ist der Wille, nicht der überlegende Verstand. Vom Intellektualismus, der bei Thomas auch in der Freiheitslehre eine so bedeutsame Rolle spielt, zeigt sich keine Spur. Daß es ohne Verstandesakte keine freie Entscheidung gibt, wird ausdrücklich hervorgehoben; sie dienen aber nur als Voraussetzung, eine konstitutive Bedeutung haben sie nicht. Keine von all jenen Formeln, die der Scholastiker des 13. Jahrhunderts aus der Tradition und der neuen Literatur in seine Lehre hineingearbeitet hat, ist auf den Neuscholastiker übergegangen, weder das liberum arbitrium, noch das liberum iudicium, weder das voluntarium noch die electio.

Handelt Stöckl im Anschluß an die Freiheitslehre vom Gesetz, so Taparelli vom „Sittlichkeitsgefühl und seinen Prinzipien“. Gemeint ist das moralische Bewußtsein, das aber nicht einem eigenen Erkenntnisvermögen zugeteilt wird; jenes Vermögen, das dem Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit überhaupt gegeben ist, dient auch zur Erfassung der sittlichen Wahrheit. Wieder folgt Taparelli den Spuren Cousins, aber auch anderer französischer Autoren. Eine alte Tradition kommt mit der Lehre zur Geltung, daß allgemeinste Wahrheiten auf sittlichem wie theoretischem Gebiete mit unverkennbarer Leichtigkeit und Sicherheit erkannt werden. Daß im sittlichen Urteile neben dem denkenden Verstande auch andere Faktoren eingreifen, Wille und Affekt, Gefühl und Einbildungskraft, wird nicht übersehen; wie das sittliche Handeln so wird auch das sittliche Denken zergliedert. Die „praktische Anwendung des Sittlichkeitsgefühls“ ist das Gewissen, eine Begriffsbestimmung, womit wieder eine scholastische Tradition fortgeführt wird und Taparelli mit Stöckl zusammentrifft. Auch die syllogistische Form der Gewissensentscheidung ist geblieben. Erst vom Gewissen aus dringt der italienische Autor; zum Gesetzesgedanken vor; und auch in dieser Materie halten sich die Begriffsbestimmungen an das Traditionelle, sowohl was das Gesetz im allgemeinen als auch, was das Naturgesetz im besonderen angeht; das Gleiche gilt von den Darlegungen über Tugend und Laster, Lob und Tadel, Lohn und Strafe; ausnahmsweise wird in diesem Teil des Buches direkt auf Thomas verwiesen. Im Unterschied von Stöckl widmet Taparelli auch den Affekten und den Leidenschaften einen eigenen Abschnitt, Ausführungen, die mehr modernen als traditionellen Charakter tragen. Die stoische Apathie wird als eine Verirrung gebremst, der Wert von Affekten darin erkannt, daß sie dem Wollen und Handeln mehr Kraft und Schwung verleihen; der Wille tut gut daran, sich dieser Hilfskräfte zu bedienen; ein solcher Hilfskräfte beraubtes Naturell würde kaum die Hälfte von dem leisten, was ein Wille zuwege bringt, der sich zur rechten Zeit und nach Maßgabe der Vernunft der Gefühle zu bedienen weiß. Besonders wenn erhabene und schwierige Aufgaben zu lösen sind, dürfen die Affekte und Gefühle nicht fehlen; ein anderes Verhalten wäre eine Verstümmelung der Natur und der menschlichen Lebenskraft. Da die Affekte dadurch geweckt werden, daß sich die Einbildungskraft von den Dingen lebhaftere Vorstellungen bildet, braucht sie der Wille nicht eigens hervorzurufen; es genügt, die Bilder der Phantasie zu beleben. Affekte leisten oft den Willen das, was die Einbildungskraft für die Vernunft leistet. Nur allzu oft wird diese natürliche Ordnung gestört, oft ist der Wille nicht der Herr, sondern der Sklave der Leidenschaften. Irgendwelche Verwertung spezifisch scholastischer Gedanken ist in diesen Ausführungen nicht zu erkennen, weder eine direkte noch eine indirekte, auch nicht soweit Taparelli eine Definition und eine Einteilung der Affekte zu gewinnen sucht.

Auch durch die Macht der Gewohnheit wird die Willenskraft gesteigert und das Handeln erleichtert; gemeint ist das, was die Scholastiker Habitus nennen. Taparelli bringt denn auch die Gewohnheit in engeren Zusammenhang mit dem sittlichen Handeln, denkt speziell an sittliche Gewohnheiten; das sittliche Handeln empfängt hierdurch besondere Antriebe. Wie ein natürliches Verlangen durch

Erreichung des Zieles befriedigt wird, so bringt auch ein gewohnheitsmäßiges Handeln ein gewisses Wohlbehagen mit sich, das dann der Gewohnheit selber neue Kräfte zuführt. Leichtigkeit, Schnelligkeit, Wohlbehagen — das sind die Wirkungen der Gewohnheit. Die Art des Denkens ist abermals eine andere als die der mittelalterlichen Scholastiker. Hat es Thomas vor allem auf begriffliche Bestimmungen abgesehen, so bekundet der Neuscholastiker wieder ein psychologisch-sachliches Interesse; es ist ihm weniger um begriffliche Verhältnisse und Formeln zu tun als um die Bedeutung, die der Gewohnheit für das seelische Leben zukommt. Neuerdings zeigt sich, daß Taparelli beinahe mehr aus modernen als aus mittelalterlichen Quellen schöpft.

Eine Abhängigkeit Stöckls von Taparelli muß darnach als ausgeschlossen gelten; der Italiener wird denn auch niemals erwähnt, sein Name kommt im Verzeichnis nicht vor. Stöckl und Taparelli stellen verschiedene Typen der Neuscholastik dar; die Beziehungen zur fernen Vergangenheit, zum Mittelalter und auch zum Altertum sind bei Taparelli erheblich loser als bei Stöckl. Konnte von einer direkten Beziehung zu Aristoteles auch bei Stöckl in keiner Weise die Rede sein, so ließen sich wenigstens indirekte Zusammenhänge feststellen, sofern der Neuscholastiker durch die Vermittlung scholastischer Traditionen sich zahlreiche aristotelische Gedanken angeeignet hat; Taparelli hingegen ist auch auf diesem Wege zur griechischen Philosophie nicht in Beziehung getreten. Aber auch Thomas wird nur ausnahmsweise zitiert, während Stöckl ernstlich bemüht ist, sich möglichst enge an ihn anzuschließen. Zudem wurden beide auch sonst als verschiedene Typen seelischer und wissenschaftlicher Haltung erkannt. Der Vergleich zeigt, daß die Neuscholastik schon in den Anfängen nicht lauter Einerlei darstellt, sondern daß verschiedene Bewegungen nebeneinanderhergehen. Als geborener Turiner stand Taparelli der französischen Literatur nahe, während Stöckl keinerlei Führung mit ihr hat.

Noch soll Stöckl mit einem deutschen Neuscholastiker seiner Zeit verglichen werden, nämlich mit Plaßmann. Er war ein energischer Vorkämpfer der neuscholastischen Philosophie, und zwar in einer mehr thomistischen Fassung, steht also Stöckl vielmals näher als Taparelli. Im Gegensatz zu Stöckl bietet er jedoch nicht ein kurzes Exzerpt, sondern legt die Lehre des Scholastikers mit großer Ausführlichkeit und eindringender Schärfe dar, wobei er über die Ethik selber weit hinausgeht, auch zu den metaphysischen Grundlagen der Sittlichkeit vordringt. An erster Stelle sind die Begriffe gut und Zweck Gegenstand der Erörterung, als Begriffe, die für die Glückseligkeitslehre grundlegende Bedeutung haben. Den Zweck kennt auch Plaßmann bloß in jener Gestalt, die von der Gütererlebensherkunft; daß auch der biologische Zweckgedanke des Aristoteles bei Thomas eine Rolle spielt, wird nicht beachtet. So sehr sich Plaßmann in die Lehre des Scholastikers vertieft, so bleibt es doch bei einer bloßen Darlegung. Daß Thomas aus verschiedenartigen Quellen schöpft und seine Lehre aus heterogenen Elementen zusammensetzt, wird kaum erkannt. In strittigen Materien sucht Plaßmann mit Hilfe von Kommentatoren wie Cajetan und Johannes a. S. Thom. zum Ziele zu gelangen. Unbeachtet bleibt auch, daß die Lehre des Aquinaten in manchen Punkten eine gewisse Entwicklung erkennen läßt. Der Verzicht auf eine geschichtliche Analyse nimmt dem Verfasser die Möglichkeit, etwa den Begriff der comprehensio aufzuheben, zu zeigen, wie dieser Begriff in die Glückseligkeitslehre des Scholastikers hineingerät, ob es wirklich zur Konstitution der Glückseligkeit auch einer comprehensio bedarf, und welche Lücke dadurch ausgefüllt werden soll. Vom rein sachlichen Standpunkt aus läßt sich die Frage nicht klären, die vorausgehenden Abmachungen lassen die Einführung dieses Lehrgebildes nicht erwarten; nur eine historische Untersuchung würde zum Ziel führen. Es handelt sich um die stoische Katalipsis, einen Begriff, der dort zunächst der Erkenntnislehre angehört, mit Cicero in die lateinische Philosophie eindringt und schon vor Thomas auch mit der scholastischen Glückseligkeitslehre verschmolzen wird, im Zusammenhang mit dem Bestreben, die Glückseligkeit aus Elementen zusammensetzen, die den drei theologischen Tugenden entsprechen. Der Begriff konnte auf diesem Wege nicht unverändert bleiben, mußte sich den neuen Zusammenhängen und der neuen Zielsetzung anpassen; über all das klärt nur eine historische Untersuchung auf²²⁾.

Die Darstellung der Freiheitslehre geht erheblich über Thomas hinaus; zum guten Teil führt nicht Thomas das Wort, sondern die Schule, die seinen Namen

trägt. Nicht selten nehmen die Darlegungen einen stark polemischen Charakter an, besonders gegenüber den Jansenisten; vielfach ist auch Suarez der Gegner. Eine Abhängigkeit Stöckls kommt wieder nicht in Betracht. Der Unterschied zwischen den beiden Neuscholastikern wird auch durch die Darstellung beleuchtet, die Stöckl der thomistischen Ethik im zweiten Bande seines großen historischen Werkes gewidmet hat¹³⁾. Auf die Gegensätze der Schulmeinungen läßt er sich nicht ein, der ruhige Gang der Darlegungen wird nicht gestört. Im Bewußtsein, die gewaltige Gedankenfülle des großen Scholastikers nur in knapper Zusammenfassung vorführen zu können, verweist er zur Ergänzung auf die spezielle Moral Friedhoffs,¹⁴⁾ während er auffallenderweise das Werk Rietters¹⁵⁾ unerwähnt läßt. Und doch war dieses Werk, das die Moral des Scholastikers zum ersten Mal als Ganzes dargestellt hat, für seine Zeit eine hervorragende Leistung, ausgezeichnet durch umfassende und eindringende Sachkenntnis; das einschlägige Schrifttum des Scholastikers soll vollständig ausgeschöpft werden. Streiflichter fallen auch auf dessen Methode; wie es dem Buch auch darum zu tun ist, zu zeigen, wie sich bei Thomas die Moral dem Ganzen des Lehrsystems eingliedert. Zudem will sich der Autor nicht mit einer Darstellung begnügen, sondern zu den Quellen vordringen. Was das Altertum angeht, werden zahlreiche Beziehungen zu Aristoteles festgestellt, während die nacharistotelische Zeit viel weniger berücksichtigt wird. Wieder mit größerer Sorgfalt ist Rietter den Nachwirkungen der griechischen und lateinischen Väter nachgegangen. Immerhin ist es im Wesen bei einer zuverlässigen und allseitigen Orientierung geblieben, die geschichtliche Zergliederung ist in den Anfängen stecken geblieben. Gleichzeitig mit Rietter hat K. Werner in seinem großen Werk über Thomas auch dessen Moral ausführlich dargestellt¹⁶⁾. Das Bestreben, die scholastische Lehre aus den geschichtlichen Quellen zu erklären, lag auch diesem Autor nicht vollständig ferne, wie neben den mannigfachen historischen Einflüssen die persönliche Eigenart nicht übersehen wird. Aber auch dieses Werk bleibt bei Stöckl unerwähnt.

Noch sei die Aufmerksamkeit auf eine monographische Arbeit Stöckls gelenkt, auf eine Abhandlung über „das christlich-ethische und ethisch-autonomistische Prinzip¹⁷⁾“. Die religiöse Moral wird gegenüber der autonomen Ethik der Neuzeit gerechtfertigt, als die einzig mögliche Fassung und Begründung der Sittlichkeit dargetan. Stöckl beruft sich auf das allgemeine Menschheitsbewußtsein; nicht bloß der offenbaren Religion, sondern auch dem Heidentum gilt die Sittlichkeit als gottgewollte Lebensordnung. Der Verfasser verweist nur auf die orientalischen Religionen; die Ergebnisse der Ethnologie haben seither gezeigt, daß geradezu alle Völker der Erde, soweit sie bisher Gegenstand der Forschung waren, dem Sittengesetz eine religiöse Grundlage geben, sowohl die Kultur- wie die Natur- und Urvölker; welche Ausmaße das neu erschlossene Tatsachenmaterial annimmt, läßt W. Schmidts bisher in sechs Bänden vorliegendes Werk über den „Ursprung der Gottesidee“ erkennen. Inwiefern die Sittlichkeit auch der heidnischen Philosophie religiösen Charakter besitzt, will Stöckl an den Pythagoreern und an Plato zeigen. Hingegen glaubt er in Aristoteles den Begründer des „ethischen Autonomismus“ erkennen zu dürfen, eine Auffassung, die den geschichtlichen Tatsachen nicht gerecht wird, sondern moderne Begriffe und Verhältnisse in das Altertum hineinträgt. Die Frage, ob die Sittlichkeit einer religiösen Grundlage bedarf, oder nicht, wird in jener Zeit noch nicht aufgeworfen und darum auch nicht beantwortet, weder positiv noch negativ; eine autonome Moral im modernen und eigentlichen Sinne darf deshalb im Altertum nicht gesucht werden, weder bei Aristoteles noch bei einem anderen Philosophen¹⁸⁾; für antikes Denken und Handeln nimmt die Sittlichkeit allgemein religiösen Charakter an, bei den einen mehr, bei den anderen weniger. Richtig ist, daß bei Aristoteles dieser Tatbestand weniger hervortritt als bei Plato; mit seiner Metaphysik hat sich Aristoteles der Möglichkeit beraubt, Gott zur Welt in eine innere und lebensvolle Beziehung zu bringen. Dies bedeutet aber nicht, daß er beabsichtigt, Moral und Religion voneinander zu trennen; die hergebrachte religiöse Gestaltung der Sittlichkeit wirkt sich zwar nicht in dem Grade aus wie bei manchen anderen Denkern, soll aber nicht aufgehoben werden. Ein Begriff, der bei den Griechen von jeher der Sittlichkeit religiöses Gepräge gab, war mit dem *νόμος ἀγαθός* gegeben. Das Staatsgesetz erschöpft den Gesetzesgedanken nicht; über aller positiven Ordnung gibt es ein ungeschriebenes, über dem menschlichen ein göttliches Gesetz. Cicero hat dem Bewußtsein des ganzen Altertums Ausdruck verliehen, wenn

er dieses Gesetz als das ursprüngliche bezeichnet und von der obersten Gottheit herleitet; als das Gesetz, das weder vom Senat noch vom Volk abgeschafft werden kann, das in Athen ebenso gilt wie in Rom, morgen nicht weniger gilt als heute, ewig und unwandelbar ist, alle Völker umfaßt und alle Gemeinwesen beherrscht. Aristoteles hat auch in diesem Punkte das allgemeine Bewußtsein nicht verleugnet, der νόμος ἀρχαῖος bleibt in Geltung, obschon es dem Philosophen schwer fallen mußte, ihm eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. Zu beachten ist auch, daß Aristoteles den überlieferten Polytheismus nicht überwindet; neben seinem ersten und unbewegten Bewegter lebt die griechische Götterwelt in der Gestalt der Gestirngeister fort; auch in dieser Hinsicht tritt Aristoteles nicht aus dem traditionellen Bewußtsein heraus. Wie wenig er Moral und Religion voneinander trennen will, zeigt ferner die Tatsache, daß er auch den religiösen Kult in die Sittlichkeit herein zieht und den Bürgern etwa im Zusammenhang mit der Tugend der Hochherzigkeit μεγαλοψρέπεια auch religiöse Pflichten auferlegt¹⁹⁾; auf den griechischen Philosophen pflegt sich denn auch die autonome Moral nirgends zu berufen. Wie tief sittliches Denken im Altertum im religiösen Boden wurzelt, zeigt auch noch die ganze nacharistotelische Zeit. Die Stoa sieht im Sittengesetz nicht bloß die Forderung der Natur, sondern eben damit auch das Gebot der göttlichen Weltvernunft und folgt hier zugleich einer uralten Tradition, nämlich dem Vorbild Heraklits. Sie denkt zwar pantheistisch, aber doch zugleich religiös. Fühlten sich doch die christlichen Väter von Epiktet so stark angezogen, daß sie dessen „Handbüchlein“ (ἐγχειρίδιον) im Dienste der christlichen Sittenlehre und Aszese gebrauchten. Ueber den Neuplatonismus braucht hier kein Wort gesagt zu werden. Das Christentum hat freilich dem Zusammenhang zwischen Moral und Religion bestimmtere und festere Gestalt gegeben; das Gesetz erscheint jetzt nicht bloß als das Werk einer denkenden Vernunft, sondern zugleich als das Gebot eines persönlichen und höchsten Willens, eine Bestimmung, die bei Augustin zum ersten Male zum vollen Durchbruch gelangt und für immer ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Ethik geworden ist²⁰⁾. Gleich dem Gesetzesgedanken gewinnt auch der Pflichtgedanke eine schärfere Prägung. Erst die Neuzeit gelangt zu einer Moral ohne göttliches Gebot, ja ohne Gesetz überhaupt²¹⁾. Die Trennung von Moral und Religion hatte zur Folge, daß die Begriffe Pflicht und Gesetz in den Prozeß der Auflösung eintraten; daß ihnen der innere Halt genommen war, diesem Bewußtsein konnte die Zeit sich nicht verschließen; die Geschichte der autonomen Moral enthält den Beweis dafür, daß diese Begriffe in religiösem Boden wurzeln; Begriffe, die zwar mit dem Christentum eine bestimmtere Fassung bekommen haben, aber auch schon dem Heidentum geläufig sind und auch dort bereits religiöses Gepräge zeigen. Nicht schon die antike Philosophie hat begonnen, ihnen die Grundlage zu entziehen, sondern erst die Neuzeit; weder von Aristoteles noch von einem anderen antiken Denker ist eine solche Bewegung ausgegangen. Die Begriffe Pflicht und Gesetz sind im Altertum noch nicht wankend geworden, sondern bilden noch feste Bestandteile des auf religiöser Grundlage ruhenden sittlichen Bewußtsein.

1) M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. In ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht. Regensburg 1920. 14 ff.

2) M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. In ihrer systematischen Einheit dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht. München 1933. 23 ff.

3) Delectatio nihil aliud est quam quietatio appetitus in bono .. quies in bono desiderato, Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. S. th. I II, 4, 1 — Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. 246 ff., 264 ff.

4) Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas, 73 ff., 99 ff. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. 37 ff.

5) Wittmann, Ethik des hl. Thomas. 264 ff.

6) A. a. O. 176 ff.

7) A. a. O. 318 ff.

8) A. a. O. 275 ff.

9) A. a. O. 176 ff.

10) A. a. O. 222 ff.

- 14) A. Taparelli, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Deutsch von Fr. Schöffl und C. Rinecker, Regensburg 1845.
- 15) Wittmann, Ethik des hl. Thomas. 60 ff.
- 16) Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. 1865. 655—721.
- 17) Regensburg 1864.
- 18) Die Moral des hl. Thomas v. A. München 1858.
- 19) Der hl. Thomas v. A. II. Bd.: Die Lehre des hl. Thomas. 1859.
- 20) Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. 57. Jahrg. 1877. Zweite Hälfte, 242 ff., 337 ff.
- 21) Vgl. W. Jaeger, Humanistische Reden und Vorträge. Berlin und Leipzig 1937. 162.
- 22) Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. 194 ff.
- 23) Wittmann, Gesetz und Sittengesetz. Philos. Jahrb. 51. Bd. 1938. 292—316.
- 24) Wittmann, Ethik. 1923. 206—274.

Summary.

The author represents Stöckl's relations to the scholastic school of the middle ages as well as his relations to the neo-scholastic school. Stöckl is leaning tightly to the philosophy of Thomas of Aquin, but not immediately to that of Aristoteles. There is no dependence from the contemporary neo-scholastic school to be found.

Résumé.

L' auteur représente les relations de Stöckl à la scolastique du moyen âge et à la néo-scholastique. Stöckl s' appuie étroitement contre Thomas d' Aquin, mais pas immédiatement contre Aristote. On ne saurait trouver des réminiscences à la néo-scholastique contemporaine.