

Die Grundprincipien des Hl. Thomas und der moderne Socialismus [Fortsetzung]

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **8 (1894)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761928>

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.

„Zeichens“; er hätte von Achaz, der den Herrn nicht „versuchen“ will, lernen können, daß es sich nicht um ein gewöhnliches Zeichen, sondern um ein Wunderzeichen handelt. Die Erklärung ferner von einer Jungfrau „überhaupt“ ist durch den Artikel des Urtextes ausgeschlossen und sinkt unter jene Exegese noch herab, die in der Jungfrau die Frau des Propheten oder des Königs versteht. Endlich durfte die traditionelle Erklärung, auf den Wortsinn bezogen, denn doch nicht ohne den Versuch einer Berücksichtigung bleiben, nachdem selbst die rationalistische Exegese die Erklärung von der wunderbaren Geburt einer Jungfrau wenigstens für diskussionsfähig hielt. (Gesenius, Kommentar üb. Ies. S. 312 ff.)



DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.



III.

Das Moralprincip.

Ähnlich wie die Versammlung der Historiker in München äußerte sich neulich ein preussischer Oberpräsident, Graf zu Stolberg: „Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist die Erforschung der Wahrheit, und die Aufgabe des Geschichtsunterrichts die Mitteilung derselben. . . . Aus der Geschichte lernt man viele Wahrheiten, in erster Linie aber die, daß ein Volk nur stark und mächtig sein könne, wenn das Staatsbewußtsein und die Vaterlandsliebe so stark sich entwickelt haben, daß der Egoismus des einzelnen dem Wohle der Allgemeinheit sich unterordnet. Ich betrachte es daher als die vornehmste Aufgabe und das Ziel des Geschichtsunterrichts, den Lernenden die That- sachen vorzuführen, daß die Staaten nur gedeihen könnten bei einem starken Staatsbewußtsein, und daß sie verfallen müssen, wenn der Egoismus, die Genußsucht und die individuellen Lieb-

habereien des einzelnen stärker würden als das Pflichtgefühl.“ Wenn ein hoher Staatsbeamter in seiner gemächlichen Stellung solche Ansichten zu Tage fördert, so bedeutet das ungefähr ebensoviel, wie wenn Hartmann beim Austern- und Champagnerfrühstück erklärt, der Pessimismus sei die tiefste Grundlage der Sittlichkeit, d. h. der einzelne müsse den Schmerz dadurch überwinden, daß er denkt, er sei ja ein Teil am Ganzen, sein eigenes Wohl dürfe daher nicht Gegenstand seines Strebens und Denkens sein, sondern das Wohl des Ganzen. Macaulay (über Machiavelli) hat durchaus recht, wenn er dementgegen schreibt: „Das große Princip, daß Gesellschaften und Gesetze nur dazu existieren, die Summe des Glückes des einzelnen zu vermehren, ist nicht mit hinreichender Klarheit erkannt. Von allen politischen Täuschungen hat diese am ausgedehntesten und verderblichsten gewirkt, daß die Wohlfahrt des Ganzen, getrennt von der Wohlfahrt der einzelnen und mit ihr bisweilen kaum zu vereinen, das für den Staatsmann erstrebenswerte Ziel sei.“

„Täuschungen“ nennt Macaulay solche Ideen vom Ganzen. Und ist es nicht so? Das Ganze besteht ja eben aus einzelnen. Wie soll das Ganze glücklich sein, wenn die einzelnen unzufrieden sind! Die Wahrheit ist die, daß unter dem „Ganzen“ oft genug „die gesättigten Existenzen“ sich selber verstehen und dementsprechend den Dienst der „einzelnen“ beanspruchen. Der ehrgeizige Staatsmann hält sich für das „Ganze“ und fordert, daß die andern sich für seine Ideen opfern. Der reiche Fabrikherr erachtet, er sei das „Ganze“, neben welchem das Wohlergehen der Arbeiter nicht in Betracht gezogen werden darf. Der ruhmreiche Feldherr glaubt, die Soldaten seien einzig für seinen persönlichen Ruhm da, und schickt sie in den Tod.

Vielmehr muß der Zweck des menschlichen Strebens hier auf Erden sein, die Wohlfahrt des Ganzen zu verbinden mit der zeitlichen und ewigen Wohlfahrt des einzelnen. Jeder Mensch ist von Natur auf das Ganze gerichtet, und jeder Mensch, weil von Natur selbständig und für sich verantwortlich, beansprucht ebenso, in eigener Person glücklich zu sein. Deshalb muß die Grundrichtschnur des menschlichen Handelns einerseits aus dem

Innern des vernünftigen Geistes geschöpft sein, denn der Mensch ist kraft seines vernünftigen Geistes selbständig; und andererseits muß sie der zur gesellschaftlichen Einheit hinneigenden Natur im Menschen entsprechen, also dem Besten des Ganzen dienen. Für den Socialismus ist der Staat alles, der einzelne nichts. Nach dieser Seite hin begegnet er sich mit dem preussischen Oberpräsidenten und den modernen Geschichtsbaumeistern, sowie mit dem Philosophen des Pessimismus. Die Regeln für das Handeln schöpft er nämlich nicht aus dem eigenen Innern, sondern aus äußeren Konvenienzen. Nicht das Gewissen, die Vernunft ist ihm Richtschnur, sondern die augenblickliche Zweckmäßigkeit. Hier erklärt er, man solle nicht von Religion reden und ja nicht etwa sich offen zum Atheismus bekennen; dort spricht der Vertreter des Socialismus offen aus: In religiöser Beziehung sind wir Atheisten. Er handelt demnach einzig, wie äußere Umstände es im einzelnen Falle gebieten, und wie es seinem Nutzen zu entsprechen scheint. Bald ist ihm der Eid heilig, sobald nämlich vor Gericht sein Eid nicht zugelassen wird und daraus ein Nachteil für ihn entspringt; bald wird der allgemeine Rat erteilt, wenn das Interesse der guten Sache (des Socialismus) es erheische, könne man, selbst unter Eid, ohne weiteres falsche Aussagen machen. In keiner Partei ist zudem der blinde Gehorsam gegen die Vorschriften der Führer so allgemein durchgreifend und wird derart bedingungslos unter dem Vorwande der Disciplin gefordert, wie in jener, welche den Principien des Socialismus folgt. Die Richtschnur des Handelns ist eben keine innerliche, in der eigenen Vernunft sich widerspiegelnde, sondern eine rein äußerliche, eine Anwendung der rein mechanischen Weltanschauung in der Wissenschaft aufs praktische Leben.

Wenn wir jetzt das Moralprincip des menschlichen Handelns als ein aus dem Innern des Menschen zu schöpfendes nach Thomas vorlegen, so geschieht es in der Hoffnung, etwas dazu beizutragen, daß der beginnende Umschwung in der mechanischen Weltanschauungsweise nach und nach sein Echo auch in den Grundregeln des menschlichen praktischen Handelns

finde. Die Annahme von inneren Kräften bei den Atomen, auſer den bloſs räumlichen und rein von auſen, d. h. von nur mechanischen Bewegungszuständen abhängigen, liegt ganz entſchieden in der gegenwärtigen Entwicklung der naturwiſſenſchaftlichen Begriffe. Cornelius („Grundzüge einer Molekularphyſik“ und „Zur Molekularphyſik“) führt eingehend den Satz weiter aus: Jedes in Wechselwirkung mit anderen begriffene Weſen oder Atom befindet ſich in inneren Thätigkeitszuſtänden und zwar in ebenſo vielen verſchiedenen Zuſtänden zugleich, gegen wie viel qualitativ verſchiedene Weſen es wirkt. „Die äußere Erfahrung iſt nur eine Domäne der inneren“, ſagt Wundt. „Der Impuls zur Bewegung oder die Kraft muß ein innerer Zuſtand der Atome ſein, welcher der Empfindung im allgemeinen vergleichbar iſt“, ſchreibt Kramer im „Problem der Materie“ (1871, S. 98). „Die räumliche Gruppierung und ihre Verſchiebung iſt ein Verhältnis und Geſchehen zwiſchen den Atomen als örtlich vorhandenen, aber nicht ſchon ein Prozeß in ihnen; ein ſolcher kann durch jene äußeren Verhältnisse und Vorgänge nur dann angeregt werden, wenn die Innerlichkeit, als Vermögen der Strebung, ſich in den Atomen ſchon von Haus aus findet und ſo die Ortsveränderung ſich in ihnen reflektiert.“ So Fechner in der „Seelenfrage“.

Wir behandeln zuerſt Geſetz und Freiheit im allgemeinen, an zweiter Stelle den Ausdruck, welchen die Freiheit in den verſchiedenen Hauptarten des Geſetzes findet, und endlich wollen wir zeigen, in welcher Weiſe letztere verpflichtet. Es gereicht uns zur größten Genugthuung, daß wir bei der Auseinanderſetzung unſerer Anſicht eine klar und entſchieden ausgeprägte Stütze in der Encyklika Leos XIII. über die Freiheit finden.

1.

Geſetz und Freiheit.

Wenn man ſo manche unter den Moralwerken der neueren Zeit liest, ſo kommt man unwillkürlich zur Anſicht, dieſe Autoren meinten, daß die Freiheit keinen gefährlicheren Feind habe wie

das Gesetz und dafs andererseits dem Bestande des Gesetzes nichts so entgegenstehe wie die Existenz der Freiheit. Beide scheinen im selben Verhältnisse untereinander sich zu finden wie Hund und Katze. Ist die Freiheit „im Besitze“, so ist sie gegen keinen Überfall derart wachsam wie gegen jenen, der vom Gesetze her droht. Die Leidenschaften fürchtet sie, dem Anscheine nach, gar nicht, rechnet dieselben vielmehr zu ihren treuesten Bundesgenossen, und jene Meinungen, welche den Leidenschaften mehr entsprechen und sonach „angenehmer“, „leichter in der Ausführung“ erscheinen, bezeichnet sie als „gütige“, „wohlwollende“. Das Gesetz dagegen hütet ebenso eifersüchtig seinen „Besitz“ und nimmt alle Spitzfindigkeiten zu Hülfe, damit ja sein Gebiet von der Freiheit nicht verletzt werde. Das beste Zeichen davon, dafs Grundsätze für das menschliche Handeln, in deren Gefolge ein derartiger Gegensatz sich breit macht, ihre Kraft nicht von der Natur im Menschen und deren erster Ursache haben, ist dieses: Für die verschiedenen einander gegenüberstehenden Meinungen werden in solchen Moralwerken keine inneren, aus der Sache selbst sich ergebenden und sonach durch die eigene Vernunft des Handelnden kontrollierbaren Gründe als entscheidende geltend gemacht, sondern fast nur äußerliche. Wer mehr Autoren für seine Ansicht anführen kann, der hat gesiegt. Und dabei führen sich diese Autoren einander wechselseitig an und bestimmen, ein jeder für sich, die Abstufung, wer nämlich ein autor gravis oder minus gravis sei. Natürlich kann der Leser solcher Bücher nicht alle diese Autoren nachsehen, ob sie auch nur richtig angeführt sind; und somit gründet er sein Handeln nicht auf die eigene Verantwortlichkeit, sondern auf die anderer. „Dieser sagt so, jener sagt so, also kann ich es thun.“ Er folgt einer rein äußeren Richtschnur.

Zu dieser Art Autoren gehört weder Thomas noch Papst Leo XIII. Es weisen beide den Menschen auf die innere Richtschnur des menschlichen Handelns und wälzen somit das Gewicht der Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen von den Schultern keines Menschen ab. Jeder hat diese Regel in sich und muß sich schließlichs danach richten. Es ist jene

Richtschnur, die der Apostel Jakobus „das Gesetz der Freiheit“ nennt: „Wer aber hineingeschaut hat in das vollendete Gesetz der Freiheit und in ihm verharret, nicht blofs hört, worin es besteht, und dann es wieder vergißt, sondern danach handelt, der wird selig sein in seinem Thun“ (Jak. 1, 25). Leo XIII. führt folgende Stelle aus Thomas an und findet in ihr die Richtschnur und Grundregel des freien Handelns am klarsten ausgesprochen: „Jedes Ding ist das, was ihm gemäß der Natur zukommt. Wenn es also von etwas ihm Fremdem und Äußerlichem bewegt wird, so ist es nicht thätig gemäß sich selber, d. h. nach der Richtschnur, welche in seiner eigenen Natur liegt, sondern die betreffende Thätigkeit kommt von dem Eindrucke des andern, und das ist sklavisch oder knechtisch. Der Mensch aber ist seiner Natur nach mit Vernunft begabt. Ist er also thätig gemäß der Vernunft, so ist dies seine eigene Thätigkeit, er handelt dann gemäß der in ihm befindlichen Richtschnur der menschlichen Natur, und das heißt frei handeln. Sündigt aber der Mensch, so sieht er ab bei seinem Handeln von der Vernunft, und dann ist er in Thätigkeit wie unter dem Eindrucke von etwas Fremdem und ihm Äußerlichem, er ist zurückgehalten auf fremdem Gebiete.“ (Unumquodque est illud, quod convenit ei secundum naturam. Quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se, sed ab impressione alterius, quod est servile. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur et secundum se operatur, quod est libertatis. Quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentus terminis alienis, et ideo, qui facit peccatum, servus est peccati, zu Joh. VIII, 34. Wie die Bewegung, welche dem Willen von Gott zu einem einzelnen Gute hin gegeben wird, nicht praeter, sondern secundum rationem ist, wie sie vielmehr, weil Gott die Allvernunft, d. h. nichts wie Vernunft dem Wesen nach ist und zwar stets Vernunftakt, es an erster Stelle bewirkt, daß der Wille secundum rationem und somit frei handelt, ist ausführlicher in unserer Kritik der „Willensfreiheit“ von Gutberlet dargestellt. Diese „Determinierung“ von seiten Gottes, des

Allgutes dem thatsächlichen Sein nach, ist im einzelnen Willensakte die wirkende Ursache von der Indeterminierung oder Indifferenz des Willens, der als Vermögen auf das Gut überhaupt, also auf alles, was gut ist und gut sein kann, gerichtet ist.) Leo XIII. sagt dazu: „Dies war schon die Meinung der alten Philosophie, nach welcher niemand wahrhaft frei genannt werden dürfe wie der Weise, der da nämlich gelernt habe, mit Beharrlichkeit gemäß der Natur, d. h. ehrbar und tugendhaft, zu leben.“

Der Papst erläutert weiter: „Unter den angemessenen Schutz- und Hilfsmitteln, die da alle Bewegungen des freien Willens zum Guten richten und vom Bösen abziehen sollen, die somit die Freiheit befestigen, damit sie nicht vielmehr, anstatt Nutzen, großen Schaden dem Menschen bringe, steht an erster Stelle das Gesetz, welches als Norm des zu Thuenden und des zu Unterlassenden notwendig ist. Für die Tiere nun sind Gesetze überflüssig, denn sie sind mit Notwendigkeit thätig, nämlich kraft des Antriebes der Natur und haben keine andere Art und Weise zu handeln. Die mit Freiheit begabten Wesen aber haben es deshalb in ihrer Gewalt, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, weil sie insoweit frei wählen, was sie wollen, als das erwähnte Urteil der Vernunft vorangegangen ist. Durch dieses Urteil wird nun nicht allein bestimmt, was von Natur ehrbar ist und was schimpflich, sondern auch was gut ist und darum zu thun, sowie was schlecht ist und darum zu lassen. Die Vernunft nämlich schreibt dem Willen vor, wonach er streben und wovon er sich abwenden soll, damit der Mensch seinen letzten Endzweck erreiche, um dessentwillen alles gethan werden muß. Diese Regelung nun, die von der Vernunft ausgeht (*ordinatio rationis*), wird als Gesetz bezeichnet. Deshalb ist der Grund dafür, daß dem Menschen das Gesetz notwendig ist, eben in dem freien Willen als in der Wurzel zu suchen, darin nämlich, daß die Bestrebungen des Willens nicht von der Richtschnur der Vernunft abweichen. Und nichts ist derart verkehrt und verwirrend, als zu sagen oder zu denken, daß der Mensch, eben weil er von Natur frei sei, darum und insoweit außerhalb des Gesetzes stehe.“

Wir haben blofs die einzelnen Behauptungen, die der Papst gemäfs dem engelgleichen Lehrer aufstellt, hervorzuheben und einzuprägen.

a) Die Freiheit selber ist das Grund- und Hauptgesetz für das menschliche Handeln. Oder was bedeutet dies: Frei sein? Nichts anderes, als dafs der Mensch in allem seinen Handeln keinem beschränkten Gute notwendig zu folgen hat. Der Mensch soll in der Weise handeln, dafs er sich frei hält von allem mafslosen Einflusse der ihn umgebenden oder von ihm erdachten Güter. Läfst er sich von einem endlichen Gute bestimmen, so schreibt ihm das Gesetz der Freiheit vor, er dürfe nicht so an diesem Gute haften, als ob dasselbe alles Gute in sich schlösse und somit um jeden Preis festgehalten werden müsse. „Die Vernunft“, so drückt dies Leo XIII. aus, „urteilt, alles und jedes Gut auf Erden könne ein Gut sein und könne es auch nicht sein; eben deshalb entscheidet sie, dafs keines derselben mit Notwendigkeit erstrebt oder festgehalten werden müsse, und auf diese Weise verleiht sie dem Willen die Macht und gewährt ihm die Auswahl, dafs er auswähle, was ihm paßt.“ Damit ist vom Grundgesetze unseres Handelns, soll anders dieses ein freies, der Vernunft gemäfses sein, ganz und gar ausgeschlossen, dafs es dem Menschen frei stehe, falls die Vernunft mit gewichtigeren, wenn auch nicht zwingenden, Gründen das eine Gut vorstellt wie das andere, falls also die eine Wahl höhere Wahrscheinlichkeit von seiten der Vernunft für sich hat, wie die andere, die auf das entgegengesetzte Gut sich richtet, der Wille ohne weiteres das von der eigenen Vernunft minder begründete Gut wählen dürfe. Eine solche Wahl wäre unvernünftig und fiele somit von der Natur der Freiheit ab, deren Richtschnur die Vernunft ist.

b) Unter den Gütern der Erde findet sich auch das Gut des staatlichen Zusammenlebens. Und zwar ist es, wie das körperliche Leben, ein natürliches d. h. mit der menschlichen Natur selber gegebenes Gut; also für jeden einzelnen Menschen zuvörderst erstrebenswert kraft der eigenen Natur und damit für jeden Menschen eines der hauptsächlichsten Güter. Denn

sowie die Natur im Menschen die tiefste Grundlage ist für menschliches Sein und Wirken, so sind die Güter, welche von dieser allen Menschen gemeinsamen Natur unmittelbar ihren Wert haben, die leitenden mit Rücksicht auf die andern. Ist aber die staatliche Gemeinschaft das höchste Gut für den einzelnen Menschen und müssen sonach alle andern unbedingt auf dasselbe bezogen werden? Offenbar nicht. Denn die staatliche Gemeinschaft kann dem einzelnen auch zu einem Übel werden, wie dann, wenn sie in Tyrannei ausartet; sie kann also, wie Leo sagt, „ein Gut sein und auch nicht ein Gut sein“. Auch kann die eine staatliche Gemeinschaft besser sein als die andere. Wo aber ein Gutes und ein Besseres ist, wo also Grade des Guten möglich sind, da ist kein schlechthin und notwendig Bestes. Dementsprechend bleibt da die Freiheit bestehen, der staatlichen Ordnung auch zu widerstreben, sowie ich das körperliche Leben selber, gleich den Märtyrern, preisgeben kann um eines Gutes willen, welches von meiner Vernunft mir als höher hingestellt wird. Die Freiheit zeichnet somit selber den Weg, welchen die Leitung des Ganzen oder der staatlichen Gesellschaft zu verfolgen hat. Es darf der Staat nicht als das notwendige Gut, als der letzte Zweck erachtet werden, nicht als das alle anderen Güter in sich einschließende Gut. Vielmehr hat die Staatsleitung den Weg „frei“ zu halten; sie hat dem einzelnen darin zu helfen, daß ihm der Weg „frei“ und ungehindert sei, auf dem er zu seinem Endzwecke hinwandelt; der Wohlfahrt des einzelnen hat das Staatsganze zu dienen.

c) Damit haben wir auch das Gebiet des freien Entschliessens gekennzeichnet. Die Freiheit ist kein Phantasiebild ohne feste Grundlage oder ohne scharfe Umrisse. Nicht darin besteht die Freiheit, daß der Mensch „sich bewußt ist, handeln zu können oder nicht“. Die Freiheit ist kein ruheloses Pendel, das ebenso berechtigt ist, nach links oder nach rechts sich zu wenden. „Das Gute“, so Leo, „hat es kraft seiner Natur in sich, daß es im eigentlichen Sinne des Wortes das Begehren in Bewegung setzt, und darum ist die Freiheit dem Willen eigen oder vielmehr sie ist der Wille, soweit er beim Handeln die Auswahl hat.“ Das

Gebiet des freien Entschlusses ist also das Gute als Gegenstand des Willens. Sowie das Auge notwendig die Farbe zum Gegenstande hat, wenn auch nicht diese oder jene Farbe im einzelnen; so hat der Wille zum Gegenstande das Gute. In seinem berechtigten Gebiete liegt nicht das Böse oder das Übel. Selbst wenn er das Böse wählt, kann er dies nur, insoweit ihm da eine gute Seite vorgestellt wird. Deshalb definiert der Papst die Freiheit nicht als *facultas, omnibus ad agendum praerequisitis, agendi vel non agendi*, sondern als „Fähigkeit, die Mittel auszuwählen für den vorliegenden Zweck“ (*eligendi res ad id, quod propositum est, idoneas*). Da erscheint wieder das Grundgesetz des menschlichen Handelns. Der Mensch ist nicht frei mit Rücksicht auf den Zweck. Die Freiheit selber wohnt ja dem Willen inne und dessen notwendiger Gegenstand ist das Gute überhaupt, alles Gute, so daß von ihm aus kein Gut von der Wahl ausgeschlossen wird. Die Freiheit richtet sich nur auf die Mittel, um diesen Zweck zu erreichen. Sonach wird es für jeden freien Akt im Bereiche der Natur selber gefordert, daß er noch einem weiteren Zwecke dienen kann außer dem beschränkten Gute, welches in diesem Akte thatsächlich erstrebt wird. Es gibt nämlich noch anderes Gute als dasjenige, welches gerade vorliegt; die Vernunft weist darauf hin, indem sie die Schranken eines jeden dieser Güter mit vorlegt. Soll also der freie Wille wahrhaft frei handeln, so muß er auf den Zweck sich richten, der da ist „alles Gute“, das Gute überhaupt; und so darf er keines der ihm erscheinenden Güter anders anstreben wie als Mittel, als etwas Nützliches, nicht als etwas an sich Begehrenswertes. „Jenes Gut“, so fährt der Papst fort, „hat den Charakter des Nützlichen, was um etwas anderen willen erwählt wird.“

Danach bestimmt sich der Charakter des moralisch Schlechten. „Wie die Krankheit wohl ein Anzeichen des Lebens ist,“ so Leo XIII., „aber ein Mangel an körperlichem Wohl, so bekundet der Wille, wenn er etwas begehrt, was von der Vernunft abweicht, den Vorzug der Freiheit, den er genießt, weil auch dieses selber ein Anzeichen des freien Willens ist, nämlich das auf etwas Schlechtes gerichtete Wählen.“ Es darf nicht das

Böse auf die eine Seite des Willens ebenso berechtigt gestellt werden, wie das Gute auf die andere, so daß der Wille, für sich allein betrachtet, gleicher Weise das eine wählen dürfe wie das andere, und nur das aufsen bestehende Gebot Gottes dem Wählen des einen den Charakter des Bösen aufdrückte. Die Sünde ist eine Krankheit des Willens selber und wird von innen heraus in ihrer Verderblichkeit bestimmt. Gesund ist der Wille, wenn er seinem Zwecke zugewandt bleibt, wie jedes Ding gut ist, wenn es behufs seiner Vollendung thätig ist; denn eben der Besitz des Zweckes ist die Vollendung der verschiedenen Wesen und Kräfte, wie das Sehen die Vollendung des Auges bildet. Der Zweck des Willens aber ist das Gute ohne Ausnahme, alles Gute. Auf diesen Zweck nun und somit auf seine Vollendung bleibt der Wille nur dann gerichtet, wenn er das beschränkte, das Teilgut, so für sich erwählt, daß es ihm desto lebendiger ins Bewußtsein tritt, wie er von Natur nach allem Guten dürste ohne Ausnahme und ohne Schranke. Wie die Taube des Noe muß der Mensch nicht ausruhen wollen außerhalb der Arche des Gegenstandes seines Willens, sondern immer zu seiner Natur und zu deren Richtung auf das Unendliche zurückkehren. Will er sich sättigen lassen von einem vergänglichem Gute, und möchte es auch so groß sein wie das Ganze eines modernen Staates mit allen seinen Hilfsmitteln, so handelt er in erster Linie nicht gegen Gott, sondern gegen die Natur seines eigenen Willens. Dieser Wille bleibt seiner Natur getreu, er will alles Gute; er aber, der Sünder, heftet durch seinen freien Entschluß, soweit es bei ihm steht, den Willen an das Geld, an die Ehre, an die Sinnesfreuden, mit einem Worte, an ein beschränktes Gut und tritt zu sich selbst in Widerspruch.

Es ist ja klar, daß dies der Quell inneren Widerstreites, innerer Unruhe und Qual sein muß; ähnlich wie dann ein Widerstreit ist, wenn ich den Adler, der von Natur in die reinen Höhen getragen wird, an die Erde kette. Gegen die eigene Vernunft fehlt der Mensch, wenn er seine Freiheit mißbraucht. Denn er verachtet in diesem Falle die Grundregel und das Hauptgesetz seiner eigenen Freiheit. Die Vernunft stellt ihm

den allgemeinen Begriff des Guten vor und sagt ihm damit, daß seine Freiheit ohne Grenzen sei, so weit nämlich gehe, wie etwas gut genannt werden kann; er aber engt das Gute in ein Kleid, in ein Haus, in eine geliebte Person ein und handelt so, als ob darüber hinaus alles schlecht sei.

Die Sünde, d. h. der Gegensatz zur eigenen Natur und deren Richtung wird noch einschneidender, wenn wir sehen, wie dem Menschen das entsprechende Urteil der Vernunft leichter zugänglich, wir möchten sagen, lesbarer gemacht wird durch die Entfaltung des Grundgesetzes der menschlichen Handlungen in die verschiedenen Arten von Gesetzen.

2.

Das Verhältnis der Hauptarten von Gesetzen untereinander oder die Entfaltung des Grundgesetzes.

Jeder Mensch ist von Natur vernunftbegabt. In jedem Menschen zeigt also die Vernunft, als Form und Richtschnur im menschlichen Sein, nach der dieses eingerichtet ist und die es in sich enthält, auf die Zugehörigkeit zum Ganzen des Menschengeschlechts; und in jedem Menschen wieder weist sie, als Vermögen, welches über die körperliche Natur hinaus persönliche Selbständigkeit verleiht, auf die Wohlfahrt des einzelnen als den Zweck des Ganzen. Dementsprechend ist, gemäß der Stimme der Natur, die Freiheit auch losgelöst vom Ganzen des Menschengeschlechts, so daß die Wohlfahrt des Ganzen -- und wenn dies die Gesamtheit aller Menschen wäre — nie Selbstzweck der einzelnen Menschen sein kann, dem alles andere zu dienen hat, sondern für jeden einzelnen nur als Mittel zu betrachten ist, das erwählt wird behufs Besitzes aller Güter oder jenes Einzelgutes, das da alle Güter in sich einschließt und durch das erst alles, was gut ist, seine Güte hat. Oder gibt es einen Menschen, der nicht eine freie, selbständige Persönlichkeit wäre? Also hat er Anspruch darauf, daß kein besonderes, beschränktes Gut ihn aufhält und fesselt. Gibt es einen Menschen, der nicht kraft der Natur mit den anderen Menschen eine Einheit wäre? Der Mensch ist von Natur zum gesellschaftlichen Leben hingeneigt,

weil keiner für sich allein den gesamten mit der Natur gegebenen Bedürfnissen genügen kann. Also gehört jeder einzelne Mensch so zum Ganzen, daß dieses kein Recht hat, ihn auf dem Wege zum Besitze des Endzieles zu fesseln, sondern als Mittel sich hinstellen muß, damit am Ende alles Gute, unbeschränkt, soweit der einzelne es fassen kann, besessen werde. Dies ist die natürliche Ordnung. Nach ihr sind die Mittel, um zum Endzwecke zu gelangen, und somit der Gegenstand des Wählens für jeden einzelnen, verschieden; das Endziel selber, der Besitz alles Guten, des unbegrenzten Gutes ist für jeden das gleiche.

Nicht einzig Peter oder Johannes soll grenzenlos glücklich sein und die anderen ihm dienen. Dies ist das Zerrbild der Freiheit: der Liberalismus und Socialismus. Da geht es wie mit dem Teufel in der Wüste. Er trat zu Jesus und wies auf die Steine hin mit dem Rat, Jesus solle Brot daraus machen. Nicht der Teufel bot dem Heilande Brot an oder machte Brot aus Steinen. Der Heiland sollte aus den vom Teufel dargebotenen Steinen Brot machen. Ähnlich kommen die Apostel des Socialismus mit ihren Redensarten und Verheißungen. Steine bieten sie; die misera plebs soll Brot daraus machen dadurch, daß sie die Gefolgschaft der Führer vermehrt und ihre Beiträge beisteuert. Die Führer haben den Ruhm und das Geld. Der gewöhnliche Arbeiter gehört zur dienenden Masse. So geschah es in der französischen Revolution, wo zuerst der Liberalismus sich in seiner ganzen, alles verzehrenden Selbstsucht hinstellte. Den Massen wurden die Phrasen der Gleichheit und Freiheit, nämlich Steine, geboten. Die Wohlfahrt des Ganzen war der glänzende Rahmen des Bildes. Aber dieses Ganze waren am Ende die „Gewaltboten“ und der Wohlfahrtsausschuß selber, der für die Massen die dargebotenen Steine in Blut und Elend verwandelte. Und so geht es heute. Ist nun die Folge, daß dadurch wenigstens einzelne glücklich werden und den Besitz des Allgutes erreichen, nämlich die Führer? So viel Segen die rechte Freiheit verbreitet, so viel Fluch folgt dem Zerrbilde.

Der Tyrann, welcher, mag er es im Kleinen oder im Großen sein, seinen eigenen persönlichen Vorteil als letztes Ziel

ansieht, für das freie Menschen zu arbeiten, in das sie „aufzugehen“ haben, wie Hartmann sagen würde, erstickt selber schliesslich an den Früchten seines Strebens; und je schamloser er vorgeht, desto balder wird es offenkundig, daß er am „Essen der Früchte seiner Mühlen“ verdirbt. Ein ausdrücklicheres Zeichen für die Existenz der Erbschuld in der menschlichen Natur kann es nicht geben als die Auflösung des Bandes, unter welchem alle Menschen zusammenwirken sollen, damit jeder einzelne seinen letzten Endzweck erreiche. Die Menschengeschichte ist nichts als die Darstellung der Zerrissenheit, welche daraus folgt, daß der einzelne seinen zeitlichen Vorteil, seinen Ruhm, seine Bereicherung, seine weltliche Weisheit zum Tempel macht, den die anderen mit Aufopferung aller Kräfte verherrlichen müssen. Jeder stelle den Grundsatz des hl. Thomas an die Spitze seines ganzen Handelns und dehne ihn aus auf die irdischen Güter überhaupt: „Der Besitz ist ungleich, aber der Gebrauch dessen, was jeder besitzt, ist gemäß dem Naturgesetze ein gemeinsamer“, so nämlich, daß der Besitzende am Gebrauche dessen, was er hat, die anderen teilnehmen lassen soll, wenn er auch dafür nicht den Menschen, sondern Gott und sich selber verantwortlich ist. Gott gibt einem jeden besondere Gaben, aber zum gemeinsamen Besten. Der einzelne wird nur dann sein eigenes persönliches Glück finden — und mag er reich wie Krösus, mächtig wie Alexander d. Gr. sein —, wenn er mit der Anwendung der ihm verliehenen Gaben die Wohlfahrt der andern befördert und so sich im Gebrauche des ihm Verliehenen vor Gott als Verwalter ansieht, nicht als unabhängiger Besitzer.

Es handelt sich eben hier um die im Menschen selbst befindliche, mit der Natur gegebene Richtschnur des menschlichen Handelns, und eine solche Richtschnur darf kein Mensch ungestraft verletzen. Er verdirbt dann sich selbst zunächst und schadet, soweit es an ihm ist, den andern. Was besagt aber diese Richtschnur, die Vernunft im Menschen, als Regel der Freiheit? Wir haben es oben gehört und die Natur stimmt dem bei: „Mit Rücksicht auf die natürlichen Güter ist der Mensch frei, weil keines derselben notwendig ist“, denn keines von denselben enthält alles

Gute, worauf, als auf seinen Gegenstand, der Wille von Natur sich richtet. Die Natur, welche uns umgibt, ist zu klein für den Menschen. Sie hat nicht so viel, daß jeder Mensch Millionär sein, d. h. dem unbegrenzten Begehren nach Reichtum oder nach einem andern sichtbaren Gute Genüge leisten kann. Die Vernunft, als Regel des frei persönlichen Handelns, ist von Natur offen nach oben. Sie öffnet nicht jenes Einzelgut seinem Wesen nach, welches notwendig alles Gute in sich enthält, weil es seiner innersten Natur gemäß nichts als Gut ist. Aber wohl sagt sie, daß ein solches existieren müsse, da das Begehren der Natur nach Unendlichem nicht eitel sein könne; daß jedoch innerhalb der Grenzen ihrer Kenntnis und ihrer Erscheinungen ein derartiges Gut nicht sich finde. Das Zerrbild der Freiheit schließt, der Natur entgegen, die Stimme der Vernunft, und damit die menschliche Freiheit, gewaltsam ab in der Selbstsucht, d. h. in einem Einzelwesen, das begrenzt ist, und wird dadurch unerschöpflicher Quell des Widerspruchs, des Elends, des Verderbens. Die wahre Freiheit öffnet die Natur nach oben und zeigt zuvörderst auf das ewige Gesetz, das Gesetz in jenem, der da wesentlich Einzelseinzigkeit ist und alles umfaßt.

a) Das ewige Gesetz. Von ihm sagt Leo XIII. (l. cf.) mit den Worten Augustins (de lib. arb. I, 6): „Zugleich meine ich, daß du schauest, wie in diesem zeitlichen Gesetze nichts Gerechtes und Geordnetes (nihil esse justum ac legitimum) sich findet, was die Menschen nicht aus dem ewigen Gesetze sich ableiteten.“ Gibt es eine geringere und eine höhere Vernunft, ein kleineres und ein größeres Gut, ein niedrigeres und ein wertvolleres Sein? Dann muß auch eine schlechthin höchste Vernunft bestehen, wie es ein schlechthin größtes, unverminderbares und unvermehrbares Gut geben muß und ein Sein, dessen Wesen nichts ist wie Existenz oder Allsein. Eine Wärme nämlich wird als größer oder geringer bezeichnet, je nachdem sie dem Feuer nahe ist, welches wesentlich und deshalb ohne Maß die Wärme besitzt. Eine Helle kann nur darum leuchtender oder weniger leuchtend sein, weil das Licht besteht, dem von sich aus, der Natur nach, Helle zukommt. Denn nur nach dem

Verhältnisse, in welchem etwas dem „Größten“ sich nähert, kann von einem mehr oder minder hohen Grade gesprochen werden. Die Vernunft in den Menschen läßt Grade zu. Also besteht eine Allvernunft, die nicht mehr und nicht minder, jetzt erkennt und später nicht, sondern die da nichts ist als Erkennen, und die als reinster Erkenntnisakt für sich besteht. Nur durch die Teilnahme an der Fülle dieser Vernunft ist ein Erkennen möglich, gerade so wie nur durch Annäherung an das Feuer Wärme möglich ist.

Schadet der Einfluß dieser Vernunft dem selbständigen menschlichen Erkennen? Ebenso wenig, wie das Feuer dem glühenden Eisen schadet, insoweit dieses glühend ist; ebenso wenig, wie die Lebenskraft der Wurzel den Pflanzen schadet, obgleich sie keine Pflanze ist; ebenso wenig, wie die Sonne das erleuchtete Zimmer als erleuchtetes beeinträchtigt, trotzdem die Sonne nie ein erleuchtetes Zimmer und das letztere nie zur Sonne wird. Das ewige Gesetz in der Allvernunft ist vielmehr der erste Grund unseres frei selbständigen Handelns; denn durch die Teilnahme am selben tritt der Grund, weshalb wir handeln, in uns hinein, und wir werden somit „Herr unseres Thuns“, was nichts anderes ist als Freiheit. Hören wir Thomas (I, II, qu. 93, art. 182; Übers. Bd. VI, S. 340 u. 341): „Wie in jedem Künstler vorherbesteht der Grund dessen, was durch die Kunst gewirkt wird, so muß in jedem Regierenden vorherbestehen der Grund für die geregelte Ordnung dessen, was seiner Leitung unterliegt. Nun ist Gott durch seine Weisheit der Gründer des gesamten All, zu welchem er im Verhältnisse steht wie der Künstler zu den Kunstwerken. Er ist ebenso der Lenker und Regierer aller Thätigkeiten und Bewegungen in den einzelnen Geschöpfen. Wie also der Grund in der göttlichen Weisheit, nach dem alles gemacht worden, den Charakter der Kunst hat, so besitzt der Grund, nach dem alles zum gebührenden Zwecke hin geleitet und entwickelt wird, den Charakter des Gesetzes. Und danach ist das ewige Gesetz nichts anderes wie der Grund in der ewigen Weisheit, wonach diese Weisheit jede Thätigkeiten und jede Bewegungen leitet... In sich selber nun

wird dieses Gesetz von uns nicht gekannt, wohl aber in seiner Wirkung, je nachdem darin eine Ähnlichkeit mit der Allvernunft als der wirkenden Ursache durchstrahlt, wie man die Sonne erkennen kann, nicht bloß in ihrer Substanz, sondern auch vermittelt der von ihr ausgehenden Strahlen. Und so kennt jede vernünftige Kreatur das ewige Gesetz. Denn jede Kenntnis der Wahrheit ist ein Ausstrahlen vom ewigen Gesetze und ein Teilnehmen an selbem, das da unverrückbare Wahrheit ist. Die Wahrheit aber erkennen in etwa alle, zum mindesten soweit es auf die ersten allgemeinen Grundprincipien des natürlichen Rechts ankommt; vom übrigen weiß der eine mehr und der andere minder.“

Wie also die Vernunft im Menschen die Grundregel des freien Handelns ist und die verschiedenen Arten Gesetze nur die Entwicklung, das Zugänglichwerden dieser Grundregel im Bereiche des Empfangens vorstellen, so ist das ewige Gesetz das oberste und allgemeinste, und die übrigen Gesetzesarten bilden nur eine weitere Entwicklung desselben im Bereiche des Bestimmens. Beide Seiten entsprechen sich genau. Die Vernunft als natürliche Wesensform in allen Menschen, von der auch das körperliche Sein die Formung erhält, weist auf das Ganze, zuerst des Menschengeschlechts und dann des All, insoweit alle Dinge Gegenstände unserer sinnlichen oder geistigen Vermögen sind. Aber zugleich ist die Vernunft erhaben über das körperliche Sein, ein für sich bestehendes, vom Körperlichen wesentlich unabhängiges Vermögen. Und danach verleiht sie die freie Persönlichkeit, deren Thätigkeit, resp. deren Zwecke alles, selbst das Ganze der sichtbaren Natur, dienen muß. Das ewige Gesetz aber ist, ganz entsprechend, allumfassend und zugleich in sich losgelöst von aller Natur, von nichts abhängig, erhaben über alles Begrenzte und Geschaffene. Die ewige Weisheit als erster Grund aller Dinge ist alles Sein, insoweit was auch immer ist, von ihr es hat, daß es ist; und sie ist dabei Einzelexistenz, sie besteht für sich in sich selber. Gehen wir nun vom Allgemeinen aus, so ist die erste Stufe der Entwicklung oder der Offenbarwerdung des ewigen Gesetzes:

b) Das Naturgesetz.

Diese Art von Gesetz im allgemeineren Sinne umfaßt die ganze Gesamtnatur, insoweit jegliches Ding in sich, als eine Teilnahme am ewigen Gesetze, die Hinneigung zu seiner Thätigkeit und zu dem ihm eigenen Zwecke besitzt. Im besonderen Sinne aber wird vom Naturgesetze gesprochen mit Rücksicht auf den Menschen. Denn dieser hat nicht nur die Fürsorge für sich allein, sondern kraft der Vernunft auch für andere Wesen. Er untersteht somit in besonderer Weise seiner Natur nach der göttlichen Vorsehung. Gesetz nun will so recht eigentlich besagen eine Anordnung der Vernunft, und das ewige Gesetz ist der Grund der Vorsehung Gottes in Gottes Weisheit für alle Wesen und alle Thätigkeiten. Das Naturgesetz also im besonderen Sinne ist nicht eine hinreichende Regel für den einzelnen freien Akt mit allen seinen Umständen, sondern es umfaßt jene allgemeinen Principien, die aus den mit der Natur gegebenen Hinneigungen im Menschen und aus den Wesenheiten der Dinge als den Gegenständen der vernünftigen Erkenntnis folgen. So ist das erste Princip des Naturgesetzes die Vorschrift: „das Gute ist zu thun, das Böse zu meiden.“ Alle jene Dinge aber faßt der Mensch von Natur als „gut“ auf, zu welchen er in seiner Natur selber eine Hinneigung hat; das Gegenteil betrachtet er als Übel. Da nun ein jedes Ding von Natur nach Erhaltung seines Seins strebt, gehört zum Naturgesetze alles, wodurch das Leben des Menschen bewahrt und das Gegenteil abgewehrt wird. Da zudem von Natur der Mensch sinnliches Leben hat, so ist im Naturgesetze eingeschlossen alles, was die Natur den andern sinnbegabten Wesen lehrte, wie die Erhaltung der Gattung, Kindererziehung etc. Und insofern der Mensch von Natur Vernunft besitzt, ist im Naturgesetz enthalten, was der Hinneigung der Vernunft entspricht, wie daß der Mensch von Natur danach begehrt, zu wissen.

So hilft dem Menschen zu allererst seine innere Natur von innen heraus, daß er nach der eigenen Vollendung, nach unbeschränktem Guten strebe. Denn sie lehrt ihn, daß alle diese natürlichen Güter, wenn sich auch die natürlichen Neigungen

von selbst darauf richten, beschränkt sind und somit nur nach gewissem Maße zu erstreben, daß sie vollends verachtet werden müssen, wenn sie in Gegensatz treten zu jenem Gute, sobald es erscheint, welches alles Gute unbeschränkt selber ist, wenn sie demnach für den Menschen Übel sind. Die Natur selber weist ihn zudem auf die Belehrung und die Leitung von seiten anderer; denn die Menschen bilden ein organisches Ganze und so wird das Naturgesetz näher bestimmt und dementsprechend weiter vollendet durch das

c) menschliche und göttliche Gesetz. Denn das Gesetz ist eine gewisse Anordnung der praktischen Vernunft; diese aber beschäftigt sich nicht nur mit allgemeinen Principien und Hinneigungen, sondern auch mit besonderen Umständen. Wie also aus den allgemeinen Principien der Baukunst z. B. der einzelne Architekt besondere Schlußfolgerungen ableitet für den bestimmten Fall je nach dem Boden, der Umgebung, dem vorhandenen Material, so entwickelt die menschliche Vernunft aus den allgemeinen Principien des Naturrechts gewisse Regeln, die nur für besondere Fälle passen: für bestimmte Familien, Gemeinden, Staaten. Diese Regeln bilden das menschliche Recht. Sie müssen, sollen sie wirklich Gesetz sein, d. h. bestimmt, auf das Gute hin zu richten und somit zur Tugend zu erziehen, stets den allgemeinen Principien streng entsprechen und sich aus ihnen ergeben. Sowie nämlich in jeder Wissenschaft ein aus den allgemeinen Principien zu Unrecht abgeleiteter Satz ein Irrtum ist, so kann ein menschliches Gesetz, welches fehlerhaft aus dem Naturrecht abgeleitet ist oder gar vom selben ganz absehen will, nicht den Charakter eines Gesetzes tragen, sondern heuchelt denselben. Der Staat ist nicht absoluter Träger des Rechts, sondern notwendig muß er mit der Natur des Menschen rechnen.

Ein besonderes göttliches Gesetz aber ist nach Thomas zudem erforderlich: 1. weil der Mensch von Natur zu einem Zwecke hingeordnet ist, der die Kräfte der menschlichen Natur, also auch die natürliche Auffassungskraft des Menschen, übersteigt; 2. weil das menschliche Urteil irren kann, und deshalb werden auch solche Gesetze, die der Mensch selber aus dem Naturrecht

entwickeln kann, wie: „du sollst nicht stehlen“, noch besonders unter den Schutz des göttlichen Gesetzes gestellt, dem jeder Irrtum fremd ist; 3. weil das menschliche Gesetz die innerlichen Akte, über die es nicht zu urteilen vermag, nicht ordnen kann; zur Tugend aber wird erfordert, daß der Mensch sowohl in seinen inneren wie in seinen äußeren Akten vollkommen sei; 4. weil das menschliche Gesetz nicht alles Böse, was geschieht, bestrafen kann, kein moralisches Übel aber unbestraft bleiben darf. Dazu tritt:

d) das Gesetz des Fleisches. Es entspricht der Verderbtheit des Menschen, welche an erster Stelle durch die Erbsünde verursacht worden. Das Walten dieses Gesetzes ist sehr weitgreifend in der Menschheit. Jede Abart des menschlichen Gesetzes, aller Abfall vom natürlichen Gesetze fließt aus ihm wie aus der ersten Quelle. Das ewige Gesetz ist ja vom Gesetze des Fleisches nicht die erste Ursache. Denn das ewige Gesetz ist die Vernunft selber, und das Gesetz des Fleisches im Menschen besteht wesentlich im Gegensatze zur Stimme der Vernunft. Aber trotzdem ist Gott in gewisser Weise die Ursache der Existenz des Gesetzes des Fleisches; wie nämlich der Militärriechter schuld ist, daß jemand aus dem Stande der Offiziere ausgestrichen wird und in den der Gemeinen übertritt; in diesem Falle ist der Betreffende fortan dem für die Gemeinen geltenden Gesetze unterstellt. „Der Mensch, da er in Ehren war, hat es nicht verstanden; dem vernunftlosen Tiere ist er vergleichbar geworden.“ Bei den Tieren nämlich hat das Gesetz des Fleisches den wahren Charakter des Gesetzes, es entspricht deren natürlichen Hinneigungen. Zornig zu sein ist z. B. das Gesetz des Hundes, eitel zu sein das Gesetz des Pfau, so könnte man sagen. Der Mensch hat das Band der Ungerechtigkeit, welches alle sinnlichen Neigungen harmonisch abmaß und unter die Vernunft beugte, freventlich durch die Sünde abgeworfen. Er hat sich des Gesetzes, das für den Menschen als den Befehlenden galt, freiwillig begeben und ist so unter das Joch des Gesetzes der Begierden oder des Fleisches geraten. Er folgt den sinnlichen Neigungen und dem sie verbindenden sklavisch notwendigen

Zusammenhänge wie ein Knecht, anstatt als Gebieter sie zu benutzen.

Nun entsteht die Frage: Was füllt die Kluft aus, welche zwischen dem Naturgesetze, zwischen dem menschlichen und göttlichen Rechte einerseits und andererseits dem einzelnen Akte als einem einzelnen, thatsächlich bestehenden noch herrscht? Denn wenn die Freiheit nur in dem Grade eine wahre ist, als sie der Vernunft entspricht; wenn zudem die Freiheit so recht eigentlich im Akte selber sich findet, ist doch das Vermögen, frei zu handeln, ein notwendig mit der Natur gegebenes; so verschwindet offenbar, soweit der Akt selbst in Betracht kommt und nicht die bloße Beziehung des entsprechenden Vermögens zu ihm, die Freiheit, falls kein weiteres regelndes Gesetz mehr existiert, das in den Akt als erste Ursache hineintritt und diesen eben als einzelnen Akt in die Gewalt des frei Handelnden gibt. Alle diese Gesetze im Menschen, vom natürlichen an, sind am Ende doch nur mehr oder minder allgemeine Regeln, welche für viele Menschen gleichmäÙig gelten; auf Hinneigungen zum Handeln, die ebenfalls vielen, wenn nicht allen Menschen, gleichmäÙig innewohnen, richten sie sich. Hier ist nach Thomas die Stelle für die Gnade, die da nach dem Apostel im hervorragendsten Sinne „frei macht“, d. h. den freien Akt selber als einen freien in erster Linie verursacht und mit der ersten unabänderlich, weil wesentlich und notwendig, freien Richtschnur verbindet, nachdem der Mensch von Natur das entfernte Vermögen erhalten, mit dem Allgute, als einzeln für sich bestehendem und alles umfassenden, vereinigt zu werden. Die Gnade vervollkommnet alle übrigen Gesetze in deren Bereiche und sie fügt hinzu die souveräne Bestimmung im freien Akte, wodurch dieser thatsächlich ein freier, selbständiger wird. *Posse credere*, sagt darum Augustin, *naturae est, credere gratiae*. Die Gnade kann dies. Denn sie ist der direkte Ausfluß des ewigen Gesetzes, wie es in sich ist, nicht wie seine Wirkungen in den Kreaturen erscheinen. Dieses ewige Gesetz aber ist die Ursache aller übrigen, die dasselbe inmitten der Geschöpfe entwickeln; und zugleich ist das ewige Gesetz die einzeln subsistierende Allvernunft.

Deshalb sagt Leo XIII. a. a. O.: „Die Gnade macht sicherer und leichter den Gebrauch der von Natur aus mitgegebenen Freiheit. Denn das ist fern von der Wahrheit, daß das Dazwischentreten Gottes die Freiheit unserer Thätigkeiten vermindere. Vielmehr mahnt der hl. Thomas, daß eben darum, weil die Gnade vom Schöpfer der Natur herrührt, sie in wunderbar hohem Grade dazu gemacht und geeignet sei, die Natur in ihrem ganzen Umfange zu schützen und deren Kraft und Wirksamkeit zu wahren.“ Doch über das Verhältnis der Gnade zur Natur in einem andern Artikel eingehend. Es bleibt für jetzt noch die Verpflichtung zu behandeln, welche den Gesetzen innewohnt.

3.

Art der Verpflichtung des Gesetzes.¹

In einem österreichischen Litteraturblatte bemerkte jüngst bei Gelegenheit des Besprechens der neu herausgegebenen Briefe des hl. Alphonsus der Recensent, ich „machte den hl. Alphonsus zum Fahnenträger des Probabiliorismus“, und verwies auf meine Übersetzung der Summa des hl. Thomas Bd. V, S. 280 ff. Es ist schwer zu begreifen, wie der Recensent zu dieser Bezeichnung kommen kann. Ich vergleiche an jener Stelle höchst objektiv die Moralprincipien des heiligen Thomas mit denen des hl. Alphonsus und führe nichts als Stellen aus dem letzteren an, ohne irgendwie auf das Verhältnis von Probabilismus und

¹ Wir hatten im 6. Bande dieser Zeitschrift, im 1. Hefte, S. 118, zu einer uns der Kritik halber zugesandten Programmabhandlung des Prof. J. Marquardt in Braunsberg über den Grundsatz: *lex dubia non obligat* einige Bemerkungen gemacht, die weniger dem Verfasser speciell galten, als einer mißbräuchlichen Gewohnheit im Anführen von den einschläglichen Texten des hl. Thomas. Daraufhin veröffentlicht in einem weiteren Programmheft (1893) der Herr Professor eine nochmalige Abhandlung über denselben Gegenstand, welche nichts ist als eine Wiederholung der in der ersten gemachten Behauptungen unter Anführung von zahlreichen, leicht zu beschaffenden Stellen aus modernen Autoren. Da sich der Herr in einem Braunsberger Blatte zu seinem Triumphe über unsern „Angriff“ hat beglückwünschen lassen, sehen wir keinen Anlaß, ihn in seiner Freude daran zu stören und weiter auf die neue Arbeit einzugehen.

Probabiliorismus ex professo einzugehen. Das mußte bei dem Zwecke, den ich hatte, notwendig ganz aufserhalb meines Gesichtskreises liegen. Ich citiere da Probabilioristen, die von Liguori gebilligt werden, und hebe auch den Unterschied hervor, der zwischen beiden Seiten ist. Zudem führt der Recensent im selben Artikel aus einem Briefe Liguoris eine weit schärfere Stelle gegen den platten Probabilismus an wie ich. Ich lasse übrigens im letzten Teile des 4. Bandes meines „Wissens Gottes“, wo ich über Probabilismus und Probabiliorismus ausführlicher handle, gar keinen Zweifel darüber, daß ich dieser ganzen Kontroverse sehr kalt gegenüberstehe. Thomas schneidet derselben die Wurzel ab. Nach seinem Moralprincip kann sie gar nicht bestehen.

Wir müssen zuerst feststellen, was Thomas unter „Wahrscheinlichkeit“ versteht, damit uns so die Art der Verpflichtung, welche er mit dem „Gesetze“ verbindet, deutlich werde. Thomas bestimmt die wahrscheinliche Meinung als einen „Erkenntnisakt, der vielmehr dem einen Teile eines Gegensatzes sich zuwendet, wie dem andern; dabei jedoch mit der Furcht verbunden ist, der andere Teil könne wahr sein“ (I, qu. 79, art. 9 ad IV; Übers. Bd. III, S. 362). Er läßt also das innere Wesen der „opinio“ aus zwei Momenten bestehen: das erste ist die bestimmte Zuwendung, der feste Anschluß von seiten des Subjekts an einen Teil des Gegensatzes (*fertur in unam partem contradictionis*); das zweite ist die Besorgnis, die Wahrheit des andern Teiles könnte sich herausstellen (*cum formidine alterius*). Das erstgenannte Moment wird von den modernen Moraltheologen beiseite gelassen. Sie mögen ja recht haben, daß in manchen Punkten die Ausdrucksweise eine ganz andere geworden ist. Aber man soll dann nicht Thomas so benützen, als ob er schon eine solche Terminologie gehabt hätte, wie sie heute gebräuchlich ist, und frischweg, wenn er von „Probabilität“ spricht, ihn gleich für den Probabilismus in Anspruch nehmen. Bei Thomas besteht für das einzelne handelnde Subjekt gar keine Wahl zwischen minder und mehr Probablem. Die wahrscheinliche Meinung ist ihm die, wo das handelnde Subjekt bereits gewählt hat, wo es

den Anschluß an die eine Seite bereits gemacht. Objektive Gründe können jedenfalls für die eine Meinung in höherer Zahl sprechen wie für die andere, und nach dieser Seite hin kann die eine Meinung wahrscheinlicher sein wie die andere. Aber darum handelt es sich hier nicht. Es handelt sich um den subjektiven Anschluß, und da wird von Thomas als wahrscheinliche Meinung jene erklärt, in quam mens bereits fertur, die bereits angenommen ist. Ein Probabilismus und Probabiliorismus wird da von vornherein unmöglich; die „probable“ Meinung schließt im Begriffe selber meine Zustimmung ein. Sie ist wie eine wissenschaftliche Hypothese, welcher der Gelehrte entschieden folgt, obgleich er sie nicht für durchaus zuverlässig hält.

Hören wir weiter Thomas. Wir werden sehen, daß er bei seinem Moralprincip gar nicht anders sprechen kann, und daß ihm unbedingt die Vernunft und die Erfahrung zur Seite steht. Er unterscheidet drei wesentlich von einander unterschiedene Arten von Erkenntnisakten (Post. lib. 1, lect. 1): „Vermittels des Syllogismus entsteht manchmal, wenn auch nicht zuverlässiges Wissen, so doch Glaube oder eine Meinung oder Wahrscheinlichkeit (probabilitas), infolge der wahrscheinlichen Beweisgründe in den betr. Sätzen, von denen ausgegangen wird, weil die Vernunft ganz und gar einem Teile des Gegensatzes sich zuwendet, obgleich mit der Furcht, das Gegenteil könnte wahr sein (quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius); manchmal aber ist diese Zuwendung der Vernunft keine vollständige. Es ist kein Glaube vorhanden und keine Meinung (non fit complete fides vel opinio), sondern nur ein gewisses Vermuten (suspicio), weil die Vernunft sich nicht ganz und gar einem bestimmten Teile zuwendet, wenn sie auch mehr Neigung hat zu dem einen wie zu dem andern; während beim Zweifel (dubium) gar keine Neigung zu dem einen oder zum andern, sondern vollständiges Schwanken besteht. Oder ähnlich II, II, qu. 1, art. 4 (Übers. Bd. VII, S. 42): „Einzelne Erkenntnisakte enthalten eine feste Zustimmung ohne alle weitere Erwägung, wie wenn jemand betrachtet, was er weiß. Andere Erkenntnisakte enthalten gar keine feste

Zustimmung, wie wenn jemand zweifelt. Bei andern wieder wird jemand durch etwas Geringfügiges versucht, sich einer Behauptung bestimmt zuzuwenden; das tritt beim Mutmafsenden ein. Endlich gibt es Erkenntnisakte, wo man einer Behauptung sich fest zuwendet ohne hinreichende Gründe von aufsen her, und das heifst: Meinen (die Ansicht ist „mein“ d. h. in festem Besitze): *Adhaereat uni parti, sicut accidit opinanti.*“ Die Probabilität schliesst bei Thomas offenbar ein das *judicium stabile ex parte subjecti*, wenn es auch nicht *satis stabile* ist *ex parte objecti*. Da fällt für das handelnde Subjekt alles Abwägen des Probablen gegen das mehr Probable fort. Wir werden gleich sehen, wie innig dies zusammenhängt mit der ganzen von Thomas vorgetragenen Lehre, mit der wir uns hier bis jetzt beschäftigt haben, und wie wichtig dieses alles für die Praxis ist. Zuvor jedoch müssen wir einen Irrtum betreffs der *lex dubia* abweisen.

Dafs ein Gesetz, dessen Existenz oder verpflichtende Kraft mit Recht in Zweifel gezogen wird, nicht verpflichtet, ist so klar und so allgemein angenommen, dafs jede Bemühung, es zu beweisen, gänzlich überflüssig erscheint. Es genügt, die Eigenschaften eines jeden Gesetzes sich zu vergegenwärtigen, wie sie Thomas in der 90. Quästion des 1. Teiles der 2. Abteilung der Summa auseinandersetzt, um dies selbstverständlich zu finden. Der Grundsatz, dafs ein mit Recht in Zweifel gezogenes Gesetz nicht verpflichtet, ist einzig insoweit ein Gegenstand der Kontroverse, als er mit den Fragen des Probabilismus und Probabiliorismus in Beziehung gesetzt wird. Von dieser Verbindung absehen wollen, heifst ebenso viel wie in kompletter Unkenntnis der ganzen Streitfrage sein. Diese letztere ist die: Vorausgesetzt, dafs das Gesetz ein zweifelhaftes sei, bin ich dann ganz ohne Gesetz? Steht es ganz bei meiner Willkür, zu wählen, was ich will? Ist dann mein Wille allein auf sich angewiesen, so dafs ich als einzigen Grund meiner Wahl angeben kann, dafs ich so wollte? Ist in diesem Falle und so verstanden die Freiheit in *possessione*, so dafs ich auch das, was mir selber als minder begründet erscheint, gegenüber dem mehr Begründeten wählen kann, einzig

weil ich so will? Hier verstehen wir die Grundlage des fälschlich aufgebauten Gegensatzes zwischen Gesetz und Freiheit. Wie leicht ist es nicht für einen Kundigen, in einem bestimmten Falle die Existenz des Gesetzes und damit seine verpflichtende Kraft in Zweifel zu ziehen, mag es was immer für ein Gesetz sein! Die Geschichte der von Rom verurteilten Moralsätze erweist, wie schwer da die zehn Gebote selber aufrecht zu halten sind. Jedesmal, wenn es mir gelingt, oder wenn ich einen Autor beibringe, dem es gelungen zu sein scheint, die verpflichtende Kraft des Gesetzes im bestimmten Falle anzuzweifeln, ist meine „Freiheit im Besitze“, d. h. ich brauche auf nichts zu hören, als auf meinen Willen. Man nennt das *benigna sententia*, als ob für den Menschen alles erreicht wäre, wenn er sagen kann: *Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*. Es kann ja für den Dieb „gütig“ genannt werden, wenn im bestimmten Falle ihm gesagt wird, er brauche nicht zu restituieren; aber ist es „gütig“ für die Besitzer? Dem Fleische mag es als „gütig“ gelten, wenn ihm eine Konzession im Fasten oder ähnlichem gemacht wird; aber ist es „gütig“ für die Seele? Und wenn gesagt wird, „für den Gewohnheitssünder sei die Unfreiheit viel weiter auszudehnen, wie es gewöhnlich bei den Moraltheologen geschieht“ (Gutberlet, Willensfreiheit, Schlußwort), er sei also, je mehr er sündigt, weniger verantwortlich, so mag dies recht „gütig“ für die Leidenschaft sein, welcher der Gewohnheitssünder huldigt, aber es ist durchaus nicht gütig für das Heil seines Geistes, denn was soll er sich dann Mühe geben, aus dem Stande der Sünde herauszukommen, wenn seine Sünde immer geringer wird? Zudem zeigt die letztere Annahme gerade, wie wenig solche Ansichten von Freiheit diese selbst begünstigen; der Mensch wird ja immer „unfreier“, je mehr er das Ideal der Freiheit in der Gesetzeslosigkeit erblickt.

Thomas teilt nicht solche Ansichten von der Freiheit, die nur den Leidenschaften Vorschub leisten. Er sagt (*de verit. qu. 17, art. 3*): „Niemand wird durch ein Gesetz gebunden, aufer dadurch, daß er es kennt“, aber er setzt hinzu und begründet das später ausführlich: „Dies gilt jedoch nur insoweit,

als er nicht gehalten ist, das Gesetz zu kennen.“ Es geht nicht an, die erste Hälfte der Stelle anzuführen: *nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti* und die Worte für gleichlautend zu erklären mit dem Princip: *lex dubia non obligat*; die Ausnahme aber, welche unmittelbar folgt, auszulassen: *nisi quatenus tenetur scire praeceptum*. Das ist objektiv eine Textfälschung und mag sie begehen, wer da wolle, ähnlich wie wenn ich Luk. 4, 27 citieren wollte: „Viele Aussätzige waren in Israel zur Zeit des Propheten Elisäus und keiner ist geheilt worden“, um damit zu beweisen, daß die im 4. Buche der Könige, K. 5, erzählte Begebenheit unwahr sei. Man würde auf die Fortsetzung im Evangelium zeigen, denn der Heiland spricht: „aufser Naaman, der Syrer“, und gerade dieser Zusatz enthält die Beweiskraft der ganzen Stelle.

Ähnlich liegt auch hier die ganze Beweiskraft der Worte in dem Zusatze „*nisi . . .*“. . . Zugleich enthalten diese selben Worte die tiefste Quelle der Verpflichtung, welche vom Gesetze aufgelegt wird. Warum bin ich gehalten, vom Gesetze mir Kenntnis zu verschaffen? Der erste und allgemeinste Grund ist meine eigene Vollendung, ich selbst also; denn, so Aug., „die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt“, und in der Schrift heißt es: „Sie sind geworden wie das, was sie geliebt haben“. Sowie jedes Ding thätig sein muß gemäß seiner Form, damit es seine Vollendung finde, so ist der Mensch gehalten, nach seiner eigenen Vollendung zu streben. Für diese Vollendung aber ist, wie wir oben gesehen, Form und Richtschnur die Vernunft, und „Vorschriften der Vernunft“ (*ordinatio rationis*) sind die Gesetze. Der Mensch darf also nie, „weil er so will“, handeln, das ist nicht Freiheit, das ist Willkür; er muß nach dem durch die Vernunft geregelten Willen handeln.

Nun gibt es verschiedene Arten von Gesetzen. Unter diesen Arten kann ein scheinbarer Widerstreit sich finden, so daß objektiv mehr Gründe für das eine sprechen wie für das andere. Es kann, bleiben wir im Bereiche des natürlichen Rechts, z. B. das Gebot, du sollst nicht töten, in Gegensatz treten zum Gebote der Bewahrung des eigenen Lebens. Es kann das staatliche

Gesetz (vorausgesetzt daß es der Vernunft entspricht, sonst ist es ja kein Gesetz, sondern Ungerechtigkeit) entgegentreten einem Gebote des natürlichen Rechts. Wir haben oben hervorgehoben, daß die Gesetze in all den verschiedenen Arten, soweit sie unserer Vernunft zugänglich sind, nicht für den einzelnen bestimmten Fall gemacht sind, sondern für eine mehr oder minder große Allgemeinheit, daß sie sonach mehr als allgemeine Principien betrachtet werden müssen, deren Anwendung der einzelne machen soll, wie als Stelzen, die jeden Schritt des Menschen zu tragen berufen sind. Im genannten Falle verpflichtet kein einzelnes von diesen beiden Gesetzen für sich allein. Aber deshalb ist der Mensch nicht der Willkür überlassen. Er ist gehalten an sein Wohl. Und dieses Wohl besteht nach der Stimme seiner Vernunft, die das allgemeine Gute auffasst, im Bereiche der Natur darin, daß er keinem vergänglichen Gute ein Übergewicht gestattet über sich; vielmehr soll der Wille so wählen, daß er bereit ist, dem Entgegengesetzten sich zuzuwenden, sobald dieses, der Vernunft nach, besser seinem wahren Wohle entspricht. Der Vernunft liegt es im genannten Falle ob, abzuwägen, welches Gesetz nach den augenblicklichen Verhältnissen in Anwendung zu bringen ist. Nicht ein Gegensatz von Gesetz und Freiheit existiert da, sondern ein Gegensatz zwischen den verschiedenen Gesetzen. Da kann in der Theorie von einem „Aequiprobabilismus“ die Rede sein, insofern das eine Gesetz den gleichen Wert hat, dem Wesen nach, wie das andere und somit von den betr. Gesetzen aus ein jedes seine verpflichtende Kraft äußert. In der Praxis aber wird, wie Thomas oft wiederholt, „wenigstens vom Umstande des Zweckes her der seinem Wesen nach freie Akt zum Guten oder zum Schlechten hin bestimmt und tritt so stets, als im einzelnen Handelnden betrachtet, aus der Indifferenz heraus, so daß es keine Indifferenz für das Individuum gibt, mag auch das innere Wesen des Aktes eine solche zulassen.“ Der Gegensatz zwischen den beiden Gesetzen löst sich demnach in jenem Grundgesetz und jener Grundregel auf, deren Entwicklung die übrigen Gesetze sind, nämlich darin, daß der Mensch gehalten ist, sein Wohl zu erstreben gemäß

der Stimme der Vernunft. Von diesem Gesetze wird der Mensch nie frei; oder vielmehr handelt er nicht, so weit die Vernunft, also der vernünftige Grund, es vorschreibt, so mißbraucht er seine Freiheit und fällt ab von der Form seiner Vollendung, von der Vernunft.

Es fehlt noch eins: das Verhältnis zur Gnade. Auf dasselbe sei für jetzt bloß hingewiesen. Wir haben mit Thomas das Moralprincip für das menschliche Handeln nicht in vermeintlichen Normen gefunden, die vor keinem Windhauch stand halten, denn sie werden ebenso leicht behauptet wie geleugnet; sondern wir haben es auf festem Boden vor uns stehen, den als solchen jedermann anerkennen muß: Es ist die eigene Natur des Menschen, seine Vernunft, sein Drang nach dem Unendlichen. Deshalb ist auch die Verbindung mit der letzten Art von Gesetz, der wichtigsten, leicht herzustellen, wie ja die Natur überhaupt berufen ist, von der Gnade vervollkommen zu werden. In den Systemen des modernen Probabilismus ist es schwer, den Anschluß an die Gnade zu finden. Die Gnade steht auf dem Fundamente des Glaubens, und der Glaube erleuchtet zunächst die Vernunft. Wo man aber auf das Gesetz der Vernunft keine Rücksicht zu nehmen hat, sondern sich einfach sagt: Das Gesetz ist zweifelhaft (und wann fehlten Gründe, um Zweifel im einzelnen Falle zu erregen?), also kann ich thun, was ich will, auch das minder und im selben Grade nicht Begründete, da ist der Glaube überflüssig, und die Gnade kann einer solchen Freiheit höchstens von Nachteil sein, aber nicht sie vervollkommen. Wird dagegen die Vernunft als Norm und stete Richtschnur der menschlichen Vollendung genommen und sonach, mit Leo XIII., das Gesetz, als Vorschrift der Vernunft, als notwendigste Stütze der Freiheit hingestellt, so müssen wir mit dem Propheten sagen: Verebar omnia opera mea, „ich hatte Scheu vor allen meinen Werken.“ Die Gesetze, welche meiner Vernunft zugänglich sind, gelten ja bloß wie mehr oder minder allgemeine Normen, in deren Anwendung ein Fehler sich finden kann. Die Lücke bis zur Bestimmung des einzelnen Aktes als eines einzelnen, unter allen den verschiedenen Umständen und Verhältnissen befindlichen, ist

nicht ausgefüllt. Das ewige Gesetz, welches allein allumfassend und einzeln für sich bestehend ist, offenbart sich nicht, seinem inneren Wesen nach, in der Natur. Habe ich das, was an mir lag, wozu ich also gehalten war, gethan, um die maßgebenden Gesetze zu erkennen? Thomas sagt so tief: „Wenigstens vom Umstande des Zweckes her hört das Gleichgewicht der betreffenden, scheinbar einander entgegenstehenden Gesetze und somit die Indifferenz im Individuum auf.“ Ist der geheime, in mir endgültig den einzelnen Akt bestimmende Zweck die Genugthuung der Leidenschaft oder das ewige Allgut, wie es in sich besteht und durch die Gnade wirkt? Die Natur, an sich betrachtet, bleibt offen: Die Vernunft hat zum Gegenstande das Gute im allgemeinen und der Wille strebt sonach von Natur nicht nach einem besonderen Gute; so weit wie die Natur kann das Äquiprobable reichen, so weit auch die Kenntnis des Menschen von seinem eigenen Thätigsein. Was ihn schließlic in Innern bestimmt zum einzelnen Akte, bleibt verborgen: „Der Mensch weiß nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist“, „nichts bin ich mir bewußt, aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt“; „es gibt Wege, die dem Menschen gut scheinen, ihr Ende aber ist die Hölle“. Das Moralprincip des heil. Thomas wird nach allen Seiten hin gerecht. Es öffnet die einzelnen natürlichen Werke nach dem Unendlichen hin, denn die vernünftige Seele erhebt sich, für sich bestehend, über alles Körperliche und Begrenzte; es öffnet den Weg zum Ganzen, denn kraft der Vernunft ist der Mensch nicht nur er selbst, sondern auch anderes und andere, soweit er erkennt, und kann somit leiten oder auch gehorchen; es entspricht der Natur aller Menschen, denn die Vernunft ist die innerliche Form für das menschliche Sein und die stets bereite Richtschnur für der Natur angemessenes Wirken.

Es erübrigt noch, die Gegenprobe zu machen, damit das Moralprincip des hl. Thomas als das einzig richtige, weil mit der Natur gegebene, unbestreitbar dastehe. Oder was unterscheidet die Leidenschaft im Tiere von der Leidenschaft im Menschen? Das Endlose, was allein der Vernunft zukommt.

Im Tiere ist die Leidenschaft begrenzt durch die Natur. Im Menschen nimmt sie den Königsmantel der Vernunft, welche der Mensch in sich selber verachtet, und treibt mit dem Drange nach endlos Immer-Mehr den Menschen in sein Verderben. Selbst wenn der Gegenstand der Leidenschaft von ihr zerstört worden oder die Kräfte fehlen, um ihn zu erreichen, hält der Mensch an seinem unnatürlichen Begehren fest und bewahrheitet das Wort des Psalmisten: *Desiderium peccatoris peribit*, in Ewigkeit begehrt er gemäß der Leidenschaft und ohne Möglichkeit der Erfüllung. Dieselbe Richtschnur seines Handelns, die sein Heil bildet, wenn er ihr folgt, die Vernunft, die Sehnsucht nach Endlosem, wird die erste Quelle seines Verderbens und vergrößert im selben Grade, daß sie verachtet wird, die Schuld. Das gilt für den einzelnen wie für die Völker und Parteien. Das Endlose, das Maßlose ist der Saturn, der seine Kinder auffrisst. Der Liberalismus mit seinen rücksichtsloser Ausbeutung in materieller Beziehung und schamloser Niederdrückung der freien Selbständigkeit in den Niedrigeren sagt: das geht bis zu mir und nicht weiter. Grenzen will er ziehen seinem vernunftlosen System. Doch wenn man die Vernunft nicht will als Richtschnur, so hat man sie als Rächerin. Ideen, auch schlechte, sind mächtiger wie Völker und Parteien. Die Socialdemokratie sagt dem Liberalismus: Gewiß geht es weiter, auch du sollst dem Ganzen dienen; wir wollen ebenfalls genießen, wir wollen jetzt auch ausbeuten, eure Selbständigkeit wollen wir zerstören, die Zahl und die materielle Kraft ist für uns. Und hinter der Socialdemokratie kommen die Anarchisten und andere, die immer weitere Konsequenzen ziehen, unfreiwillige Werkzeuge der verachteten Vernunft, bis das Übel nichts mehr hat, woran es sich anlehnen kann, und, soweit die Natur in Betracht kommt, die Wüste unheimlich entgegengähnt. Selbständigkeit fehlt heute in den modernen Staaten. Der starre Mechanismus in der Bureaukratie der Verwaltung, das Abrichtungssystem in der Schule, welches an die Stelle der Erziehung zu freier Selbständigkeit, zu selbsteigenem Denken getreten ist, das Sklaventum, das man Gehorsam und Disciplin nennt, erstickt

die Äußerung der Vernunft, des natürlichen Princips für morales, gutes Handeln und entwöhnt die Menschen, in sich selbst hineinzuschauen. Wer ihren augenblicklichen, tierischen Instinkten am meisten schmeichelt, dem folgen die Massen; sie sind bereit ihn zu verraten, wenn ein anderer besser zu lügen versteht. Was dieser oder jener Autor sagt, dieser oder jener Redner, danach wird gehandelt; über den Inhalt des Gesagten gibt man sich kaum Rechenschaft. So wird der Weg zum wahren Wohle verloren, auf den allein die Vernunft unter allen natürlichen Kräften weist. Wir wollen diesen Weg weiter klären, indem wir den letzten Endzweck unserer Natur im nächsten Artikel vorlegen.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von Tilmann Pesch S. J. Zweite, verbesserte Auflage. Erster Band. Philosophische Naturerklärung. Freiburg im Breisgau, 1892. XXV. 799 S. — Zweiter (Schluß-)Band. Naturphilosophische Weltauffassung. XII. 616 S.

Der durch mehrere andere Werke philosophischen Inhalts bereits bestens bekannte Autor mußte wieder zur Abfassung einer neuen Ausgabe des vor wenigen Jahren zum ersten Male erschienenen Buches schreiten, welches den Titel führt: „Die großen Welträtsel.“ Das will viel sagen, und zwar aus einem doppelten Grunde. Berücksichtigt man die Anzahl der Seiten in den zwei Bänden, so wird man gestehen, daß es ein ganz stattliches Buch ist, welches hier vorliegt. Das Buch ist zu weitläufig, der Seiten sind zu viele für unser schnellebiges Geschlecht. Wird es trotzdem viel gelesen, findet es nichtsdestoweniger Abnehmer in so großer Zahl, daß in wenigen Jahren eine neue Auflage nötig geworden ist, so muß das Werk sehr lesenswert, dessen Inhalt interessant sein. Der zweite Grund liegt aber noch tiefer. Der Autor hat sich zur Aufgabe gestellt, den Nachweis zu liefern, daß die alte Philosophie, die sogenannte aristotelisch-scholastische Naturphilosophie, auch in unserer Zeit noch ihre volle Berechtigung habe. Das ist in der Neuzeit ein gewagtes Unternehmen. Denn seitdem die „jungen Herrschaften“, die verschiedenen Naturwissenschaften, in die Welt, in den geräumigen Palast eingezogen sind, bleibt für die „alte Königin“, die viele Jahrhunderte hindurch mit starker Hand die Zügel der Regierung geführt, kein Platz mehr. Sonst Gleichgesinnte nicht minder wie Gegner arbeiten mit demselben Eifer, dem „jahrtausende alten Mütterchen“ auch noch das enge Eckstübchen im weitläufigen Gebäude wegzunehmen. Nun kommt der