

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Artikel: Die Principien der Moralthologie nach Thomas von Aquin [Schluss]
Autor: Schneider, C.M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762075>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

hl. Lehrers genommen haben. Daraus erklärt sich die eigentümliche Thatsache, daß manche, in beiden Lagern, im Widerspruch mit demselben zu sein vermeinen, die es wirklich nicht sind. Die Frage selbst hat ihr ganzes Interesse derart in Anspruch genommen, daß sie den Gesichtspunkt, von dem aus der Meister von Aquino die Frage behandelt, unbeachtet lassen. Das Einzige, was wir deshalb in dieser Abhandlung beabsichtigen, ist, seine Lehre über unsern Gegenstand objektiv darzustellen und zu rechtfertigen. Unsere Aufgabe ist also in erster Linie eine kritisch literar-historische, und erst in zweiter Linie eine philosophische. Wir wollen nicht darthun, ob und inwieweit und unter welchem Gesichtspunkt eine ewige Welt-schöpfung möglich ist, sondern wir fragen bloß: was hat der hl. Thomas in dieser Beziehung gelehrt? und: ist seine Lehre richtig?

S. 141 Anmerk. 1 Zeile 2 lies: Krause, „Commentatio philos.: Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Brunsberg. 1890.“



DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

VON DR. C. M. SCHNEIDER.

Nr. 7.

Die Gnadenkraft als Princip des menschlichen Handelns.

Wir können das Gesetz als eines der Principien für das moralische Handeln hier übergehen, denn einerseits haben wir in dieser Zeitschrift bereits über die Beziehung des Gesetzes zur freien Handlung gesprochen; und andererseits geht die Stellung, welche das Gesetz, als Princip des Moralischen, einnimmt, leicht vorher aus dem Gesagten. Es ist eine Hilfe, ein Beistand für die Vernunft und steht nimmermehr im Gegensatze zur Freiheit, vielmehr vermehrt es die Freiheit. Eines aber dürfen wir nicht unerwähnt lassen: Thomas betrachtet die Gnade als das letzte Princip des menschlichen Handelns und erläutert sie deshalb im moralischen Teile seiner Summa. Zugleich aber betrachtet er sie als das vollkommenste Gesetz und deshalb behandelt er sie nach den verschiedenen Arten von Gesetzen.

Die Gnade nämlich verbindet in sich den Einfluß auf die Vernunft mit dem wirksam bestimmenden Einflusse auf den Willen. Und so faßt sie gleichsam in sich alle Principien der menschlichen Handlungen zusammen. Sie ist die unmittelbar vom letzten Endzwecke ausfließende Kraft. Sie hat eine solche Weite, daß von ihr aus auch das Fleisch oder die Sinne geheilt werden; und so vollendet sie die Leidenschaften, indem sie dieselben dem höchsten Herrn, der ewigen Vernunft, unterwirft. Sie ist zudem der frisch sprudelnde Born, aus dem alle Tugenden in höchster Vollkommenheit strömen. Sie ist endlich das innere Gesetz im Herzen, von welchem aus selbst die einzelsten Gedanken und Herzenswünsche mit der Schlußvollendung in Gott verbunden werden.

Aber wird es nicht für Gott zu einer Verpflichtung, die Gnade zu geben, wenn einmal der natürliche Endzweck des Menschen es ist, das göttliche Wesen zu schauen? Ganz im Gegenteil; erst wenn so recht diese Natürlichkeit des letzten Endzweckes betont wird zugleich mit der Unmöglichkeit, daß die Natur die Mittel zu dessen Besitze biete; erst dann tritt die Gnade so recht mit ihrer vollen unabhängigen Freiheit hervor. Oder setzen wir einmal voraus, es gebe einen letzten Endzweck für die menschliche Natur, der mit ihr selbst gegeben sei und zu dem hin der tiefste Drang in ihr sich richte; über diesen Endzweck hinaus aber sei diese Natur erhoben worden zum sog. übernatürlichen Endzwecke; — so fragen wir: Wo ist denn die Spur davon, daß die Natur des Menschen eine solche Erhebung erfahren hat, niedergelegt? Doch jedenfalls auf seiten der menschlichen Natur? Denn ist dies nicht der Fall, liegt nichts auf seiten der menschlichen Natur vor, was eine solche Erhebung erzeugte, so ist eben diese Natur gerade so wie wenn sie nicht erhoben worden wäre, und besteht die ganze Erhebung nur im Willen Gottes, von dem wir nichts wissen, da in der ganzen h. Schrift nichts von einer derartigen Änderung im Zwecke der vernünftigen Wesen steht. Also notwendig muß die Wirkung dieses göttlichen Willensentschlusses, den Zweck der menschlichen Natur zu ändern, in der letzteren irgendwie, ob für uns wahrnehmbar oder nicht, niedergelegt sein.

Da haben wir aber außerhalb Gottes, auf seiten der menschlichen Natur selber, einen Zwang für Gott, die Gnade zu geben. Und merken wir wohl, dies ist keine solche Notwendigkeit (*necessitas suppositionis*), wie die, daß Gott, vorausgesetzt Gott wolle einen Menschen machen, demselben Vernunft und freien Willen geben muß. Nein; diese letztere Art

Notwendigkeit ist freilich in der Zusammensetzung selber der betr. Natur begründet, aber der Herr, unser Gott, wollte in dieser Weise sie zusammengesetzt wissen. Er würde sich selbst widersprechen, wollte er eine bestimmte Natur machen und nicht das in ihr herstellen, was zu ihren Wesensmerkmalen gehört. So ist dies hier nicht. Es tritt ja dies, eben nach den Gegnern, nicht in das Wesen der menschlichen Natur ein, daß sie einen übernatürlichen Zweck hat. Gott vielmehr legt in die Natur des Menschen die Berechtigung, einen übernatürlichen Zweck zu haben. Und somit ist er selber der Grund, daß die menschliche Natur berechtigt ist, die Gnade zu haben; d. h. Gott ist der Grund, daß seine Gnadenkraft wesentlich frei ist und doch von außen her gefordert, daß außen ein Recht besteht für ihren Besitz. Gott ist der Grund des innerlichen Widerspruches, wonach etwas zugleich frei und nicht frei ist.

Wir müssen einen anderen Punkt noch hervorheben, um die Sache in ihrer ganzen Wichtigkeit klar zu machen. Diese Erhebung, welche der vernünftigen Natur mitgeteilt wird, ist sie übernatürlich oder natürlich? Findet das letztere statt, so ist damit nichts anderes gesagt als dies: daß die menschliche Natur, natürlicherweise, zugleich zwei letzte Endzwecke habe: einen natürlichen und einen übernatürlichen. Ist das erstere der Fall, so besteht außen in der menschlichen Natur die positive Beziehung zur Gnade und nicht allein die negative Möglichkeit „Übernatürlich“ d. h. über die Natur hinaus, will ja auf eine Kraft hinweisen, welche positiv die Natur überragt und nicht bloß bedeutet, daß noch höhere Kräfte als sie existieren.

Man hat, kurz gesprochen, diese Erhebung der Natur mit Rücksicht auf ihren letzten Zweck erfunden, um einen künstlichen Gegensatz herzustellen zwischen Gnade und Freiheit, zwischen Gebot Gottes und Freiheit. Natürlich, wenn die Natur ihren eigenen Zweck besitzt und der übernatürliche ist bloß darübergestülpt; dann hat die Natur kraft ihres, ihr eigenen und mit ihr gegebenen, Zweckes ein Recht auch auf die entsprechende Thätigkeit. Sie hat ein Recht, die Gnade, eine ihr fremde Kraft, zurückzuweisen. Sie hat es nicht notwendig, sich dem Einflusse eines Gebotes zu beugen, welches zwar von einem höheren, aber von ihr nicht gewollten Zwecke abgeleitet ist. Dann kann auch Gott in der Natur voraussehen, was sie, unter dem Einflusse des ihr von vornherein innewohnenden natürlichen Zweckes, thun wird; denn eben der Zweck ist das erste Princip der freien Entschliessung und dann auch des Handelns. Es entsteht ein Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur. Die Sünde ist nicht eine

Schuld dem eigenen natürlichen Vermögen, sondern unmittelbar Gott selber gegenüber, wonach kraft der von Gott der Natur verliehenen Freiheit der Mensch abweist das von Gott angebotene höhere, aber in keiner Weise in der Natur begründete Gut. Das will sagen, eine absolute Sünde gibt es nicht, wodurch nämlich der Mensch schuldig wird des Verlustes jeglichen Gutes. Es besteht vielmehr ein natürlicher Zweck, wie Pelagius sagte, und dieser, die *vita aeterna*, bleibt immer dem Menschen; weil er nämlich auf die absolute Freiheit der menschlichen Natur gegründet ist, vermöge deren diese unbeschränkt wählen kann, was sie will. Dieser Zweck kann durch keine Erbsünde weggenommen werden; so lange die menschliche Natur eben menschliche Natur ist, bleibt kraft der ihr innewohnenden Freiheit auch dieser Zweck. Höchstens kann das *regnum aeternum* fortfallen d. h. das dem Menschen versprochene höhere Gut; und mit Bezug darauf kann auch eine Erbsünde bestehen, insoweit der Ahnherr für seine ganze Nachkommenschaft auf ein angebotenes Erbe verzichten kann. Aber diese Erbsünde wird dann nicht durch die Natur fortgepflanzt, ist keine Natursünde, wie Thomas sie nennt (vgl. „Kathol. Wahrheit“ Bd. VIII und Bd. IX, S. 229—248), sondern vermittelt des Zusammenhanges der freien Entschliessung des einzelnen mit der des Ahnherrn besteht sie. Die Natur bleibt ja frei, den ihr angebotenen höheren Zweck zurückzuweisen oder anzunehmen.

Hier liegt in dieser sog. Erhebung der Natur, nämlich in der bloßen sog. *potentia obediens*, wonach der Stein ebensogut erhoben werden kann wie der Mensch, hier liegt, sagen wir, der Knotenpunkt aller jener Lehren über die Gnade, die Erbsünde, die Erlösung, die so tief eingreifen in die gesamte Theologie und Philosophie. Wie stellt sich die Sache, und zumal die absolute Freiheit der Gnadenkraft, in der Ansicht des h. Thomas, wonach „*homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest consequi illum nisi per gratiam*“; wonach also die Anschauung Gottes der einzig mögliche Zweck jeglicher vernünftigen Natur ist, jedoch — und zwar *propter eminentiam istius finis* — nur erreicht werden kann durch die Gnade? Da schwinden alle jene oben erwähnten Schwierigkeiten, die wir übrigens noch beliebig vermehren könnten.

Die Gnadenkraft ist dann wahrhaft frei. Denn was bietet die Natur des vernünftigen Geschöpfes? Nur passive, d. h. zum Empfangen, nicht zum Bestimmen fähige Möglichkeit. Nur Bestimmbarkeit, schrankenloses Vermögen für die Bestimmung von oben wird da die ganze Natur vermittelt des Menschen oder

überhaupt des vernünftigen Geschöpfes. Der Gegenstand der Vernunft, der höchsten Kraft im Menschen, ist ja das Endlose, das schrankenlos Gleichgiltige oder Indifferente für die bestimmte Wirklichkeit. Die Natur selber am Menschen sagt es da, daß die geschaffenen Kräfte am Ende ihrer Wirksamkeit keinerlei Bestimmtheit, sondern nur Indifferenz für weitere Bestimmung darbieten, daß sie ihre volle Unfähigkeit bekennen, zu jenem Gute zu führen, welches, seinem ganzen Wesen nach, Bestimmtheit, weil Wirklichkeit und Thatsächlichkeit ist. Der Mensch braucht bloß seiner Natur treu zu bleiben, um in keinem sichtbaren Gute den letztbestimmenden Endzweck zu sehen. Hier haben wir den natürlichen Zweck vor uns, soweit natürliche Kräfte in Betracht kommen. Da steht am Ende die voll freie Bestimmung seitens der Gnade. Unabhängig von ihr kann gar kein Modifizieren von seiten der Natur in Betracht kommen; denn diese Natur ist eben am Ende ihrer Thätigkeit nichts als schrankenlos bestimmbar. Es ist gar nichts vorhanden, was irgendwie von außen, von der vernünftigen Natur her Gott bestimmen könnte, seine Gnade oder einen gewissen Grad der Gnade zu geben. Durchaus keine Möglichkeit besteht, um von irgend welcher Seite her die Freiheit der Gnade anzutasten. Nur von ihr kann eine für den Besitz des Endzweckes bestimmende Kraft ausgehen; und erst unter ihr bestimmt sich der Mensch.

Aber wenn die Natur selber im Menschen nach der seligen Anschauung verlangt, kann dann Gott solches Verlangen der Natur als ein leeres, eitles dastehen lassen und die Gnade nicht geben? Gott kann gar nicht anders dieses Verlangen erfüllen, als wie es von Natur beschaffen ist, wie es sich demnach geltend macht. Dasselbe macht sich aber so geltend, daß es, soweit es die natürlichen Kräfte angeht, in reinste, schrankenloseste Bestimmbarkeit mündet. Also kann Gott es nicht anders befriedigen, als dadurch, daß er frei, rein von sich aus bestimmend, da ja eine solche Bestimmung von seiten der Natur aus nicht besteht, daß somit Gott, ganz frei, seine Gnade gibt. Die Freiheit der Gnade tritt ein als Element in den menschlichen, auf den letzten Endzweck gerichteten Akt.

Und wird denn da die Freiheit des Geschöpfes gewahrt, wenn es von Natur zum übernatürlichen Zwecke hinneigt? Vollständig. Einen solchen Zweck kann das vernünftige Geschöpf gar nicht ohne Schuld zurückweisen. Der freien Auswahl untersteht nicht die Natur, weder in Gott noch im Geschöpfe. Die Natur ist vielmehr der Ausgangspunkt oder die tiefste Grundlage, noch genauer, die Ermöglichung der freien Auswahl. Es

mufs ja eben ein Zweck bestehen, wenn ich wählen soll, wie ich zu ihm gelange. Dem Zwecke also, der mit der Natur selber gegeben ist, kann sich niemand aus freiem Willen entziehen. Dieser Zweck ist nun für den Menschen, dafs er alles Gute besitzen kann. Von diesem Zwecke, der notwendig mit der Natur gegeben ist, fällt der Mensch ab, wenn er sündigt. Soweit erstreckt sich seine Gewalt. Er erkennt, dafs ein Gut begrenzt und beschränkt ist, dafs also, wenn der Wille auf dasselbe allein sich richtet, andere Güter, wie zu allererst die entgegengesetzten, ausgeschlossen werden. Hängt er sich trotzdem daran, so ist da eine Schuld gegenüber seiner eigenen Natur. Weil eben reinste Bestimmbarkeit am Ende der Thätigkeit aller natürlichen Kräfte steht, deshalb kann der Mensch auch abfallen vom Zwecke seiner Natur. Alles in ihm wird kraft der vernünftigen Natur Bestimmbarkeit für weitere Beeinflussung. Also kann er sich auch von einem begrenzten Gute endgiltig bestimmen lassen; freilich indem er dann dem Vermögen seiner Natur entgegentritt und die Erreichung von deren letztem Zwecke hindert.

Da steht alles in lebendigstem, organischem Zusammenhange. Es besteht in Gott volle Freiheit, die Gnade zu geben, im Menschen die Freiheit, von seiner Ehre abzufallen und somit eine Schuld sich aufzuladen gegen die eigene Natur. Dafs dann, weil eben am Ende des Einwirkens der natürlichen Kräfte reinste Bestimmbarkeit steht oder schrankenloses Vermögen für alles Gute, das Allgut allein der letzte Endzweck sein kann mit seinem Wesen schrankenloser Bestimmtheit, dafs nur von diesem Wesen aus die Bestimmung fliefsen kann, kraft deren das freie Geschöpf sich selbst bestimmt; dafs also der Mensch in seiner Schuld gegen die eigene Natur auch schuldig wird gegenüber dem Dreieinigen, gegenüber der Gnade; — dies folgt notwendig aus der Schuld. Ebenso hat es der König in seiner Gewalt, keine persönlich entehrenden Handlungen zu begehen. Aber dafs seine Schuld die eines Königs ist und die entsprechenden Folgen nach sich zieht, dies steht nicht in seiner Gewalt, dies folgt notwendig seiner Versündigung. Man darf also nie die Frage so stellen, als ob Gott durch seine Gnade den einen bevorzuge, dafs er Gutes thue, und durch die Entziehung der Gnade es dem anderen unmöglich mache, Gutes zu thun; dies heifst, die Frage auf ein ganz anderes Feld hinüberspielen, welches unmittelbar mit Schuld oder Unschuld nichts zu thun hat. Niemand wird gerichtet darüber, ob er die Gnade gehabt hat oder nicht; keiner wird nach diesem Mafsstabe belohnt oder bestraft. Vielmehr wird jeder gerichtet und danach belohnt oder gestraft,

insoweit er etwas in der Gewalt hatte, zu thun, und trotzdem es nicht gethan hat. Man darf die Fragen nicht verschieben. Die Frage nach der Freiheit der Gnade ist eine andere, und die nach der Freiheit, Sünde zu begehen, ist wieder eine andere.

Bei dieser Ansicht des h. Thomas fällt alles Voraussehen von Verdiensten ganz von selbst fort; man hätte diesen großen Lehrer nie für dgl. Meinungen anführen sollen. Ein solches Voraussehen ist nur möglich, wenn eine thatsächlich freie Entscheidung für das Gute ohne Gnade möglich ist. Nun ist eine freie Entscheidung für die Sünde wohl möglich ohne Gnade, denn die Sünde sieht ab vom letzten Endzwecke. Aber eine freie Entscheidung, die zum letzten Endzwecke in positiver Beziehung steht, ist von vornherein unmöglich ohne die bestimmende Kraft der Gnade. Eine freie Wahl setzt eben den Zweck voraus, den man durch die zu wählenden Mittel erreichen will, und dieser einzige Zweck der menschlichen Natur, von dem in erster Linie alles Handeln abhängt, ist kein anderer als jener, der einzig durch die bestimmende Kraft der Gnade erreicht werden kann. Ohne diese Kraft ist die Natur am Ende ihrer natürlichen Wirksamkeit nichts wie schrankenlose Bestimmbarkeit, in der selbstverständlich Bestimmtes nicht vorausgesehen werden kann.

Aller Gegensatz zwischen Gnade und Freiheit ist damit vollständig aufgehoben, wie Pelagius einen solchen erst aufstellte, nachdem er dem Menschen neben dem natürlichen Endzwecke einen übernatürlichen zugewiesen. Die Gnade thut nichts anderes als die schrankenlose Bestimmbarkeit der Kreatur füllen, also den schrankenlos Unendlichen, der nämlich keinerlei Beendigung oder Begrenzung von aussen her haben kann, verbinden mit dem schrankenlos Endlosen, was nämlich keinerlei Bestimmtheit von sich aus für endgültige Befriedigung besitzt. Die Gebote und Gesetze Gottes werden Lichtstrahlen für unsere Freiheit. Kraft derselben wird in uns selber das Bewusstsein des Weges niedergelegt, den wir zum Himmel zurücklegen. Stützen sind sie für den geschwächten freien Willen. Wir haben nicht nötig, ängstlich auszuschaun, ob sie nicht etwa die Grenzen unserer Freiheit überschreiten. Ein Gegensatz, ein incommodum von seiten dieser Gesetze ist gar nicht möglich.

Wir mögen ja nicht die hier berührten Fragen als rein akademische betrachten. Sie sind leider heutzutage am allermeisten von praktischer Wichtigkeit. Oder soll denn die katholische Moralthologie noch dazu helfen, daß Gott von der menschlichen Gesellschaft fern gehalten wird; daß man Ihn mit eifersüchtigen Augen betrachtet, als ob Er nur auf den Moment

warte, um unsere Freiheit durch seine Gnade und seine Gesetze niederzustrecken oder doch zu benachteiligen? Soll die katholische Moraltheologie ebenfalls diesem verderblichen Deismus huldigen, wonach Gott beiseite steht und höchstens zusieht, was der Mensch in diesen oder jenen Verhältnissen thun würde; wonach Gottes Einfluß also vom ganzen Innern des menschlichen Handelns fern ist? Höchstens schiebt Gott da etwas von außen. Er hilft, wie das Fernrohr dem Auge hilft, die Leiter dem Dachdecker. Nein; wir müssen Gott in das Innere unserer Handlungen eintreten lassen. Er, die Freiheit dem Wesen nach, kann nie unsere Freiheit durch sein Einwirken beschädigen, ebenso wenig wie das Feuer durch seinen Einfluß die Wärme vermindern kann. Er, die Macht selber, kann, je tiefer er in uns Vernunft und Willen bestimmt und sogar deren Vermögen über die Natur hinaus erhebt, uns nur desto selbständiger und kraftvoller machen. Je näher wir Gott sind, desto freier, selbständiger, erleuchteter sind wir. Lassen wir nur unseren Gott in unser Inneres bis in das einzelste hinein, lassen wir Ihn in die tiefsten Tiefen der menschlichen Natur der menschlichen Gesellschaft eintreten, dann wird es besser werden. Es möge die katholische Moralwissenschaft gegen andere Feinde die menschliche Freiheit verteidigen wie gegen die Gnade und die Gebote Gottes. Die Feinde der menschlichen Freiheit sind die Leidenschaften, und deren Schilderung, deren Zusammenhang mit den Tugenden oder Lastern und mit der Gnade Gottes vermißt man in den meisten moraltheologischen Abhandlungen.

Und doch ist es nur die Gnade, welche, als Princip unserer moralischen Wirksamkeit, unsere Sinnlichkeit heilen und reinigen kann. Die rein natürlichen Tugenden vermögen das nicht. Der Grund liegt im Gesagten. Die rein natürlichen Tugenden decken sich nicht mit den Leidenschaften, insoweit diese zum Gegenstande gerade das Einzelne haben; stützen sich doch diese Tugenden einzig auf die Vernunft und diese hat zum Gegenstande ihrer Thätigkeit das Allgemeine und nicht das Einzelne. Die Gnade aber deckt sich durchaus mit dem Gegenstande der Tugenden sowohl wie der Leidenschaften. Denn erstens hat sie zum nächsten Gegenstande ihrer Thätigkeit den allumfassenden Endzweck; und zweitens ist sie die unmittelbare Äußerung dieses Endzweckes eben, der zu seinem Wesen das Einzelsein oder das Wirklichsein hat. Gerade darin also ragt Gott über die geschaffenen Vernunftkräfte hervor, daß der Wesensgrund seiner allumfassenden Kraft, also der Allgemeinheit in Ihm, das Einzelne, das Thatsächliche ist, die wirkliche Existenz. Er ist unendlich weiter

umfassend wie die höchste geschaffene Vernunft. Und dabei ist Er unendlich mehr ein Einzelsein, ist unendlich tiefere und abgeschlossenerere Wirklichkeit wie das einzelne stoffliche Wesen.

Somit werden erst durch die Gnade die Tugenden fähig, ganz und gar nach allen Seiten hin den Leidenschaften voranzugehen und ihnen zu gebieten. Dies aber ist gerade der Zweck der Moralwissenschaft, alles Einzelste hier auf Erden, alle Wirklichkeit in den Dienst unseres eigenen Wohles zu stellen und vermittelt dessen in den Dienst Gottes. Deshalb fängt der h. Thomas, nachdem er den letzten Endzweck festgestellt, in Beschreibung der einzelnen Principien der Moraltheologie an mit den Leidenschaften; vermittelt deren Thätigkeit tritt ja das Wirkliche oder Einzelne aufsen in uns. Und er endet mit der Gnade, kraft welcher die auf das Allgemeine, von ihrer Natur aus, gerichteten Tugenden ebenfalls und zudem die Leidenschaften, damit aber auch das Wirkliche und Einzelne aufsen, in seiner ganzen Ausdehnung, an den letzten Zweck gebunden werden. Th. stellt eine Moraltheologie auf, die wahrhaft der Natur des ganzen Menschen entspricht mit ihrem Drange zum Unendlichen und in die deshalb eintreten alle natürlichen Kräfte und selbst die über die Natur hinausgehende Kraft der Gnade; denn nur durch sie kann vermittelt der freien Barmherzigkeit und Liebe Gottes dem unbewußten Drange der menschlichen Natur endgiltig genügt werden.

Nr. 8.

Schluss.

Es ist das hervorragende Verdienst Waffelaerts, daß er in dem angezeigten Werke mit der bisherigen Behandlungsweise der Moraltheologie gebrochen hat. Der Mensch dürstet nicht nach allerhand Abstraktionen und principia reflexa, er dürstet nach seinem Gotte. Und diesen findet er durch die Tugenden. Dies ist die Hauptmaterie der Predigt für den Priester; hier ist die Richtschnur des Handelns für den Christen überhaupt.

Nachdem der Autor in der *introductio* über die *virtutes morales* in genere gehandelt hat, also von der erworbenen (natürlichen) Tugend und der von oben eingegossenen (die übernatürliche, *infusa*), von deren Unterschied, Natur, gegenseitigen Verbindung und Dauer, geht er zur Behandlung einer jeden im einzelnen über. Von den 4 Kardinaltugenden bleibt die Gerechtigkeit fort, denn diese Tugend hat der Autor bereits in einem besonderen Werke behandelt. Es bleiben also nur übrig

die Klugheit, die Stärke und die Mäßigkeit mit den Nebentugenden.

Echt systematisch geht einer jeden Tugend vorher die Angabe des zu behandelnden Stoffes und die Einteilung desselben. Es folgt die Begriffsbestimmung, die Erläuterung des Material- und Formalobjekts sowie das motivum der betr. Tugend. Darauf werden, wie dies Th. thut, die partes integrales, subjectivae und potentiales d. h. die zu der Haupttugend gehörigen Nebentugenden vorgeführt und es wird geschlossen mit den entgegenstehenden Lastern.

Der Leser wird bereits auf Grund der vorstehenden Behandlungsweise einen Vorwurf entkräften können, der jedenfalls dem hier nach Thomas Auseinandergesetzten gemacht werden wird. Man wird sagen, die ausführliche Beschreibung der Tugenden gehöre in die Ascese und somit in die erbaulichen Bücher. Es ist etwas ganz anderes das, was von den Tugenden in die erbaulichen Bücher gehört, und etwas ganz anderes das, was von denselben in die Moralwissenschaft gehört. Die Einladung, sie zu üben durch Vorlegung von Beispielen und Gleichnissen, die gefällige, mehr zugängliche Darstellung, das Nahelegen, wie leicht ihre Übung ist, wie groß der ihnen verheißene Lohn, wie herrlich ihre Folgen bereits in diesem Leben sind, — dies und ähnliches gehört in die erbaulichen Bücher. Davon finden wir auch nichts bei Waffelaert. Aber darzuthun, in welchem Verhältnisse die Tugenden stehen zu den Kräften und Fähigkeiten der Menschen; was für ein Gegenstand einer jeden ihrer Natur nach zukommt; wie sich der tugendhafte Akt zusammensetzt — dies und ähnliches gehört in die ernste Moralwissenschaft. Diese soll gewissermaßen das feste Mark abgeben für die erbaulichen Bücher, damit letztere nicht in süßen Phrasen sich ergehen, sondern feste Geistesnahrung bieten.

Bei der Tugend der Stärke sei hervorgehoben, daß Waffelaert da einen besonders schönen, eingehenden Abschnitt hat über das Martyrium. Natürlich nimmt die Kardinaltugend der Mäßigkeit den bei weitem größten Raum ein, von S. 108 nämlich an bis zum Ende S. 342. Die Nebentugenden und die besonderen daran geknüpften Gebote sind ja in diesem Bereiche so zahlreich, wie bei keiner anderen Haupttugend, ausgenommen die Gerechtigkeit.

Man möge nun nicht meinen, der Verf. vernachlässige die casus morales. Durchaus nicht; wir hätten sogar bei der Mäßigkeit weniger gewünscht. Vieles, was gewöhnlich da behandelt wird, kommt ja doch in der Praxis niemals vor; wenigstens wird

kein Beichtvater so eingehende Fragen an das Beichtkind richten, wie eine solche Behandlung dieser Materie voraussetzen läßt. Der Unterschied zwischen den *casus morales* in dem Waffelaertschen Werke und der sonstigen Behandlungsweise ist ein doppelter: Unser Autor folgt dem h. Thomas, der zuerst den Lehrpunkt wissenschaftlich, nämlich unter Angabe von theologischen Gründen, erledigt, und dann auf die Einwürfe, in denen gewöhnlich die *casus* sich finden, antwortet. Die Antwort fließt dann wie von selbst aus den gegebenen Gründen, und noch dazu wird der Leser zu einem selbständigen Urtheile befähigt. Nicht also werden, wie dies sonst geschieht, die *casus* vorangestellt und daran Gründe geknüpft. Sodann haben wir bei Waffelaert nicht bemerkt, daß er mit Vorliebe neuere, zumal noch lebende Autoren anführe, wie wir dies sonst gewohnt sind. Er stützt sich auf die Autorität der Väter und Kirchenlehrer in besonders hervorragendem Grade. Von anderen Autoren finden wir nur ältere und zwar allgemein anerkannte. Es ist dies anzuerkennen. Denn wenn in der Dogmatik es wieder Gewohnheit geworden ist, die Väter und Kirchenlehrer nicht nur nebenbei, gleichsam zum äußerlichen Schmucke des Werkes, zu citieren, sondern ihre Aussprüche und ihre Lehre auch als maßgebende hinzustellen, die als Grundlage organisch in die Gliederung der betr. Abhandlung eingreift, — warum sollen wir in der Moralwissenschaft noch immer dem einmal ausgesprochenen Grundsätze stillschweigend und oft unbewußt folgen: „In der Moral sei auf die Neueren zu hören, nicht so sehr auf die Väter“ (*in materia morum maioris faciendae sunt iuniorum opiniones quam veterum*)! Alexander VII. wies den Weg, um den Texten der Väter wieder gerecht zu werden, und gab zugleich den Grund davon an. Er schrieb im J. 1655 vor: „Sie sollen die allzu vorlauten Stützen von äußerlichen Probabilitäten vermeiden und sollen in allem der gesunden Lehre des engelgleichen Lehrers folgen; zumal in der Moral, wo ja inständiger es sich um das Heil der Seele handelt, sollen sie ihm anhängen“ (*ut nimis animos extrinsecarum probabilitatum suffragia evitent et sanae Angelici Praeceptoris doctrinae in omnibus, praesertim autem in moralibus, ubi pressius de salute et indemnitate animarum agitur, adhaerere satagant*).

Diesen Weg zu den Vätern, nämlich die strikte Nachfolge des h. Thomas, auch im Bereiche der Moral, hat Herr Waffelaert mit ebenso großer Entschiedenheit, als scharfsinniger Auffassung und leicht fließender, einfacher Darstellungsweise betreten. Jeder, der es gut meint mit der ernstesten Moralwissenschaft,

wird ihn beglückwünschen. Der Erfolg kann seinem Beginnen nicht fehlen.

Es fehlt diesem Artikel noch der Nachweis, wie die kirchliche Autorität sich der probabilistischen Behandlungsweise der Moral gegenüber geltend gemacht hat. Wir wollen denselben ein anderes Mal bringen. Für dieses Mal ist der gestattete Raum bereits überschritten.



APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus DR. M. GLOSSNER.

(Schluß des zweiten Artikels.)



Die natürliche Religion und die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

Diesen widerspruchsvollen zwischen Pantheismus und Theismus schwankenden Standpunkt nimmt der vormalige Tübinger Dogmatiker Joh. v. Kuhn ein. Durch den Einfluß Kants und Hegels in die Meinung verstrickt, daß das kosmologische Argument für sich allein nicht imstande sei, ein anderes Unendliches zu erweisen, als jenes, das auch der Pantheist anerkennt, glaubte er die verschiedenen Argumente zu einem einzigen vereinigen zu sollen, in welchem die größere Beweiskraft des einen, abstrakteren und der „theistischen Gottesidee“ ferner stehenden Argumentes dem anderen mit konkreterem aus jener Idee geschöpftem Inhalte zu gute komme. Wenn aber derselbe Theologe andererseits wieder behauptet, das Verfahren jener, welche die Beweiskraft des einen „ohne weiteres“ auf den konkreten Gottesbegriff übertragen, sei ein subreptives, so zeigt sich hierin, wie unhaltbar und widersprechend diese angeblich verbesserte Auflage der Jakobischen Glaubensphilosophie ist.

Vernehmen wir die eigenen Worte Kuhns. „Das kosmologische Argument erhebt sich für sich nicht über den abstrakten Begriff des absoluten Seins und ist somit materiell von dem physikotheologischen verschieden, das die Wahrheit des konkreteren Begriffs, nämlich des Absoluten als eines denkenden