

# Die Principien der Moralthologie nach Thomas von Aquin [Fortsetzung]

Autor(en): **Schneider, C.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **5 (1891)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762071>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

und er war es auch, welcher auf die subjektive Natur der Empfindungsqualitäten hinwies. Gewöhnlich erwähnt man in den philosophiegeschichtlichen Werken außer Locke Hume als Vorläufer Kants. Dieser hat mit seiner scharfsinnigen Kritik des Kausalitäts- und Substanzbegriffes die Kritik Kants ins Leben gerufen. Eine genetische Entwicklung des Kantschen Idealismus hätte endlich auch jenes Anteils gedenken müssen, den die Leibnitz - Wolffsche Basis des Kantschen Philosophierens lieferte. Bei Leibnitz ist bekanntlich der Raum phänomenal, und es lag nahe, auch die Zeit unter diesen Gesichtspunkt zu stellen.



## DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

VON DR. C. M. SCHNEIDER.

Nr. 4.

### Die Leidenschaften.

Im ersten Princip der Moraltheologie, sowie solches für das praktische Handeln erfordert ist, hat Thomas die unermessliche Weite dessen gezeigt, was allein all' unser Wollen und Begehren füllen und befriedigen kann. Es können auf unsern Endzweck mit Recht die Worte im Buche Job angewandt werden: „Siehe, er wird den Strom in sich aufnehmen und wird nicht darüber staunen: er vertraut, daß der ganze Jordan in seinen Mund sich ergieße.“ Der ganze Strom der vorüberfließenden Welt kann in uns treten, der ganze Jordan der Vergänglichkeit kann unser Inneres beleben; — der Hunger nach dem Endlosen wird nur desto größer. Der Mensch staunt über das, was er sich erworben, was er in Besitz genommen hat; — denn alles, was er in Wahrheit besitzt, vermehrt in ihm nur das Staunen über die Fülle dessen, was er noch besitzen kann. So weit ist unser letzter Endzweck, daß alle Mächte der Geisterwelt selber, so hoch sie auch stehen mögen, darüber schweigend staunen und es von sich abweisen, selbständig uns zu dessen Besitze verhelfen zu können.

Hier haben wir ein erstes Princip der sittlichen Thätigkeit voll überaus großer Fruchtbarkeit vor uns. Es ist dies nicht eine abstrakte Wahrheit, die den Geist aufbläht, ohne ihn zu nähren. Es ist jenes Princip, welches überall in der Welt der

Quell von jeglicher Mühe, von jeglichem Forschen, von jeder Abtötung ist: der Zweck. Tag und Nacht denkt im einsamen Kämmerlein der Gelehrte nach. Warum? Der Zweck leitet ihn, die Probleme der Wissenschaft reizen ihn. Immer weiter strebt der Wanderer, er hat keine Ruhe im Gasthause, es läßt ihn nur so lange darin, bis er sich zu weiterem Marsche gekräftigt hat. Warum? Die Heimat setzt seine Füße in Bewegung. Nimmer ist der Eroberer von seinen Erfolgen befriedigt. Fortwährend stehen weitere, höhere Zwecke vor seinen Augen. „Jegliches menschliche Handeln“, meint Thomas, „wird durch den Zweck geleitet.“ Deshalb sagt der Psalmist, nachdem sein Herz „warm geworden und das Feuer ernstest Nachdenkens in ihm entbrannt war“: „Ich sprach in meiner Zunge.“ Was wird die erste Frucht seines Nachdenkens sein? Wozu wird der innere Eifer ihn zuerst führen? Er sagt ja ausdrücklich nicht etwa „mit meiner Zunge“ *lingua mea*, sondern „in meiner Zunge“! damit er anzeige, diese Worte seien nicht bloß einfach Worte, sondern sie drückten seinen innersten Gedanken aus. Er fährt fort: „Mache bekannt mir, o Herr, meinen Zweck: und die Zahl meiner Tage, welche sie sei, damit ich weiß, was mir fehlt.“

Wollen wir den rechten Zweck an die Spitze unserer Handlungen stellen, so dürfen wir nicht nach unten sehen; sondern müssen von Gott in heißem Flehen es erbitten, daß er ihn uns zeige. Nicht die Erde und die natürlichen Kräfte machen uns mit demselben bekannt, so daß wir danach unsere Wirksamkeit einrichten könnten; Gott allein klärt uns mit der Ihm eigenen übernatürlichen Gewalt über denselben auf. Deshalb ist dieser Zweck so groß. Deshalb verschwindet vor der Kraft, die zu ihm geleitet, die tiefste Grundlage, auf der alle übrigen Kräfte stehen und aus der sie ihre Nahrung schöpfen. Alle diese Kräfte ordnen sich dieser höchsten Kraft unter und verlangen, von ihr in ihrem thatsächlichen Gebrauche abgemessen zu werden; wie der Psalmist dies ausdrückt, indem er fortfährt: „Siehe, du hast meine Tage so eingerichtet, daß sie gemessen werden können: meine Substanz ist wie ein Nichts vor Dir.“ Alles in der Schöpfung ist so eingerichtet, daß es dem Menschen hilft zur Erreichung seines erhabenen letzten Endzweckes; und im Menschen selber mißt die Gnade die Beihilfe der natürlichen Kräfte und Vermögen innen und außen gemäß diesem Zwecke ab. Von ihr erst erhalten sie ihren Wert; ohne die Gnade sind sie leer und eitel, und mit ihnen der ganze Mensch selber: „Aber alle Leerheit ist der Mensch,

der da lebt;“ heisst es Ps. 38. Von diesem allgewaltigen, die ganze Natur durchdringenden und zur Vollendung hin bethätigenden Zwecke spricht dann weiter der Psalmist: „Ihn, Gott, sollen fürchten alle Zwecke der Erde“ (Ps. 66); denn erst durch den letzten Endzweck und in Verbindung mit selbem empfangen die letzteren Kraft zu der ihnen eigenen Wirksamkeit. Oder: „Du, die Hoffnung aller Zwecke, die von der Erde kommen“ (Ps. 64); — oder: „In seiner Hand sind alle Zwecke der Erde“ Ps. 94. Alle diese Zwecke der Erde, die hier, wenn sie für sich allein betrachtet werden, so oft miteinander streiten, wie z. B. die körperliche Ergötzlichkeit mit der Habsucht, der Haß mit der Liebe, sie werden zu grenzenlosem Frieden, wenn sie unter dem Einflusse des höchsten, nur durch übernatürliche Mittel zu erreichenden Zweckes, der da Gott selber ist, sich finden: „Er hat Frieden gemacht unter Deinen Zwecken.“

Es ist eine eigentümliche Abhandlung bei Thomas jene, welche über die Leidenschaften belehrt. Vielleicht ist sie, neben der Erklärung der alttestamentlichen Riten, die interessanteste und fesselndste in der Summa. Sie beginnt mit der größten Lieblichkeit, mit der Liebe, die da alles einigt, verschönert, erhebt, vollendet; und sie schließt mit den Wirkungen des Zornes: Zittern, Beben, Todesangst, Glut, Leichenblässe, Unbeweglichkeit, Vernunftlosigkeit, Schweigen. Was will dies anders sagen, als daß die Leidenschaft, wie ein geistreicher Mann meinte, gute Soldaten sind, aber schlechte Offiziere. Sie bieten sich an, zu dienen; sie wollen geleitet werden. „Die leblosen Dinge“, schreibt Thomas, „die rein natürlichen begehren, was ihnen angemessen ist ihrer Natur nach.“ Und wo finden sie das? In den andern Dingen. Das eine wird vom andern her vollendet und deshalb liebt das eine das andre. Die Liebe ist der Beginn für die natürliche Thätigkeit. Wer allein kann diesem Beginne gemäß die Leidenschaften leiten und vollenden? Einzig die Vernunft: Denn da jedes Ding in der Natur einen Mangel hat, den auszufüllen es seinem Wesen nach bestrebt ist, der aber nur ausgefüllt werden kann durch die Verbindung mit andern Dingen; so kann nur jene Kraft hier an der leitenden Spitze stehen, welche von jedem Dinge ohne Unterschied das innerste Wesen auffasst und demnach jegliches Ding derartig in dessen Thätigkeit behandeln kann, als ob sie dieses betreffende Ding selbst wäre. Eine solche Kraft ist nicht der Sinn, der nicht das innere Wesen, sondern nur äufsere Eigenschaften aufzufassen vermag; wohl aber die Vernunft.

Die Vernunft allein also, und zumal die ewige Vernunft, die zugleich wesentlich Einzel- oder Wirklichsein, und somit allgewaltige Kraft ist, kann die Leidenschaften gemäß deren lieblichem Beginne leiten, daß sie nicht in sich selbst ihren Zweck und ihre Ruhe erblicken, sondern auferhalb ihrer selbst. Durch die Leidenschaften werden wirksam in der Seele jene Kräfte der sichtbaren Natur, von denen oben die Rede war. Durch sie offenbaren sich im Menschen mit ihrem stofflichen Einzelsein die sichtbaren Güter und treten zu einander in naturgemäßen Gegensatz. Werden die Leidenschaften sich selbst überlassen; so ist der Zorn, der Gegensatz, das Ende und mit ihm Zittern, Beben, Todesangst, Vernunftlosigkeit, dumpfes Schweigen. Werden sie vermittelt der von Gott eingegossenen Tugend von der Vernunft aufgenommen und von ihr geleitet, so entspricht ihr Ende ihrem Beginnen: der Liebe, Schönheit, Einheit, Veredlung, Vollendung ist ihr Anteil.

Doch wir müssen hier tiefer eingehen. Die Leidenschaften werden in der neueren Behandlungsweise der Moralthologie durchaus, mit ihrem Anteil am menschlichen Handeln, vernachlässigt. Kaum tritt noch eine Spur davon hervor, daß sie ein organisches Glied in der menschlichen Wirksamkeit bilden. Wir finden in keiner Moralthologie auch nur die Namen der Leidenschaften aufgezählt; wie viel weniger ihre Natur und die Art und Weise ihres Einflusses geschildert.

Wir sagen: Die Leidenschaften sind nach Thomas die moralischen Principien für alles, was in den menschlichen Handlungen an Einzelem, Wirklichem, stofflich Begrenztem vorhanden ist. Und da jede menschliche Handlung eben eine einzelne, in der äußeren Wirklichkeit bestehende und stofflich abgegrenzte ist, so stehen die Leidenschaften als ein allgemeines und höchst wichtiges Princip für das menschliche Thun und Lassen da.

In der That dürfen wir bei allem, was vom Menschen und dessen Natur handelt, niemals außer acht lassen, daß die menschliche Natur aus Leib und Seele besteht und sonach kraft dieser naturgemäßen Zusammensetzung aus Leib und Seele zu einheitlichem, natürlichem Handeln berufen ist. Die reinen Geister mögen von Leidenschaften in ihrer Thätigkeit absehen, sie haben eben keinen Körper und keine Sinne. Aber der Mensch kommt mit Hilfe seiner Sinnlichkeit entweder in den Himmel oder er verliert sein ewiges Heil. In welchem Verhältnisse nun steht der niedere oder sinnliche Teil zum höheren, dem vernünftigen? Der Gegenstand der beiderseitigen Erkenntnis wird dies am sichersten erklären. Die

Vernunft hat zum Gegenstande das Allgemeine, Endlose. Der Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis ist das stofflich Einzelne und Begrenzte. Darum erkennt die Vernunft nur, insoweit das Allgemeine im Dinge, sein inneres Wesen, losgelöst ist vom Stoffe und dessen Seinsbedingung; wogegen das sinnliche Erkennen immer seinem ganzen Wesen nach an ein stoffliches Organ gebunden erscheint. Sowie nämlich aufsen im Sein die Farbe, der Ton und ähnlich von den Sinnen aufgefaßte Gegenstände nicht als fürsichbestehend gedacht werden können; gibt es doch keine Substanz, die nichts als Farbe wäre, sondern es gibt bloß Substanzen, die farbig sind, zu denen also die Farbe als Eigenschaft hinzutritt; — so muß auch der Sinn selber solchem Gegenstande entsprechen. Er darf kein Vermögen sein, welches in seiner wesentlichen Thätigkeit unabhängig ist vom Stoffe, wie die Vernunft; sondern ist notwendig stets an ein Organ gebunden. Deshalb ist sein eigentlicher Gegenstand immer das Sein aufsen als stoffliches, als begrenztes, als einzelnes und besonderes. Die Vernunft macht, daß ich dieses Stoffliche, Begrenzte, Einzelne wohl ebenfalls erkenne, aber unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen.

Soweit ich also z. B. diese einzelne Pflanze mit der Vernunft auffasse, kommt dies von der natürlichen Verbindung, in welcher die Vernunft mit den Sinnen steht; soweit ich aber diese einzelne Pflanze unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Gattungscharakters „Pflanze“ auffasse, kommt dies einzig vom Wesen der Vernunft. Alles, was in dieser Kenntnis auf Einzelnes sich richtet, daran haben die Sinne, die äußeren und die inneren, Anteil. Was sich in dieser Kenntnis auf das Allgemeine richtet und somit auf das, was so recht die Richtschnur dafür ist, daß ich von dem betreffenden Dinge das Sein im allgemeinen aussage, dies kommt von der Vernunft. Wenden wir dies auf das Begehren an, so gewinnen die Sinne einen noch lebendigeren und tiefer greifenden Anteil am menschlichen Akte.

Hier muß nämlich daran erinnert werden, daß, wie Thomas oft erwähnt, die Dinge vernünftig erkannt werden, indem sie eintreten in uns und sonach die Seinsweise der Vernunft als allgemeine, vernunftgemäße Idee annehmen. Sie werden somit als Erkenntnisgegenstände der Vernunft in höherem Grade entsprechen dem Charakter des Allgemeinen. Dagegen werden wir durch das Begehren nach aufsen getragen. „Sie sind geworden, wie das, was sie geliebt haben“, so drückt diese Wahrheit die Schrift aus. Das Begehren richtet sich stets auf etwas Einzelnes. Was

in der Wirklichkeit aufsen besteht, das will ich; nicht das, was blofs in meiner Einbildung ist. Das Gold, wie es wirklich ist mit seiner Farbe und seiner Härte, will der Geizhals; nicht den Goldhaufen, den er geträumt hat. Nicht das Allgemeine, die Abstraktion wollen wir; sondern das Einzelne, Wirkliche mit Allem, was daran hängt.

Wenn deshalb der hl. Thomas einerseits stets scharf unterscheidet zwischen dem Gegenstande der Sinnen-Erkenntnis und dem der vernünftigen, so finden wir andererseits, dafs er dies nicht so regelmäfsig thut, wenn er vom Begehren spricht. Da redet er oft vom appetitus und umfaßt damit den Willen und die sinnliche Leidenschaft, ohne dafs er ein Wort der Unterscheidung hinzufügt. Der Grund ist der angedeutete. Der Gegenstand des menschlichen Begehrens ist durchaus aufsen in der einzelnen Wirklichkeit, sowohl für den Sinn als auch für den Willen. Der Sinn begehrt nach dem einzelnen Gute und der Wille richtet sich auf dieses selbe einzelne Gut, um es zu besitzen. Bei dem Erkennen aber ist wohl der Gegenstand der Sinnen-Erkenntnis aufsen. Aber der Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis ist immer in der Vernunft, die Idee nämlich; und deshalb kann ich auch diese Idee in mir als einen eigenen, besondern (reflexen) Erkenntnisgegenstand mir vorstellen, was beim Begehren nicht der Fall ist. Ich kann hier das Einzelne nicht trennen vom Allgemeinen, dafs ich das Einzelne begehrte mit meinen Sinnen und das Allgemeine mit meinem geistigen Willen. Nur dies fügt der letztere hinzu zum sinnlichen Begehren, dafs nämlich noch endlos mehr begehrt werden kann. Und zwar fügt er dies kraft der vernünftigen Kenntnis hinzu, die sich auf das Wesen richtet; kann ja doch das Wesen als etwas Allgemeines noch endlos vielen andern Einzelheiten in Zeit und Ort, Figur und Umfang unterstehen; und können doch, mögen auch noch so viele Einzelwesen von einer Gattung existieren, vom Wesen selber aus, noch deren endlos mehr bestehen.

Wir sehen also, von welch' entscheidender Bedeutung der sinnliche Teil für den moralischen Charakter der menschlichen Handlungen sein mufs. Er tritt durchaus ein in das organische Gefüge des moralischen Aktes. Zugleich aber steht dies vor uns, wie es nicht ohne Gefahr sein kann, die Moralthologie aufgehen zu lassen in die Zerlegung einzelner Moralfälle. Die Gefahr kommt dann von dieser Seite, dafs, je weniger man vom sinnlichen Teile principienmäfsig handelt, er um so mehr tatsächliche Geltung erhält. Es fällt diesfalls gar zu leicht das Moment des vernünftigen Willens fort, wonach eben noch anders

entschieden werden kann; wonach man nicht sicher ist hier auf Erden, „ob man der Liebe oder des Hasses würdig sei“; wonach, wäre auch alle Sorgfalt aufgeboten worden, wir doch nicht sagen können, wir hätten genug gethan, sondern mit Job sagen müssen (9, 15): „Ich werde nicht antworten, sondern meinen Richter anflehen“ oder mit Paulus: „Ich bin mir nichts bewußt; aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt, der mich nämlich richtet, ist der Herr.“ Das Moment des Vernünftigen besteht ja gerade darin, daß die Thore der Sinne und überhaupt des Sichtbaren geöffnet werden zum Unendlichen hin, daß wir erkennen, nichts in der Natur könne uns genügende Ruhe geben und keine natürliche Kraft, kein natürliches Forschen könne uns den Besitz des letzten Endzweckes, der alles Drängen und Trachten unserer Natur stillt, unfehlbar verbürgen. Nach aller Arbeit kommt da das Wort des Psalmisten zu Ehren: „Ich habe ausgebreitet meine Hände nach Dir hin, o Gott, meine Seele ist wie der Erdboden ohne Wasser.“ *Expandi manus meas ad te; anima mea sicut terra sine aqua tibi.*

Dazu kommt eine zweite Eigentümlichkeit im Verhältnisse der Sinne zur Vernunft, die das Gesagte noch mehr bestätigt. Der hl. Thomas hat einen Ausdruck des Aristoteles angenommen, der das, was wir sagen wollen, kurz zusammenfaßt. „Die Glieder des Körpers,“ wie die Hand, der Fuß, „folgen der menschlichen Vernunft wie Sklaven; die Leidenschaften aber oder die sinnlichen Thätigkeiten wie Freie.“ Was soll damit ausgedrückt werden? Thomas fügt es hinzu: „Die Freien nämlich in einem Staate können auch widersprechen dem, was der König gebietet.“ Legen wir uns den Inhalt dieser Redeweise klar vor Augen.

Die Sinne haben, wie gesagt, zum ausreichenden Gegenstande, sowohl was die Erkenntnis wie auch was das Begehren betrifft, das Einzelne, stofflich Begrenzte, Besondere. Die Vernunft hat, ebenso wie der geistige Wille, zum Gegenstande das Allgemeine. Nun ist es ja gewiß, daß das Besondere sich richten muß nach dem Allgemeinen, daß der einzelne Staatsbürger z. B. beitragen muß zum Besten des Ganzen. Aber eine andere Frage ist die: Deckt sich genau hier das Besondere oder Einzelne mit dem Allgemeinen in der Weise, daß alles, was an Besondere oder Einzelne und stofflich Begrenzte der Sinn wahrnimmt, seine erschöpfende Richtschnur zu erblicken hat im Allgemeinen, wie dieses die Vernunft auffaßt? Soweit der einzelne Mensch z. B. Staatsbürger ist, hat er im allgemeinen Besten des Staates seine Richtschnur zu erblicken. Es deckt sich hier vollständig das Einzelne mit dem Allgemeinen. Aber soweit der einzelne

Mensch Familienhaupt ist, besteht diese Deckung nicht als eine vollständige. Da können schon manchmal die Pflichten gegen seine Frau, gegen seine Kinder den Pflichten widersprechen, die er als Staatsbürger hat, so daß da ein höherer Zweck, der des Christen, zu Rate gezogen werden muß, um die Entscheidung richtig abzuwägen. Ähnlich fragen wir hier, ob die Richtschnur des Allgemeinen mit Rücksicht auf das Sein oder auf den Zweck, wie solche Richtschnur in unserer Vernunft ist, in allem das Bedürfnis des von den Sinnen Aufgefaßten, des Einzelnen und Besonderen, nach geregelter Leitung deckt? Oder ob da, im Bereiche dieses Einzelnen, noch Seiten sind, denen nichts im allgemeinen Begriffe als entsprechend leitendes Moment gegenüber steht? Wir antworten: Die Deckung ist keine vollständige. Die Sinne fassen manches in ihrem Gegenstande auf, was nicht vom Allgemeinen in der Vernunft her genügend geregelt werden kann.

Erklären wir uns weiter. Worauf erstreckt sich das Allgemeine, wie die Vernunft es auffaßt und wonach dann der Wille sein Streben regeln soll? Einzig auf den Gattungscharakter. Was also im einzelnen Dinge durch diesen geregelt ist, davon erkennt die Vernunft den Grund und danach ist ihr Urteil maßgebend für die betreffenden Einzelheiten. Regelt nun der Gattungscharakter alles in einem einzelnen Dinge? Dann gäbe es nur eine einzelne Rose, einen Hund, einen Diamanten, wie es ja auch nur eine Gattung „Rose“, eine Gattung „Hund“, eine Gattung Steine gibt, die man Diamanten nennt. Vielmehr gibt es sehr vieles in dem einzeln-stofflichen Dinge, wogegen der Gattungscharakter sich höchst gleichgiltig verhält. Die Gattung „Rose“ besagt gar nichts rücksichtlich der Zahl der Rosen; es können ebensogut 10 wie 10 Millionen sein, soweit es auf das Maßgebende der Gattung ankommt. Und so bleibt der Gattungscharakter auch ganz der eine gleiche, mag die einzelne Rose klein und im Wachsen begriffen sein oder voll entwickelt oder dem Verwelken nahe. Eine ganze Menge solcher Einzelheiten gibt es, für deren Erkenntwerden der Sinn allein Princip ist. Die Vernunft sagt dabei bloß, daß alle diese Einzelheiten am Gattungscharakter teilnehmen und von selbem durchdrungen werden, daß sie pflanzliche, tierische, menschliche, die der Rose, des Hundes, des Diamanten sind. Aber daß diese selben Einzelheiten hier vorhanden sind und dort nicht, daß da ein Mensch 5' hoch ist und dort einer 6', davon gibt die Vernunft nicht die Richtschnur. Mit Bezug darauf sind

die Sinne frei von der Stimme der menschlichen Vernunft, sind eigens für sich seiende Principien.

Nun bezieht sich dieses Freisein grade auf das Wirkliche, Einzelne, d. h. gerade auf den Gegenstand als solchen des Begehrens. Also folgt, daß gerade im Begehren, weit mehr noch als beim Erkennen, dessen formaler Gegenstand ja innerhalb der Erkenntniskraft ist, die Sinne für sich thätig sein können, ohne die Stimme der Vernunft abzuwarten; sie sind eben gerade mit Rücksicht auf das Einzelne, Wirkliche für sich allein Principien der Thätigkeit, so daß die Vernunft dafür die erschöpfende Richtschnur nicht in sich enthält. Die besonderen, einzelnen Güter, insoweit sie mit ihren Einzelheiten von den Sinnen aufgefaßt werden, insoweit somit in dieser Auffassung die Sinne das Princip und die Norm der Thätigkeit besitzen, können als einzelne, besondere Zwecke begehrt werden, ehe die Vernunft sie bezieht auf den allgemeinen Zweck. Wir sagen, das, was für die Augen gut ist, oder was für die Ohren, die Zunge etc. begehrenswert erscheint, das kann erstrebt werden, ehe die Vernunft dieses Begehren geregelt hat nach dem Zwecke, der den ganzen Menschen mit allen seinen Fähigkeiten endgültig befriedigt. Der Mensch kann sich an einen solch' partikulären Zweck hängen und die Beziehung zum letzten Zwecke, wonach der Wille noch endlos mehr besitzen kann, beiseite lassen.

Da haben wir nun ein noch weit größeres Gewicht vor uns gegen die Verstückelung der Moralwissenschaft in 1000 Teilchen. Unsere Vernunft kann niemals in ausreichender Weise den Sinnen vorschreiben. Es kann ihr nicht die Aufgabe obliegen, endgültig zu entscheiden. In jedem einzelnen Akte liegen Umstände vor, welche sich der zuverlässigen Regelung durch die Vernunft entziehen, wo es also bloß sich darum handeln kann, daß man nicht gegen die Stimme der Vernunft handle. Letzteres findet nach Thomas dann statt, wenn der Mensch einer falschen Meinung folgt, „die im Bereiche des Erkennbaren sich so verhält wie ein Monstrum im Bereiche der Natur“ (*sicut monstrum in natura corporali*). Und „eine wahre Meinung wird dann entfernt (18 de verit. art. 6), wenn 1) der Erkenntnisgegenstand sich ändert, wie z. B. es wahr gewesen ist, zu sagen, Sokrates sitzt, zur Zeit als derselbe wirklich saß; es wäre dies aber nun, da er in Wirklichkeit steht, falsch; — 2) durch Vergesslichkeit, — 3) wenn jemand wegen eines neu hinzukommenden Grundes das nicht mehr glaubt, was er vorher glaubte.“

Kann also die Vernunft beim moralischen Handeln, insoweit dieses dem letzten Endzwecke unterliegt, allerdings nicht die letzte

positive Norm geben, bei der sich der Handelnde ohne Zweifel endgültig beruhigen könnte; so muß trotzdem der Mensch darauf sehen, daß er nicht gegen die Stimme der Vernunft sich entscheidet. Und dies geschieht in allen jenen Fällen, wo er einer Meinung folgen wollte, die weniger Gründe hat, zu Ungunsten der andern, die mehr Gründe für sich hat. „Ein neu hinzukommender Grund macht ja eben die gegenteilige Meinung zu einer falschen.“ In der That! Läßt sich der Mensch, wenn er der weniger begründeten Meinung folgt, etwa von Gründen, also von der Vernunft leiten? Offenbar nicht; denn die andere Meinung ist begründeter. Somit folgt er in seiner Anhänglichkeit zweifellos der Stimme der Leidenschaft, da es weitere beeinflussende Elemente des menschlichen Handelns im Bereiche der Natur nicht gibt. Dies, soweit der Stimme der Vernunft nicht entgegen gehandelt werden soll.

Gibt es nun aber überhaupt keine Vernunft, welche als Richtschnur und Princip des Handelns sich mit den Sinnen, den Principien nämlich für den menschlichen Akt als einen einzelnen, auf das Stoffliche gerichteten, vollständig deckt? Gibt es gar keine Vernunft, die für alles Einzelne, wie es in den Sinnen sich darstellt, also für alles in der Wirklichkeit Bestehende die ausreichendste Richtschnur in sich enthält? Gewiß besteht eine solche. Es ist dies jene Vernunft, welche ihrem Wesen nach nichts ist als reinstes Einzelsein, als thatsächlichste Wirklichkeit, von der also, wie vom Feuer als dem wesentlich Warmen alles Warme, alles Wirkliche und jedes Einzelsein, wie von dem ersten wirkenden Grunde, gemessen und bestimmt wird. Diese Vernunft nun grade ist unser letzter Endzweck. Und die Leidenschaften eben, als Principien des menschlichen Handelns nach einer gewissen Seite hin, zeigen gleichsam handgreiflich, gerade unter dem Gesichtspunkte, wo sie frei sind von der maßgebenden Stimme der natürlichen Vernunft, also der höchsten Kraft in dieser sichtbaren Welt, daß die ganze Natur kein Mittel für uns bieten kann, um von uns allein aus unsere Werke nach dem letzten Endzwecke hin zu regeln. Denn die Regelung selber der Leidenschaften kann ja nicht in positiv abschließender Weise von der menschlichen Vernunft ausgehen; letztere ist dafür zu schwach und demgemäß auch der Wille, für dessen Freiheit die Vernunft die eigentlichste radix ist, wie der heil. Thomas stetig die Vernunft bezeichnet als „radix libertatis“.

## Nr. 5

## Die Tugenden als Principien der menschlichen Handlungen.

Wir haben im Vorhergehenden den Raum, sozusagen, gekennzeichnet, innerhalb dessen der freie moralische Akt des Menschen sich bewegt. Er muß den Weg zurücklegen von dem einen Einzelgut, auf welches seine sinnliche Natur sich richtet, bis zu dem andern, auf welches einzig die Gnadenkraft gerichtet ist. Das eine Einzelsein, was sich als ein erstrebenswertes Gut dem Menschen vorstellt, ist das stoffliche; — das andere ist das außerhalb allen stofflichen Zusammenhanges stehende. Das eine ist durchaus beschränkt; — das andere ist in seinem Einzelsein allumfassend, weil eben der Stoff, als die Quelle der Beschränktheit, ihm durchaus und zwar mit wesentlicher Notwendigkeit mangelt. Wer überbrückt für das menschliche Handeln diesen Weg zwischen den genannten, voneinander so unendlich geschiedenen Einzelgütern?

An erster Stelle die Vernunft. Es mag auf den ersten Blick sonderbar sein, daß Thomas wohl die Leidenschaften gesondert behandelt, also die natürlichen Thätigkeiten der Sinne; nicht aber die Vernunft in ähnlicher Weise. Gleich nach den Leidenschaften kommen nämlich die Tugenden, welche schon nicht mehr rein Thätigkeiten der Vernunft sind, sondern Zustände im vernünftigen Teile selber oder doch Zustände, die vom vernünftigen Teile her ihrem Wesen nach geleitet werden. Der Grund dafür wird jedoch alsbald klar vorliegen, wenn wir berücksichtigen, wodurch das Einzelne im Bereiche des Stoffes getragen wird. Wir werden dann zu gleicher Zeit auch sehen, wie in der Vernunft allein die entscheidende Stelle für die menschliche Handlung nicht liegen kann, wie man also unrecht hat, an die leitende Spitze der katholischen Moralwissenschaft ein bloßes Vernunftprincip zu stellen.

Die stofflichen Einzelheiten nämlich und somit auch die stofflichen, oder sichtbaren Güter haben weit mehr, für sich betrachtet, ein Nichtsein, wie ein Sein. Der Grund liegt auf der Hand. Sie haben ja für das Moment des Einzelnen oder Wirklichen gerade die maßgebende Richtschnur nicht in sich. Dafür, daß das eine Ding, wie z. B. dieser Mensch, ist, und 1000 andere, die auch sein könnten, nicht sind, dafür besteht kein Grund innerhalb des Dinges, also z. B. des einzelnen Menschen, selbst. Wozu aber ein Ding den maßgebenden Grund nicht in sich trägt, nach dieser Seite hin hat es auch kein wahres Sein; es ist nach dieser Seite hin nicht sein d. h. sein

eigen. Das wirkliche Sein ist für dasselbe etwas Zufälliges. Die wirkliche Existenz demgemäfs, wonach etwas ja eben ein wirkliches Gut ist, hat als solche keinen Grund im Dinge selbst; und danach ist ein solches Gut vielmehr ein Nichtgut als ein wahres Gut, es scheint ein Gut zu sein.

Welches Sein ist dem stofflichen Dinge aber wahrhaft zu eigen, wenn dies das Wirklichsein der Existenz nicht ist? Das Sein des Vermögens; dafs es nämlich noch Anderes sein oder werden kann, dafs es vollkommen oder unvollkommen sein kann. Thomas erklärt ja beständig, die Wesenheit oder Substanz in jedem Dinge sei nur etwas „in potentia,“ sei im Bereiche des Vermögens; wie wir oben noch ausdrücklich von der Substanz der menschlichen Seele gehört haben, sie sei etwas in potentia. Nun existiert jegliches stoffliche Sein überhaupt nur auf Grund des Wesens in ihm. Soweit die Wesenheit in ihm reicht, soweit hat es wirklich Sein, soweit ist die wirkliche Existenz sein eigen. Also ist der Schluss klar. Seiner natürlichen Existenz nach hat jedes Ding wahrhaft zu eigen nur ein Können, nicht ein abschliessendes wirkliches Sein. Stellt sich das stoffliche Gut vor, um für einen andern Zweck zu dienen, um weiter bestimmt zu werden in seinem Können, so entspricht es der Wahrheit und trägt in seiner Weise bei zur Erreichung des Endzweckes. Demangemessen müssen die sichtbaren Güter in der Moral behandelt werden: als zum Dienen geeignete, als weiterer Vollkommenheit fähige. Der Natur bereits widerspricht es, dafs sie das Begehren abschliessen sollen, indem sie als Endzweck begehrt werden. Denn das wirkliche Sein ihrer Existenz ist kein wahres, ihnen eigenes Sein; danach also können sie auch nicht als selbständiger Endzweck begehrt werden. Das Wesen selber in ihnen ist nur im Bereiche des Vermögens, besagt demnach nur ein Können für weitere Bestimmung.

Worin erscheint nun diese Eigenschaft der stofflichen Güter, dafs ihnen nur das wahrhaft eigen ist, bei unserm menschlichen Handeln zu dienen? Eben in der Vernunft. In der Vernunft erscheint ja ihr Wesen, auf dem all ihr Sein beruht. Und dieses Wesen erscheint da als Vermögen für das Erkennen einerseits, gemäfs der Beschaffenheit der Vernunft; und für das wirkliche Sein andererseits gemäfs der Beschaffenheit des Stoffes. Als unbegrenztes Vermögen auf seiner Gattungsstufe erscheint da das stoffliche Ding; denn eben losgelöst, abstrahiert von aller Wirklichkeit ist es, soweit die Vernunft durch dasselbe bethätigt wird. An sich hat die Vernunft, so durch ein reines Vermögen befruchtet, gar keine Beziehung zur Wirklichkeit,

also zu den einzelnen Gütern aufsen. Solche Beziehung wird erst hergestellt durch den sinnlichen Teil, zumal durch die Phantasie. Also kann die Vernunft an sich keinerlei unmittelbares Princip für das moralische Handeln sein. Es ist ein Irrtum, diesen Vorzug von der natürlichen Vernunft als solcher, als eines bloßen Vermögens für Urteilen und Erkennen, ableiten zu wollen. Unbeschränktes Vermögen allein ruht in ihr, welches ganz gleichgiltig ist gegen diese oder jene Wirklichkeit; wie dies ja auch der Natur der allgemeinen Idee entspricht als der Bethätigung des bloßen Vernunftvermögens.

Deshalb spricht Thomas nach den Leidenschaften, als der Bethätigung des sinnlichen Teiles, nicht, wie man erwarten könnte, vom Urteile der Vernunft als von der Bethätigung des höheren Teiles. Vielmehr spricht er gleich von den Tugenden. Denn die Leidenschaften wohl haben notwendig in sich eine Beziehung zu den stofflichen, einzelnen Gütern; ist ja doch die sinnliche Wahrnehmung an ein stoffliches Organ gebunden, wie z. B. das Sehen an das Auge, so daß, wenn das Organ fehlt, auch für die Wahrnehmung die wesentliche Unterlage entzogen ist. Und deshalb folgt den Leidenschaften unmittelbar ein gewisses Begehren. Aber die Vernunft ist für das Wesentliche ihrer Thätigkeit nicht an ein stoffliches Organ gebunden. Es fehlt ihr also durchaus die von vornherein gegebene Beziehung zum Einzelnen, Wirklichen aufsen. Diese Beziehung wird erst hergestellt durch die Tugenden.

Was sind dies für Zustände? Wie stellen sie die Beziehung des höheren Teiles im Menschen zu den einzelnen Gütern aufsen her und verbinden so das Moment des Allgemeinen dem Vermögen nach (in potentia) in der Vernunft mit dem Momente des Einzel-Wirklichen aufsen? Hier müssen wir von neuem den Scharfsinn des hl. Thomas anstaunen, der den sinnlichen Teil zum Sitze von Tugenden macht, trotzdem die Tugenden selber etwas rein Geistiges sind. Der sinnliche Teil wird nämlich nach und nach daran gewöhnt, in den einzelnen Fällen dem geistigen Willen, gemäß dem Urteile der Vernunft, zu folgen. Wir haben ja eben gesehen, wie der Wille sich gleichfalls auf den einzelnen Gegenstand als einen einzelnen richtet ebenso wie das Sinnesvermögen; wie er darin also mit dem Sinnesvermögen zusammenfällt. Er will das Gute überhaupt; jenes stoffliche Einzelgut ist ein Gut; also kann sich der Wille darauf richten. Der Wille bringt zum Begehren des Sinnesvermögens nur hinzu, daß noch endlos vieles Andere gewollt werden kann.

Vermittelst des Willens also, der als natürliche Neigung es in sich hat, das Einzelne, Wirkliche aufsen als sein Gut zu wollen, prägt die Vernunft ihr Urtheil dem sinnlichen Teile ein. Da dieser aber, wie wir gesehen, keineswegs, sozusagen, mechanisch gehorcht wie ein Sklave, sondern kraft seiner eigenen Kenntniss auch ein eigenes Princip der Thätigkeit in sich hat; so genügt von seiten der Vernunft ein einmaliges Einprägen nicht, damit der Sinn sich daran gewöhne, zu gehorchen. Es bedarf mehrfacher Akte. Und so wird die rein natürliche Tugend stufen- und gradweise erworben. Insofern die sinnliche Begehrkraft daran gewöhnt wird, mit Aufgeben des ihr Eigenen, der Vernunft zu gehorchen, ist da die Mäsigkeit, die in der sinnlichen Begehrkraft darum ihren Sitz hat, weil sie das sinnliche Begehren leicht zum Dienen hinneigt der Vernunft gegenüber. Insofern die Abwehrkraft mit der ihr eigenen wesentlichen Beschaffenheit vermöge des Einflusses der Vernunft gewohnt wird, schnell und bereitwillig zu gehorchen, ist da die Tugend der Stärke, welche Meisterin wird nach dieser Seite hin des sinnlichen Begehrens und es neigt vor der Vernunft. Insofern der Wille diese Neigung in sich enthält, ist da die Tugend der Gerechtigkeit. Und insofern die Vernunft selber eine Leichtigkeit gewinnt, zu sich zurückzukehren und nach den in ihr ruhenden Wesenheiten der Dinge diese zu leiten, ist da die Tugend der Klugheit.

Mit diesen heilsamen Zuständen ausgestattet, gibt dann die Vernunft den menschlichen Handlungen ihren natürlichen Abschluss. Und worin besteht dieser Abschluss? Die Vernunft kann keinen anderen Abschluss geben als einen, der ihrem eigensten Wesen und ihrer eigensten Natur entspricht. Sie hat in sich, als bethätigendes Moment, nichts als Vermögen, als ein Können, als Bestimmbarkeit. Also ist auch das Ende, welches sie zu geben vermag, so lange sie im Bereiche der Natur bleibt, nichts als weitere Bestimmbarkeit, nämlich unbeschränktes Vermögen, weiter bestimmt zu werden. Die natürliche Tugend löst die Leidenschaften los von ihren bestimmenden, beschränkenden, beengenden Momenten, vom Nichtsein, was sie mit sich führen. Sie entfernt die Leidenschaften von den Grenzen, die der Stoff dem Begehren gezogen. Entkleidet all' ihres falschen Scheines, als ob die Gegenstände derselben, die stofflichen Güter, bestimmender Endzweck sein könnten, enthüllen sie sich in dem ihnen innwohnenden Wesen als endlos bestimmbar. Kein sichtbares, kein natürliches Gut kann den letzten Endzweck für die vernünftige Kreatur in sich enthalten: — das ist die Stimme,

die mitten in der durch Tugenden gestützten Vernunft von ihnen ausströmt.

Hier endet die Natur. Die natürlichen Tugenden unterscheiden sich von den übernatürlich eingegossenen, 1) dadurch, daß sie immer im Bereiche des Dienens, der Bestimmbarkeit einem höheren Zwecke gegenüber bleiben, während die übernatürlich eingegossenen Tugenden unmittelbar an den Endzweck knüpfen und keinem höheren Zwecke mehr dienen; — 2) dadurch, daß die natürlichen Tugenden stufen- und gradweise erworben werden; während die übernatürlich eingegossenen im Augenblicke vollendet sind; — 3) daß die ersteren ebenso stufen- und gradweise nur, nicht plötzlich verloren werden, während die übernatürlich eingegossenen plötzlich mit der Todsünde verschwinden; — 4) daß die natürlichen Tugenden getrennt von einander erworben werden und deshalb eine jede von ihnen in unvollkommener Weise besteht; ist ja doch eine Gerechtigkeit z. B. erst dann vollkommen, wenn sie mit Mäßigkeit, Klugheit, Stärke vereint ist; die übernatürlich eingegossenen Tugenden aber werden alle insgesamt, auf einmal, verliehen.

Diese ganze Lehre wird noch mehr hervortreten, wenn wir mit Thomas jetzt ein weiteres Princip für die menschlichen Handlungen prüfen: die Laster und Sünden.

#### Nr. 6.

#### Laster und Sünden.

Wenn die Lehre vom letzten Endzwecke, wie sie der engelgleiche Lehrer gibt, durch irgend etwas als die unzweifelhaft richtige hingestellt wird, so wird sie es durch die Thatsache des Bestandes der Sünde. Die Natur des Menschen (vgl. darüber Thomasbl. 1. Jahrg. Heft 19—24; und „Katholische Wahrheit“ Bd. VIII) kann keinen andern Zweck haben wie den übernatürlichen; mag man sie betrachten, wie man wolle. Zugegeben nämlich einmal, sie wäre mit Rücksicht auf ihren Zweck erhoben worden, so daß sie nicht zum letzten Endzwecke gehabt hätte die Anschauung Gottes, sondern an und für sich betrachtet einen andern niedrigeren; so müßte doch diese Erhebung, angemessen der Beschaffenheit der menschlichen Natur, vor sich gegangen sein und noch vor sich gehen. Nun ist ihrem ganzen Wesen nach die menschliche Natur mit Freiheit begabt. Also kann kein Mensch gezwungen werden, dem niedrigen, seiner Natur entsprechenden, Zwecke zu entsagen zu Gunsten eines höheren.

Sünde aber ist nur das, was gegen den Besitz Gottes, als des ewig zu Schauenden, sich richtet. Sünde ist ja eine Übertretung der Gebote Gottes, und diese Gebote haben keine andere Beziehung als die zum übernatürlichen Zwecke. Also kann für keinen Menschen dies eine Sünde sein, wenn er diesen höheren Zweck nicht will, sondern vielmehr beim niedrigeren, der seiner Natur mehr entsprechen soll, stehen bleibt. Ein solcher Mensch mag ein Thor, er mag, sagen wir einmal, närrisch sein, daß er etwas so Hohes verschmäht. Aber von Sünde kann da nicht gesprochen werden. Wenn ein Betteljunge nun einmal nicht den Vorschlag des Königs annimmt, der ihn als seinen Sohn annehmen und zu seinem Nachfolger machen will, so mag man diesen Betteljungen, der lieber betteln als hoch in Ehren sein will, leichtsinnig finden; aber man wird nicht sagen, er thut damit Böses, wenn er von seinem Rechte, sich seinen Stand zu wählen, Gebrauch macht.

Die Sünde wird etwas vollauf Unmögliches, wenn sie bloß darin besteht, daß man gegen ganz äußerliche Gebote angeht, welche nämlich die eigentliche Natur im Menschen nicht im mindesten betreffen. Man möge nicht einwenden, Gott habe von Anfang an den Menschen zu solch hohem Zwecke erhoben; thatsächlich habe der Mensch nie einen andern gehabt und deshalb bestehe die Verpflichtung, sich dem so ausgesprochenen Willen Gottes anzubequemen. Mag das Wasser im Meere auch beständig vom Monde angezogen werden und so sich zur Flut erheben, mag es nie anders gewesen sein; dem Wasser bleibt doch die Natur, hinabzuffliessen und nicht sich zu erheben. Deshalb ist ein solcher Vorgang, und wäre er auch stets ein thatsächlicher gewesen, immer gegen die Natur des Wassers oder, sagen wir, über dieselbe hinaus. Er ist gegen die Natur des Wassers, wenn letzteres an sich betrachtet wird. Er ist darüber hinaus, wenn man berücksichtigt, daß das Wasser damit höheren Ursachen in der Natur dient; was ja seinem Wesen nach ihm gleichfalls zukommt, nämlich zum Besten des Ganzen höheren Ursachen zu dienen.

Möchte also auch eine solche Erhebung der menschlichen Natur immer etwas Thatsächliches gewesen sein; so bleibt doch der natürliche Zweck der dieser Natur eigens entsprechende und wäre mit Rücksicht auf diese Natur allein die Erhebung zu einem höheren Zwecke Zwang, obgleich vielleicht das Beste des Ganzen damit gefördert würde. Daß aber ein freies Geschöpf sich dem Zwange nicht unterwirft, dies kann keine Sünde sein. Man muß auch nicht Gott als den absoluten

Herrn alles Seins hier herbeiziehen. Denn Gott ist nicht so Herr alles Seins, daß er dabei sich selbst verleugnete. Er hat die menschliche Natur mit Freiheit begabt, so daß ihr Wesen es mit sich bringt, frei zu sein; also kann Er nicht gegen seine eigene Absicht, nicht gegen sein eigen Werk handeln, indem Er von dieser Freiheit absieht und die Grundlage der ganzen menschlichen Natur verändert. Er selber würde dann Urheber der Sünde sein dadurch, daß Er die Freiheit gibt, und dabei, will man sie im einschneidendsten Falle, in der Zweckbestimmung, benützen, dies verbietet.

Den entscheidendsten Punkt aber nach dieser Seite hin bringt Thomas zur Sprache in Übereinstimmung mit Augustin, Gregor d. Gr. und Damascenus. „Die Sünde besteht darin“, so heißt es diesbezüglich, „daß sie gegen die Natur des vernünftigen Wesens oder außerhalb derselben ist“ (peccatum est praeter naturam). Damit steht in Verbindung der andere Ausspruch: *Finis non cadit sub electione*; „der Zweck ist nicht Gegenstand der freien Auswahl“; natürlich jener Zweck, der mit der Natur selber gegeben erscheint und sonach der naturgemäße notwendige Ausgangspunkt aller freien Wahl, die Grundlage selber der Natur ist. Wähle ich doch eben, damit ich die Mittel finde, um zum vorgesetzten Zwecke zu gelangen. Also die Sünde ist in erster Linie gegen die eigene Natur; und da eben die eigene Natur beseligt werden soll, ist sie gegen die Seligkeit. Selbstverständlich ist dann es eben die Natur selber, welche irgendwie die Beziehung hat zur Seligkeit. Erklären wir das genauer.

Worin besteht der mit der Natur und deren Kräften gegebene Zweck? Darin daß der Wille sich auf alles Gute, auf das Gute im allgemeinen, und nicht auf ein einzelnes, besonderes Gut richtet; möchte dieses Gut auch Gott selber sein. Der Wille will unterschiedslos alles Gute. Er hat das Vermögen, nichts was gut ist, von sich auszuschließen; wie z. B. das Wasser es von seiner Natur ausschließt, sich selbst überlassen nach oben zu fließen. Sünde ist alles, was gegen dieses Vermögen der Natur sich vollzieht. Es ist Sünde, wenn ich so dem Gelde anhänge, daß ich mich seinetwegen abwende von allem andern Guten. Es ist Sünde, wenn ich so der Rachsucht anhänge, daß ich nach ihr allein bemesse alles, was ich thue und begehre. Es ist Sünde, wenn ich so eine Person liebe, daß ich um ihretwillen mich aller Pein und Plage aussetze. Es ist dies Sünde, d. h. etwas zu Sühnendes, gegenüber der Natur. Es ist Schuld gegenüber der menschlichen Natur in mir, der ich es kraft der Vernunft

schulde, daß ich den Weg nicht versperre zu allem möglichen Guten. Die Vernunft sagt, daß alles, was mich umgibt, dienen soll, daß es nur ein bestimmbares Vermögen seinem Wesen nach ist gegenüber dem letzten Endzwecke. Mag ich auch diesen letzten nicht kennen, worin positiv sein Wesen ist, so weiß ich doch durch die Vernunft, daß keines der begrenzten Güter fähig ist, meine Natur mit ihrem Drange nach allem, nach dem Unendlichen zu befriedigen. Also ist es frei gewollte, bewusste Sünde, es ist eine Schuld gegenüber dieser Stimme meiner Natur, wenn ich trotzdem ein sichtbares Gut als meinen letzten Endzweck betrachte, dem ich diene, während doch, seiner und meiner Natur gemäß, gerade dieses Gut dienen müßte meinem Wohle.

Darin besteht die Sünde. Sie richtet sich nicht, wie Dionysius treffend betont, direkt gegen Gott, „denn Gott steht zu nichts im Gegensatze.“ Sie richtet sich gegen das eigene Vermögen. Was ich kann, dem entspreche ich nicht. Es braucht nicht das mindeste Übernatürliche geoffenbart zu sein; dies liegt in der Natur, daß ich das Vermögen habe für Endloses, daß ich nie zufrieden bin, mag ich auch ein Krösus oder ein Salomo sein. Dem entgegen handle ich und handle ich bewußt. Die Offenbarung stellt nicht Sünden her. Sie heilt dieselben, indem sie dieselben zuvörderst klar zeigt und dann die Kraft gibt, ihrer los zu werden. Es ist unklug, fortwährend mit Gegensätzen zu kommen, die nicht existieren; Lasten hinzustellen, die keine sind. Kein incommodum sind die Gebote Gottes und der Kirche, kein Feind der Freiheit ist die Kraft Gottes; dies alles ist Heilmittel gegen Schäden, die vorangegangen sind. Den übernatürlichen Zweck hat der Mensch, mag er wollen oder nicht, sowie er, mag er wollen oder nicht, seine menschliche Natur hat. Die Offenbarung gibt nur die Mittel, um solchen Zweck zu erreichen, und ist so in Wahrheit die Vollendung der Natur und nicht der Stein des Anstoßes für dieselbe.

Von diesem Standpunkte aus muß die Sünde betrachtet werden, damit sie in ihrer ganzen Abscheulichkeit und Verderblichkeit erscheine, wie wir uns eine solche nur eben vorstellen können. All' unser Vorstellen von dem Verderben der Sünde bleibt doch hinter der Wahrheit unendlich weit zurück. Der Sünder hat das Vermögen, alles zu besitzen; und er wirft, soweit es an ihm liegt, solches unermessliche Vermögen von sich, damit er einem engbegrenzten Gute anhänge. Indem er gegen das seiner Natur innewohnende Vermögen, alles zu besitzen und Unendliches zu genießen, sich vergeht, beleidigt er Gott, der allein in seinem Einzelsein das Allgut ist und somit allein den

Willen des Menschen füllen kann. Der Sünder verschließt sich gegen die Fülle seines eigenen Vermögens, damit er einem schwachen Schatten nachlaufen und sich an selben hängen kann. Das Vermögen aber bleibt im Sünder, sowie ihm die menschliche Natur bleibt; und so schafft der Sünder in sich selbst jenen Kampf, jenen Gegensatz, der in Ewigkeit nicht vergehen kann. Er hat das Vermögen, in keinem der sichtbaren, begrenzten Güter seine Ruhe zu finden; und siehe, trotzdem wollte er sein Herz an ein solches Gut thatsächlich hängen. Dies ist der Zwiespalt im Sünder, den niemand mehr heilen kann, als jener, dessen Liebe die Allmacht ist, der die Herzen, der den Willen im Menschen zu leiten versteht. Mit der Sünde hängt eng zusammen die Gnadenkraft.



DAS VERHÄLTNIß DER WESENHEIT ZU DEM  
DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN,  
NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS  
VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

II.

*Die Richtigkeit oder Wahrheit der Lehre des hl. Thomas.*

<sup>1</sup>„Obgleich die Form, insofern sie Form ist, oder als Form keine Ursache hat, so hat sie jedoch bezüglich des Seins eine wirkende Ursache. Und insofern sie im Sein gründet, hat sie auch die Materie zu ihrer Ursache. Und obgleich die Materie rücksichtlich des Materie-seins keine Ursache hat, so bildet doch

<sup>1</sup> libr. 1. de causis tr. 2, cap. 11. pag. 540. Licet forma, secundum id quod est, causam non habet, tamen secundum esse in effectum causam habet efficientem. Et secundum quod fundatur in esse causam habet materiam. Et licet materia, secundum id quod est, non habet causam, tamen secundum esse in effectum causam habet formam. Et ut efficiatur in effectum, causam habet efficientem.