Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 4 (1890)

Artikel: Die Principien der Moraltheologie nach Thomas von Aquin
Autor: Schneider, C.M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-738297

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.08.2025

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

DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

Vor kurzem hat ein Moraltraktat das Licht der Welt erblickt, welcher dazu angethan erscheint, in der Behandlung der Moralwissenschaft eine bessere Zeit anzubahnen. Wir meinen das Buch von G. J. Waffelaert, Professor der Moraltheologie im Seminar zu Brügge, welches den Titel hat: Tractatus theologici de Virtutibus Cardinalibus. Tractatus I^us de Prudentia, Fortitudine et Temperantia. Brugis, Vandenberghe-Denaux 1889. Hier wird als Moral behandelt, was wirklich zur Moral gehört, und zwar in einer auf das praktische Leben anwendbaren Weise. Worüber sollen wir predigen? fragten einst den hl. Dominikus seine Ordensjünger: Prediget Tugend und Laster, Lohn und Strafe. Mit diesen Worten gab der Stifter des Predigerordens den eigentlichen Inhalt der christlichen Moral an. Eine Sittenlehre soll die christliche Moral sein. Die menschlichen Sitten aber werden geregelt an erster Stelle durch die Tugenden. Die Behandlung der Tugenden also mufs das Mark der christlichen Moralwissenschaft sein. Statt dessen aber finden wir in der neueren Moralwissenschaft alles andere eingehend behandelt, nur nicht den inneren Gehalt der Tugenden, ihren Aufbau im menschlichen Geiste, die Art und Weise ihrer Herrschaft über den Willen, die Vernunft, die Leidenschaften, die äufseren Dinge. Exkommunikation, Suspension, Sakramentenlehre, philosophische Theorieen über Freiheit und Gesetz, über Wahrscheinlichkeit und Gewifsheit, über kanonisches und Kirchenrecht, alles Mögliche finden wir darin; wenig aber, höchst wenig über die christlichen Tugenden. Die Folge ist die,

dafs, da alle diese Dinge mehr oder weniger auch in den andern Zweigen des theologischen Wissens behandelt werden, für die eigentliche Moral nichts übrig bleibt wie einige zweifelhafte Ansichten über den Wert der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit und eine massenhafte Anhäufung von verschiedenen casus morales, von denen keiner, ganz so wie er da steht und behandelt wird, im praktischen Leben vorkommt. Es ist ja bekannt, dafs, wie Thomas sagt, die moralischen Handlungen stets unter einzelnen Umständen geschehen (in singularibus); diese einzelnen Umstände aber wechseln stets, es geschehen nicht zwei Handlungen unter genau den nämlichen Umständen. In dieser Weise wird die Moralwissenschaft unbrauchbar für das praktische Leben, ähnlich wie, nur zu oft, die dogmatische Wissenschaft dies wird dadurch, dafs man sie in blofsen Abstraktionen und endlosen Einteilungen bestehen läfst, die mit der praktischen Vernunft im Menschen nichts zu thun haben.

So war es nicht zur Zeit des hl. Thomas, zur Blütezeit also der Scholastik; und — können wir hinzusetzen — so war es nicht zur Zeit der Väter. Vielleicht in keinem Zweige des menschlichen Wissens hat man so weit vom Aquinaten sich entfernt wie in der Moralwissenschaft. Man braucht blofs den 2. Teil der Summa aufzuschlagen und ein beliebiges Moralbuch der neueren Zeit, um dies, selbst in der äufserlichen Behandlung, bestätigt zu finden. Mit genauer Not führt man, zur Zierde freilich nur und nicht als innere Stütze, einige Thomastexte hie und da an, die noch dazu aus dem Zusammenhange gerissen sind und worin, wenn man genau zusieht, nicht selten das Gegenteil von dem enthalten ist, was man den hl. Lehrer sagen läfst.

Wir wollen diese Gegenüberstellung des hl. Thomas und der heutigen Moralwissenschaft, wie sie sich im grofsen ganzen der betreffenden Lehrbücher darstellt, im Folgenden ausführen und werden eine eingehende Analyse des Waffelaertschen verdienstvollen Werkes daran knüpfen. Denn das Hauptverdienst des letzteren besteht eben darin, dafs er in praktischester Weise der Behandlungsweise des grofsen Meisters gefolgt ist. Es fehlt auf dem Titelblatte zwar das beliebte „secundum D. Thomam“ oder „secundum spiritum D. Thomae“. Aber desto mehr ist der ganze Inhalt ganz und gar dem engelgleichen Lehrer entsprechend. In der That fängt es an, gefährlich zu werden, auf das Titelblatt eines wissenschaftlichen Werkes die erwähnten, an die Anhänglichkeit an Thomas gemahnenden Worte zu setzen, da die Gegner der Lehre des hl. Thomas, um ihren Werken Eingang zu verschaffen, dies zu thun pflegen.

Wir führen zuerst die heutige Behandlungsweise der Moralwissenschaft vor und dann setzen wir die Principien auseinander, nach denen sie bei Thomas behandelt ist.

§ 1.

Die heutige Behandlungsweise der Moralwissenschaft.

Nr. 1.

Die casus morales.

Man möge ja nicht meinen, dafs wir Gegner seien der Kasuistik, wenn unter diesem Worte die Behandlung von einzelnen Fällen in der menschlichen Handlungsweise, von casus morales, verstanden wird. Es steht dies weit ab von unserer Meinung, dafs man in der christlichen Moral nur philosophische allgemeine Betrachtungen machen soll. Die christliche Moral ist keine einfache Moralphilosophie. Wir sind jedoch dagegen, dafs man die casus morales zur Hauptsache macht und die Erläuterung der christlichen moralischen Grundsätze nebenbei herlaufen läfst oder dieselbe in gar keinem Zusammenhange mit den casus vorträgt. Man mufs dies auseinander halten, dafs wir von einer christlichen Moral handeln und somit die Grundsätze des Evangeliums oder allgemeiner der Offenbarung an die Spitze stellen einerseits, — und dafs wir andrerseits die reine, natürliche Vernunft nicht beiseite lassen, sondern vielmehr sie als überaus fruchtbar hinstellen wollen, wenn sie unter der Kraft des Glaubens handelt. Moralisches Philosophieren ist keine christliche Moral; denn da wird die natürliche Vernunft an die leitende Spitze gestellt. Blofse Behandlung von Einzel-Fällen ist keine Moralwissenschaft; denn da wird nicht die Fruchtbarkeit der natürlichen Vernunft unter der Leitung des Glaubens gezeigt. Unser Stichwort ist die Stelle beim Apostel: „Justus meus ex fide vivit.“ Das Leben des Gerechten, d. h. das christliche Leben, hat zum ersten, wirksamen, leitenden Grundprincip den Glauben, nämlich das erste Werk der im Herzen waltenden Gnade. (Vgl. Bd. VIII der „kathol. Wahrheit“. 2. Teil. S. 659—735.) Die christliche Moralwissenschaft hat eben den Zweck, zu zeigen, wie der Glaube und damit Gott, sein Ursprung, die Macht besitzt, durch seine bestimmende Kraft alles im Menschen thätig wirksam zu machen zum Heile des einzelnen Menschen: den Willen zu beugen, die Vernunft zu erleuchten, die Sinne zu kräftigen, die äufsere Welt dienstbar zu machen dem Menschen, sobald dieser in Gott allein, dem Urheber der Gnade, sein einziges Wohl erkennt.

Nicht also darf man, wenn die christliche Moral einerseits nicht in blofser Moralphilosophie bestehen soll, andrerseits in das zweite Extrem fallen und sie blofs in mehr oder minder geeigneter Lösung von Moralfällen bestehen lassen. Vernünftige, vom Glauben durchdrungene Grundsätze sollen an der Spitze stehen und daraus die Lösung von einzelnen Fällen abgeleitet werden, so dafs der Mensch nach und nach es lernt, gemäfs diesen Grundsätzen andere ähnliche selbst zu lösen, die im praktischen Leben ihm begegnen. In der heutigen Behandlungsweise der Moral geschieht nicht selten das Gegenteil.

Es werden nicht aus den aufgestellten praktischen Grundsätzen heraus die einzelnen Fälle gelöst, sondern aus den verschiedenen Lösungen einzelner Fälle werden Grundsätze aufgestellt, denen gemäfs die Handlung geschehen soll. Nehmen wir ein Beispiel. Wir finden es in einer Pastoralzeitschrift. Auf den Titel derselben sowie auf die Gattung des Beispiels kommt es nicht an. Ähnliche sind überall verzeichnet.

„Ein junger Mann, Sohn armer Eltern, bittet um Entscheidung in folgendem Falle. Als Knabe von 8 Jahren hat er 33 Mark gefunden und dieselben, weil ihm der Eigentümer unbekannt war, seinem Vater übergeben. Seitdem sind 15 Jahre verflossen, und beide Eltern des jungen Mannes gestorben, ohne dafs derselbe um den Verbleib des Geldes sich bekümmert hätte. Mit seinen 5 Geschwistern hat er die bescheidene Erbschaft geteilt und bei der Gelegenheit von einem ältern Bruder erfahren, dafs der Eigentümer des gefundenen Geldes später entdeckt sei; kann aber nicht in Erfahrung bringen, ob der Vater das Geld zurückgegeben habe. Er zweifelt nun, ob er zur Restitution verpflichtet sei, besonders weil auch der Eigentümer des gefundenen Geldes bereits gestorben ist.“

„Die gewünschte Entscheidung ist dahin zu geben, dafs der Fragesteller unzweifelhaft unter schwerer Sünde nicht zu einer Restitution verpflichtet ist.“

Zur Erklärung dieser Entscheidung sind folgende Fragen zu erörtern:

1. „Ob der Vater sich bemüht hat, den Eigentümer des gefundenen Geldes ausfindig zu machen? Kann auf diese Frage keine positive Antwort gegeben werden, so wird dieselbe aus dem Lebenswandel des Vaters im allgemeinen zu entnehmen sein. Falls derselbe ein christliches Leben führte, wie das in unserm Falle durchaus scheint (?), soll man annehmen, dafs er den notwendigen Fleifs für die Entdeckung des Eigentümers angewendet hat.“

2. „Angenommen also der Vater habe den notwendigen Fleifs angewendet, um den Eigentümer zu entdecken, denselben aber erst nach mehreren Jahren gefunden, fragt es sich, ob ein Erwerb des Gefundenen durch Präskription möglich sei. Diese Frage ist zu bejahen, so dafs der Finder das Geld als sein Eigentum behalten und behandeln darf, auch wenn der Eigentümer nach Ablauf der Präskriptions-Zeit gefunden wird. Sporer sagt: „Postquam rem inventam, tua et communi prudentum opinione pro derelicta habitam, tanquam tuam occupasti, probabiliter curret tempus praescriptionis, scil. triennii, quo proinde tempore elapso, postea primum domino comparenti, nil teneberis amplius domino restituere, etiamsi res adhuc existeret; quia titulus praescriptionis est irrevocabilis.“ Eine Sache aber sei, nach demselben Autor, als derelicta zu betrachten, wenn der Eigentümer nicht bekannt wird. „In jure perinde idem est, dominum non comparere et rem pro derelicta haberi.“

„Es entsteht da eine weitere Frage, ob der Finder, obwohl er selbst nicht arm ist, das Gefundene präskribieren könne, oder ob er verpflichtet sei, es den Armen zu geben. Obgleich die Autoren in der Beantwortung dieser Frage verschiedener Meinung sind, kann man doch ruhig zu Gunsten des Finders entscheiden. Reiffenstuel sagt: „Juxta communem magisque piam sententiam res inventae erunt pauperibus erogandae, aut in alios pios usus insumendae, quamvis non desint autores, probabiliter asserentes, quod res illae inventae licite ab inventore retineri possunt.“ Er begründet die letztere Ansicht einesteils dadurch, „dafs keine sichere Vorschrift der lex naturalis oder einer lex positiva, sive divina, sive humana, das Behalten des Gefundenen untersagt; andernteils aus dem sensus quasi communis, der Gefundenes als Ersatz für eigene Verluste betrachtet.“

3. „Wie aber, wenn es sicher wäre, dafs der Vater das Geld für sich verwendet hätte, bevor die zur Präskription erforderliche Zeit verstrichen war — und wenn der Eigentümer vor Ablauf dieser 3 Jahre bekannt geworden ist? Es würde dann dem Vater die Restitutionspflicht obgelegen haben in dem Falle, dafs er durch den Gebrauch des Geldes reicher geworden wäre, indem er z. B. mit dem Gefundenen die gewöhnlichen Ausgaben bestritten hätte. Würde er aber im Gegenteil mit diesem Gelde Anschaffungen gemacht haben, die er sonst nicht gemacht hätte, oder dasselbe ad pias causas verwendet haben, also nicht reicher geworden sein, so könnte man selbst in diesem Falle ihn von der Restitution freisprechen. Elbel schreibt: „Inventor, domino fortassis ante elapsum terminum praescriptionis

comparenti, tenetur restituere, quantum adhuc in natura rei existit, vel quantum ex illa re inventa factus est ditior.“ Übereinstimmend hiermit sagt Lehmkuhl: „Inventor, quando rationaliter (?) post adhibitam diligentiam judicavit, dominum amplius inveniri non posse, atque ita de re disposuit, domino casu etiam ante tempus praescriptionis apparenti non tenetur aliquid reddere.“

4. „Dafs die Erben zu einer Restitution nicht verpflichtet sind, falls mit Grund angenommen wird, dafs der Vater voll und ganz seine Schuldigkeit gethan hat, braucht nicht gesagt zu werden. Setzen wir aber den Fall, der Vater habe die ihm obliegende Restitutionspflicht wissentlich unerfüllt gelassen, wozu sind dann die Erben verpflichtet? Offenbar könnte der Finder in keinem Falle zur restitutio in solidum verpflichtet werden, da bei ihm weder eine injusta acceptio noch auch die ganze Summe als res accepta, also gar keine radix restitutionis in solidum vorliegt. Wäre er aber verpflichtet, pro rata, scil. partis ex testamento acceptae? An und für sich gewifs. Wenn aber die Nachlassenschaft des Eigentümers unter mehrere Erben verteilt wäre, so würde er ob parvitatem materiae zu einer Restitution sub gravi nicht verpflichtet sein.“

So weit dieser casus moralis. Wir gehen nicht darauf ein, die gegebene Antwort zu kritisieren. Wir fragen blofs: Wer hat denn die Sporer, die Reiffenstuel, die Elbel, die Lehmkuhl zu solchen Autoritäten in der Moraltheologie gemacht, dafs, einzig auf ihre Ansichten hin die principielle Entscheidung gegeben wird? Hat die Kirche dies gethan, wie bei den Vätern und Kirchenlehrern? Sind diese Männer kanonisiert, so dafs deshalb mit Recht geschlossen werden könne, die Tugend und mit derselben die Gnade hätte deren Vernunft geleitet? Wer gibt denn das Recht, in der Moral sich dessen zu begeben, dafs man der vom Glauben erleuchteten Vernunft entsprechende Grundsätze aufstellt und aus ihnen wie etwas Selbstverständliches die Lösung des betr. Falles erschliefst? In dem Grade verläfst man sich in der Dogmatik nicht einmal auf die Gregor, Augustinus, Thomas, Bonaventura, wie man für die Moral eine Stütze sucht einzig in solchen Autoren, denen keinerlei vor der Kirche rechtsgültiger Wert zukommt. Dabei ist zu beachten, dafs ein jeder seine Lieblingsautoren hat, denen er von vornherein zugeneigt ist. Wir erinnern uns des Vorgehens Ballerinis nach dieser Seite hin. Er brauchte nur in seiner Manier den Namen z. B. „Concina“ auszusprechen, so lachte die ganze Klasse hellauf als über einen Autor, dessen Ansichten man einzig zu erwähnen hatte, um sie sogleich von sich zu weisen. Ähnlich ging es Billuart und

anderen, die eben Ballerini nicht gefielen. Wenigen von allen seinen Zuhörern wird es eingefallen sein, mit Ernst in den Werken Concinas zu lesen. Es war eben für den gröfsten Teil ein Autor, der nichts als Hohn und Spott verdiente.

Dieses ganze Autorenwesen in der Moral wird am Ende zu einer völlig subjektiven Sache und bleibt der unbändigsten Willkür überlassen. Hat ein Autor, der die Gegenansicht verteidigt, unbestreitbares Gewicht, so werden seine Texte aus dem Zusammenhange gerissen und verdreht, oder man geht über ihn hinweg mit den Worten: salva magna autoritate S. Thomae oder S. Alphonsi. Erfreut er sich nicht eines so grofsen Ansehens, so werden nicht etwa für die Gegenansicht seine Gründe angeführt, sondern er wird totgeschwiegen oder mit Hohn und Spott überschüttet. Der reinste Subjektivismus kommt mit der Zeit bei solcher Behandlungsweise der Moral zur Herrschaft. Wollen wir denn nun, dafs die verschiedenen Autoren gar nicht gehört werden sollen? Gewifs nicht. Aber man möge nicht in der Auswahl der Autoren die ganze Entscheidung in einem Moralfalle bestehen lassen. Das Diktat der entsprechenden Tugend wird gar nicht in Betracht gezogen und von der heil. Schrift oder den Vätern und Kirchenlehrern ist beinahe nirgends die Rede. Man kann viele Seiten manchmal in einem solchen Moralwerke lesen, ehe man der Anführung unserer eigentlichsten Glaubensquellen und somit auch der mafsgebenden Richtschnur für christliches Handeln begegnet. Und finden sich deren, so ist in jedem Falle ihre Verbindung mit dem Inhalte eine nur äufserliche. Es wäre mit Rücksicht auf das Verständnis des Moralwerkes nicht das mindeste verloren, wenn sie fortfielen.

Und welche Autorität findet man gar nie vertreten in den meisten Abhandlungen der neueren Moralwissenschaft? Die für das menschliche Handeln wichtigste und natürlichste: Die Beispiele der Heiligen. „Der Tugendhafte“, so schon der Heide, „ist das Mafs und die Richtschnur für das menschliche Handeln;“ und Thomas citiert oft diese Regel. Die Vernunft kann eben nicht, weder mit wahrscheinlichen noch mit wahrscheinlicheren Gründen, die einzelnen menschlichen Handlungen ausreichend regeln. Es entziehen sich viele einzelne Umstände, und zwar oft die hauptsächlichsten, der vorgängigen, genügenden Beurteilung durch die Vernunft. Der Glaube mufs die Lücke füllen; und da stellen sich, wie von selbst, die Beispiele der Heiligen Gottes vor, in denen der Glaube lebendig war.

Nehmen wir den oben angeführten casus moralis, so finden wir bereits ein Beispiel von Ähnlichem im Leben des hl. Petrus Damiani,

der als Knabe von 9—10 Jahren eine Geldmünze fand und sich gar nicht darum bekümmerte, wem sie gehörte, sondern sie zum Priester trug, damit dieser eine Messe lese für Damianis verstorbenen Vater. Weder von 3 Jahren Präskription ist da die Rede noch von der Sorge des Priesters, ob er das Geld annehmen dürfe, noch selbst von Nachfrage, wem es gehörte; sondern vielmehr wird die Handlung des Heiligen angeführt als ein Beispiel kindlicher Liebe, trotzdem Damiani von seinen armen Eltern schlecht behandelt worden war. Dagegen brachten die Brüder Josephs das Geld, was sie in ihren Säcken gefunden hatten, zurück zu Joseph nach Ägypten und erachteten es nicht als ihr Eigentum trotz der Not ihres Vaters. Nicht somit wäre zuerst zu untersuchen, was dieser oder jener Autor sagt, sondern das Gewicht und die Vorschrift der Tugenden, die hier in Frage kommen, wäre abzuwägen. Die Ehrfurcht vor der väterlichen Würde ist ja auch eine Gattung Gerechtigkeit, ähnlich wie die Wiedererstattung dessen, was man gefunden. Dem Vater ist eben auch wieder zu erstatten. Es kommt also hier in erster Linie auf das Gewicht der betr. Tugenden an. Und um dies abzuwägen, ist oft der natürliche Verstand, getragen von der Liebe zur Tugend, geeigneter, wie alle Lektüre von Autoren. Jedenfalls wird das Urteil hier weit mehr erleichtert durch die Kenntnis der Natur der entsprechenden höheren und niederen Tugenden, wie durch willkürliche Auswahl von blofsen Texten.

Man möge nicht einwenden, der hl. Petrus Damiani sei noch zu jung gewesen, um die Tragweite seiner Handlung zu erwägen. War er zu jung, so wird eben dieser Zug aus seinem Leben durch die Kirche als nachahmenswert hingestellt, weil er dies unter den Umständen, die vorwalteten, auf Antrieb des hl. Geistes that; und somit wird das Gewicht dieses Beispiels noch gröfser.

Sieht man endlich bei allen solchen künstlichen casus morales recht zu, so ist da, auch auf seiten dessen, dem geraten werden soll, der reinsten Willkür Thür und Thor geöffnet. Was heifst dies, um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, „man solle voraussetzen können, der Vater habe ein christliches Leben geführt“? Was heifst „pro rata“ des Teiles der Erbschaft? Wer kann zwischen dem unterscheiden, was zur „Bestreitung der gewöhnlichen Ausgaben gebraucht“, und dem, „was darüber hinaus angeschafft wird“? Ein gutes Kind wird jedenfalls sehr schwer denken können, sein Vater habe ein unchristliches Leben geführt; Sünden thut jeder Mensch. Und ein schlechtes Kind wird sich, wenn es sich um den Gewinn einiger Groschen handelt, davor in acht nehmen, seinen Vater eines

unchristlichen Lebenswandels zu beschuldigen. Der Anteil am Erbe ist ja auch schwer zu bestimmen, welcher die Restitution bedingt; ob nämlich dieser Anteil aus dem entnommen ist, „ex quo ditior factus est."

Wir können schliefsen, dafs eine solche Behandlung einzelner Fälle behufs Aufstellung allgemeiner Grundsätze und Verpflichtungen kein geeignetes Fundament für die Moralwissenschaft ist. Zusammengetragene Steine stellen noch lange nicht ein Gebäude her und einzelne Töne, mögen sie auch sehr zahlreich sein, machen noch keine Marcellusmesse. Der Plan mufs vorher da sein und die Zusammenfügung der Steine regeln; die Kunstidee ist das Vorerfordernis für eine harmonische Verkettung der Töne. Doch hat denn die neuere Behandlungsweise der Moralwissenschaft keine allgemeine Grundsätze, von denen sie in der Beurteilung einzelner Fälle ausgeht? Als Antwort setzen wir eine principielle Beweisführung für den obersten Grundsatz in der neueren Moralwissenschaft hier hin.

Nr. 2.

Die Principien in der neueren Moralwissenschaft.

Folgende Argumentation ist aus Gury entnommen. (De consci. 61 S. 18, edit. in Germania altera 1857.) Der lateinische Text ist verbreitet genug, so dafs jeder unsere Übersetzung prüfen kann. Wir geben, Raumersparnis halber, nur die Übersetzung.

„Keine Verpflichtung ist da vorhanden, wo keine zuverlässige Kenntnis des Gesetzes existiert (nulla obligatio, nisi de ea certo constat)." So heifst der zu beweisende principielle Satz.

„Dies wird zuerst bewiesen aus der Notwendigkeit der Kenntnis des Gesetzes, um dazu verpflichtet werden zu können." Der Leser bemerke das beständige idem per idem. Der zu beweisende Satz heifst: Wo Verpflichtung ist, da mufs Kenntnis des Gesetzes sein. Das wird bewiesen aus diesem andern Satz: Notwendig ist die Kenntnis eines Gesetzes, damit eine Verpflichtung bestehe. Die Übersetzung ist ganz wörtlich. Gury fährt fort zu „beweisen": Denn jener ist nicht verpflichtet, das Gesetz zu erfüllen, der über diese Verpflichtung in unheilbarer Unkenntnis sich befindet, da es sich ja hier um eine subjektive Verpflichtung handelt oder um eine Verpflichtung im Handelnden selbst. Denn das ist klar, dafs ich nicht verpflichtet werden kann, wenn ich die Verpflichtung nicht kenne. Nun

aber bin ich nach unserer Voraussetzung in unheilbarer Unkenntnis über meine Verpflichtung, da ich dieselbe in keiner Weise wahrnehmen kann. Denn ich kann sie nicht wahrnehmen, ohne dafs ich mit Gewifsheit verpflichtet wäre; und das „beweise" ich folgendermafsen: Ich kann nicht wissen, dafs ich verpflichtet bin, aufser durch das Urteil, wodurch ich dies behaupte, indem ich mir sage: Ich bin verpflichtet. Aber ein solches Urteil kann ich nicht bilden, wenn nicht die Verpflichtung gewifs ist, d. h. mit Gewifsheit gekannt. Denn es kann kein verständiges oder vielmehr es kann gar kein Urteil sein, wenn nicht die Zusammengehörigkeit des Subjekts und Prädikats durchschaut wird. Ferner, wenn die Verpflichtung ungewifs ist oder ohne volle Gewifsheit gekannt, ist eine Wahrnehmung derselben unmöglich. Also ich kann nicht wahrhaft und eigentlich urteilen, dafs ich der Verpflichtung unterliege. Also ich kann nicht wissen, dafs ich verpflichtet bin. Also bin ich nicht verpflichtet."

Mit wenigen Worten: „Ich bin nicht verpflichtet, weil ich die Verpflichtung nicht weifs;" dies ist nach Gury der Beweisgrund für diesen andern Satz: „Ich habe keine Verpflichtung, wenn mir dieselbe unbekannt ist." Und das wird wieder bewiesen dadurch, dafs ich die Verpflichtung nicht weifs, weil ich eben nicht verpflichtet bin. Übrigens beruht die ganze moralische Verpflichtung — dies wird hier mit nackten, ausdrücklichen Worten gesagt — darauf, dafs ich mir sage, ich bin verpflichtet. Von einer objektiv gegebenen Verpflichtung, deren Grund von mir unabhängig ist, scheint Gury nichts zu wissen. Der krasseste Subjektivismus ist damit, nicht nur in der Behandlung einzelner Moralfälle, sondern auch principiell, an die Spitze der Moralwissenschaft gestellt.

Wir fahren mit der Anführung des Guryschen Beweisgrundes fort: „Das wird zweitens bewiesen aus dem Widerspruche, der in der entgegengesetzten Meinung enthalten ist. Nämlich so: Das ist als eine Wahrheit anzuerkennen, dessen Verneinung einen unmittelbaren Widerspruch (?) in sich schliefst (immediatam contradictionem involvit). Die Verneinung des Satzes aber: Keine Verpflichtung besteht da, wo sie nicht als solche sicher gekannt ist, schliefst einen unmittelbaren Widerspruch in sich ein. Also. Denn wer diesen Satz verneint, behauptet damit zugleich den kontradiktorischen Gegensatz, dafs es eine, wie auch immer beschaffene, Verpflichtung gebe, die nicht mit Zuverlässigkeit gekannt sei. Dies ist aber ein kontradiktorischer Gegensatz. Denn jede Bejahung ist ein wirkliches Urteil,

welches voraussetzt, dafs der Grund der Bejahung und sonach der bejahten Sache erkannt ist. Also setzt die Verneinung unseres Satzes voraus, dafs eine Verpflichtung sicher vorhanden sei, ohne dafs sie sicher wahrgenommen werde (demnach, eben das, was bewiesen werden soll, wird als zwingender Beweisgrund vorausgesetzt). Also jener, der unsern Satz leugnet, sagt damit, gewifs ist eine Verpflichtung da, die nicht gewifs ist, oder als eine gewisse nehme ich wahr eine unsichere Verpflichtung; das aber ist ein Widerspruch." (Nr. 62. S. 18.)

Wir können uns wohl dessen entheben, die Fehler gegen die einfachsten Regeln der Logik einzeln anzugeben. Sie liegen jedem vor Augen. Nachdem Gury in einem unaufhörlichen circuitus hat zeigen wollen, dafs eine Verpflichtung nicht sicher sein kann, wenn sie nicht als eine gewisse gekannt wird, dadurch dafs mit Notwendigkeit eine Verpflichtung gekannt sein mufs, um Verpflichtung sein zu können, endet er endlich mit dem Gegenteil dessen, was er beweisen wollte, dafs nämlich die Probabilioristen als gewifs eine Verpflichtung wahrnehmen, die für sie nicht gewifs ist, certam percipio obligationem incertam; während er beweisen wollte, die Probabilioristen hätten unrecht, wenn sie meinten, es bestehe als objektiv gewifs eine Verpflichtung, obgleich sie dieselbe nicht als gewifs wahrnähmen.

Wir haben diese Beweisführung für das oberste Princip der neueren Moralwissenschaft hier nach einem der lange Zeit mafsgebendsten Autoren hinstellen wollen; denn diese selbe Beweisführung findet sich in den meisten und zwar noch in den neuesten Moralwerken. Welche Grundlage sie hat, darüber hat der Leser sein Urteil aus eigenster Anschauung fällen können. Wir wollen vorderhand die „Principien" dieser Art von Behandlungsweise der christlichen Moralwissenschaft verlassen, um zu sehen, wie Thomas diese Wissenschaft behandelt wissen will. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir prüfen werden, wie die Kirche sich zu dieser neueren Behandlungsweise stellt.

§ 2.

Die Moralwissenschaft bei Thomas.

Nr. 3.

Der natürliche Zweck des Menschen.

Es mufs hier zuvörderst auf einen Punkt hingewiesen werden, rücksichtlich dessen nach einer gewissen Seite hin alle einig sind. Es betrifft den natürlichen Zweck des Menschen oder überhaupt der vernünftigen Kreatur. Einig sind alle darin, dafs

Thomas als natürlichen Zweck, d. h. als einzig möglichen für die Menschnatur, nur den übernatürlichen kennt. Er thut nie Erwähnung der Möglichkeit eines sogen. rein natürlichen Zweckes, den nämlich die menschliche Natur hätte, auch abgesehen von der seligen Anschauung Gottes. Die grofse Mehrzahl der Theologen stimmt freilich auch darin überein, dafs Thomas in diesem Punkte von der Wissenschaft der ihm folgenden Zeiten überholt worden ist, dafs es also wohl einen solchen natürlichen Zweck gebe, resp. die menschliche Natur an sich darauf gerichtet sei, (absolute loquendo); dafs diese selbe Natur aber von vornherein über sich selbst hinaus erhoben worden zum übernatürlichen Zwecke. De facto, also thatsächlicherweise habe die Natur des Menschen, wie überhaupt des vernünftigen Wesens, keinen andern Zweck und habe niemals einen andern gehabt wie den übernatürlichen; — möglicherweise aber habe sie einen rein natürlichen besitzen können, um in demselben ihre natürliche, endgültige Ruhe zu finden.

Die Sache ist für die Moralwissenschaft ungemein wichtig. Denn es handelt sich hier geradezu um ihr wirkliches, oberstes, höchstes Princip. Th. sagt ja so oft: „Was die Principien sind im Bereiche des Denkens, das sind die Zwecke im Bereiche des Handelns.“ Fines sunt principia in agibilibus. Gilt es also den höchsten, letzten Zweck, so ist offenbar, dafs ihm für das Bereich des Handelns der gleiche Wert gebührt, wie dem ersten Princip im Bereiche des Denkens und Forschens, dem Widerspruchsprincip. Es ist also recht sehr hervorzuheben, wie Thomas dieses erste Princip für das moralische Wirken auffafst. Der letzte Zweck ist für den Menschen ein natürlicher, so weit die Beschaffenheit der vernünftigen Natur in Betracht kommt, die in nichts anderem endgiltige Ruhe finden kann wie im Anschauen des Wesens Gottes als des letzten Grundes. Es kann sonach niemals für die menschliche Natur ein anderer, abschliefsender Zweck gedacht werden. Die Möglichkeit eines natürlichen Zweckes, der in blofser wissenschaftlicher Abstraktion bestände, wird von Thomas positiv bestritten. Auf der andern Seite aber ist dieser Zweck ein übernatürlicher, weil er nur mit einer über alle Natur hinausgehenden Kraft erreicht werden kann. So Thomas an vielen Stellen; u. a. in Boët. de Trin. qu. 6, art. 4 ad V: Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest illum consequi naturaliter, sed solum per gratiam; — et hoc est propter eminentiam istius finis.

Hören wir den hl. Lehrer in längerer Ausführung, wo er gleichsam ex professo und zwar gerade in der Materie, die uns

hier beschäftigt, in der Moralwissenschaft, diesen Punkt behandelt. Thomas weist aus der eigensten Natur der Vernunft nach, wie keinen andern letzten Endzweck die menschliche Natur haben kann als eben die selige Anschauung des Wesens Gottes. Der Text steht in der Übers. Bd. IV, S. 60; — I, II qu. 3, art. 8. Der Titel des Artikels ist: „Die Seligkeit besteht im Schauen des göttlichen Wesens."

„Ich antworte: Die letzte vollendete Seligkeit des Menschen kann nur im Schauen des göttlichen Wesens bestehen."

„Denn 1. ist der Mensch nicht selig, so lange ihm noch etwas zu thun und zu wünschen übrig bleibt. Ferner wird 2. die Vollendung eines jeden Vermögens berücksichtigt gemäfs der Natur und dem Wesenscharakter seines eigensten Gegenstandes."

„Der Gegenstand der Vernunft nun ist nach III de anima das innere Wesen des vorliegenden Dinges. Insoweit also macht die Vollendung der Vernunft Fortschritte, als selbige das Wesen eines Dinges erkennt. Wenn sonach eine Vernunft die Wesenheit einer Wirkung erkennt, vermittelst deren man nicht gelangen kann zur Kenntnis des Wesens der Ursache, so nämlich, dafs von dieser letzteren gewufst werde, was sie ihrer innersten Natur nach sei; — so wird nicht gesagt, die Vernunft erreiche schlechthin oder ohne weiteres diese Ursache; sondern sie erkennt durch die Wirkung nur die blofse Existenz der betr. Ursache. Und so bleibt der Natur des Menschen gemäfs, wenn er eine Wirkung kennt und weifs, dieselbe habe eine Ursache, das Verlangen, zu wissen, was denn das für eine Ursache sei, welches Wesen diese Ursache als notwendige Richtschnur ihrer Thätigkeit in sich schliefse. Und dieses Verlangen heifst „Staunen", „Sich-Wundern"; verursacht somit folgerichtig ein Nachforschen. So betrachtet jemand z. B. eine Sonnenfinsternis; er erkennt, dieselbe müsse eine Ursache haben, von der sie ausgehe, und weil er diese nicht kennt, so wundert er sich und die Verwunderung treibt ihn zum Nachforschen an, die da nicht ruht, bis er das Wesen und die innere Natur dieser Ursache kennt."

„Weifs also die menschliche Vernunft beim Anblicke eines geschaffenen Gegenstandes vom Schöpfer nur, dafs ein solcher vorhanden ist, so dringt ihre Kenntnis nicht ohne weiteres zur ersten Ursache vor; sondern es bleibt noch übrig das natürliche Verlangen, nach dieser Ursache zu forschen (naturale desiderium); und somit ist der Mensch noch nicht vollkommen selig. Also zur vollendeten Seligkeit gehört es, dafs jemand die

Wesenheit der ersten Ursache selber schaut. Somit hat die Vernunft ihre Vollendung durch die Verbindung mit Gott als dem Gegenstande, in dem allein die Seligkeit des Menschen besteht."

Sehen wir in diesem Beweise zu, mit welch' metaphysischer Notwendigkeit er schliefst und wie er auseinanderhält die Natürlichkeit des Zweckes an sich und die Übernatürlichkeit der Mittel, um denselben zu erreichen. Hat es die Vernunft zu ihrer Natur, das Wesen der Dinge zu erkennen? Dies leugnet niemand. Mag das Auge den Gegenstand erfassen unter dem Gesichtspunkte des Sichtbaren, das Gefühl unter dem Gesichtspunkte des Warmen und Kalten, das Ohr unter dem des Tönenden, der Geschmack unter dem des Bitteren und Süfsen, der Geruch unter dem Gesichtspunkte des Wohl- oder Übelduftenden; — die Vernunft erfafst diesen selben Gegenstand unter dem mafsgebendsten Gesichtspunkte; unter der Form nämlich des innerlichen Wesens. Das Allgemeine, Endlose, Notwendige, ohne was nämlich ein Gegenstand nicht sein kann das was er ist, dies ist der natürliche Gegenstand der Vernunft. Wird also der Vernunft irgend ein Gegenstand vorgestellt, so trägt ihr natürliches Verlangen sie dahin, dafs sie das Wesen dieses Gegenstandes, als den innerlich mafsgebenden Seinsgrund desselben, erkennt und in sich aufnimmt.

Nach dieser Seite hin ist es eine natürliche Notwendigkeit, dafs die Vernunft, sobald sie aus den Wirkungen das Dasein eines Schöpfers sich erschliefst, dessen Wesen zu erkennen verlangt. Dies ist die natürliche Seite, das naturale desiderium; die Vernunft will von allem, was sich ihr vorstellt, die innere Natur oder Wesenheit erkennen. Deshalb sagt Th. hier: „Weifs also die Vernunft beim Anblicke von etwas Geschaffenem vom Schöpfer nur, dafs einer da ist, so bleibt das natürliche Verlangen zurück, weiter nach dieser Ursache zu forschen, bis sie das Wesen derselben erkennt."

Hat nun die Vernunft in ihrer natürlichen Beschaffenheit auch die Kraft, zur Erkenntnis dieser Wesenheit Gottes zu gelangen? Auch darauf antwortet mit Entschiedenheit Thomas im gegebenen Texte: „Der Gegenstand der Vernunft ist das innere Wesen des vorliegenden Dinges. Insoweit also macht die Vernunft Fortschritte, als selbige das Wesen eines Dinges erkennt. Wenn sonach die Vernunft die Wesenheit einer Wirkung erkennt, vermittelst deren man nicht gelangen kann zur Kenntnis des Wesens der Ursache, so nämlich, dafs von letzterer gewufst werde, was sie ihrer inneren

Natur nach sei; — so wird nicht gesagt, die Vernunft erreiche ohne weiteres diese Ursache."

Kann denn nun die Wesenheit einer Wirkung Gottes eine solche Kraft haben, um zur Kenntnis der Wesenheit Gottes zu führen? Die Wärme führt wohl zur Kenntnis der Wesenheit des Feuers und das Leuchten führt zur Kenntnis der Wesenheit des Lichts. Denn das sind notwendig zusammenhängende Sachen. Das Feuer kann nicht anders wie wärmen; das Licht kann nicht anders wie leuchten. Aber so bringt Gott nicht die Kreaturen hervor. Wohl hängen notwendig die Kreaturen in all ihrem Sein von Gott ab, Gott aber hängt in nichts von den Kreaturen ab. Es existiert keine innerlich notwendige Verbindung zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der Kreaturen. Warum? Weil, wie die Kreaturen selber es erschliefsen, Gott nichts als Sein, als reine Wirklichkeit und Thatsächlichkeit ist. Wenn aber das Wesen Gottes nichts ist als Wirklichkeit, so ist unabhängig von Ihm nur das Nichts; wie aufserhalb des Wesens „Mensch" eben nur das Wesen „Nicht-Mensch" ist. Nichtsein allein ist aufserhalb Gottes. Nichtsein aber kann keinerlei innerlich notwendige Verbindung oder Einheit mit dem Sein haben, so dafs es dessen Kenntnis vermittelte.

Was an Sein aufserhalb Gottes ist, das hat die Möglichkeit zu sein eben einzig von Gott und somit hängt es ganz ab vom göttlichen Willen. Der göttliche Wille seinerseits durchdringt das geschöpfliche Sein durch und durch; aber nimmer durchdringt das geschöpfliche Sein den göttlichen Willen, dafs es sagen könnte, warum Gott so thue und nicht anders. Ähnlich weist wohl das Werk des Künstlers auf die Existenz der formenden Kunstidee hin; aber warum der Künstler es gerade so und nicht anders, gerade zu dieser Zeit und nicht früher oder später machen wollte, davon sagt das Kunstwerk nichts.

Da also die Wesenheiten der Dinge, die Gott gewirkt, keinen notwendigen Zusammenhang haben mit der Wesenheit Gottes, so können sie auch nimmer ein hinreichendes Mittel sein, um Gottes Wesen zu erkennen; und sonach weisen sie die Vernunft von sich ab, wenn es gilt, Gottes Wesenheit zu schauen und dadurch selig zu werden. Was wirklich ist, das läfst wohl mit Sicherheit schliefsen auf das, was möglich ist. Aber was rein im Bereiche der Möglichkeit ist, daraus kann man nicht schliefsen auf das, was wirklich sein soll.

Gilt nun dies für die geschaffene Vernunft überhaupt, dafs die Wesenheiten der Dinge sie nicht zur Kennntis des göttlichen Wesens führen können, obgleich es der Natur der Vernunft

angehört, von dem, dessen Existenz sie weifs, auch das innere Wesen, als den Grund für diese Existenz schauen zu können; — so gilt dies noch in weit höherem Grade ganz besonders von der menschlichen Vernunft. Deren formaler Gegenstand ist ja das Wesen der präcis stofflichen Dinge: d. h. das Allgemeine, Notwendige, Endlose, insoweit es dem Stoffe in diesem selbst das Vermögen verleiht, einer bestimmten Gattungsstufe anzugehören und danach Sein zu haben.

Direkter Gegenstand der menschlichen Vernunft aber ist das Stoffliche selber; also das Vergängliche, Ausgedehnte, sichtbar Entwicklungsfähige seinem Wesen nach. Wie soll dies aber zur Erkenntnis der Wesenheit jenes Seins führen, dessen Natur die Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, schlechthin Vollkommenheit ist?

Abstraktion soll der natürliche Gegenstand und als solcher der letzte Zweck der vernünftigen Erkenntnis sein. Aber seit wann ist denn die Abstraktion, wir wollen sagen, die Erkenntnis abstrakter Gröfsen Selbstzweck? Die Mathematik dient dem Bauen, der Astronomie, der Physik. Die Metaphysik studiert man, um sicher in seinen Schlüssen zu sein bei allem seinem Forschen. Ich abstrahiere das Wesen „Mensch", damit ich den einzelnen Menschen mit seinen Kräften durch und durch kenne. Und ist wirklich für den Fachgelehrten einmal das, was er abstrahiert hat, thatsächlicher Zweck seines Forschens, so ist auch nicht gerade das Abstrahierte als solcher Zweck anzusehen, sondern die Freude daran. Der direkte Gegenstand der vernünftigen Kenntnis ist das stoffliche Einzelsein, die äufsere Wirklichkeit; und alle Abstraktion dient ihrer ganzen Natur nach zu nichts anderm wie dazu, dafs der erkennende mehr Herr werde über das aufsenbefindliche Einzelsein, es mehr durchdringe, in höherem Grade eins sei mit selbigem. Zweck kann, der ganzen Natur des Strebens gemäfs, nur immer sein das Einzelsein; denn nur, was wirklich und somit als einzeln besteht, ist ein Gut, und nur ein Gut kann Zweck sein. Die Abstraktion widerstreitet ihrem ganzen Umfange nach diesem Charakter des Zweckes und des Guten, weshalb ja auch Thomas so oft sagt, „in den mathematischen Gröfsen sei nicht der Charakter des Guten." Also nur ein Einzelsein, nur ein Gut, welches als Einzelsein Bestand hat, kann Zweck sein. Und da die Vernunft das Allgemeine zum Gegenstande hat, so kann nur ein solches Gut letzter, allbefriedigender Endzweck des vernünftigen Geschöpfes sein, welches in seinem Einzelsein alles Sein umschliefst, dessen Wesen, als das allgemeine Moment, Wirklichkeit, Thatsächlichkeit ist.

Wo liegt denn zudem die Abstraktion? Wessen Erzeugnis ist sie? Besteht sie aufsen in der Wirklichkeit? Dann wäre sie nicht „Abstraktion", d. h. von der einzelnen Wirklichkeit Losgelöstes. Die Abstraktion ist ein Erzeugnis unserer Seele. Nun Thomas hat mit ausdrücklichen Worten einen solchen letzten Endzweck zurückgewiesen, der „ein Gut wäre, was in der Seele sich findet"!

Er antwortet (l. c. S. 44) auf die diesbezügliche Frage: „In zweifacher Weise kann man vom Zwecke sprechen: einmal von der Sache selbst, deren Besitz wir ersehnen; und dann vom Gebrauche oder Besitze derselben."

„Wird der erstgenannte Sinn berücksichtigt, so ist unmöglich die Seele oder eine Kraft derselben der letzte Endzweck. Denn die Seele selbst hat Sein, wie etwas, was im Vermögen ist für das Sein (in potentia); aus einer wissenden dem Vermögen nach wird sie nämlich, und zwar erst kraft des Einflusses von aufsen, eine wissende dem thatsächlichen Sein nach. Und ebenso wird sie eine thatsächlich tugendhafte, nachdem sie das Vermögen gehabt, tugendhaft zu werden. Da nun ein Vermögen um der Thätigkeit willen vorhanden ist, wie das, was etwas werden kann, darum, damit es dies werde; so erscheint es unmöglich, dafs jenes, was an und für sich nur ein Vermögen für das entsprechende Sein ist, den Charakter des letzten Endzweckes trage. Also ist es auch unmöglich, dafs die Seele selber ihr eigener letzter Zweck sei. Und ähnlich kann dies auch nichts sein, was in ihr ist: keines ihrer Vermögen nämlich und keine ihrer Thätigkeiten und Zustände. Denn jenes Gut, das der letzte Endzweck ist, kann nur ein Gut sein, das da alles Begehren befriedigt und vollendet. Das menschliche Begehren aber, welches nichts anderes wie der Wille ist, hat zum Gegenstande das Gut im allgemeinen; und jedes Gut, welches der menschlichen Seele innewohnt, ist nur ein Anteil am Guten und folgerichtig ein besonderes oder ein Teilgut. Nichts derartiges kann somit der letzte Endzweck des Menschen sein."

Peremptorischer kann nicht eine solche Theorie vom letzten natürlichen Endzwecke, als ob dieser für den Menschen in der Betrachtung der abstrakten Wahrheit läge, zurückgewiesen werden. Der Zweck geht zu allererst den Willen an und erst vermittelst des Willens die übrigen Vermögen, unter ihnen auch die Vernunft. Die Wahrheit aber ist nur ein Gut der Vernunft, somit **ein** Gut nur und nicht **das** Gut für den Menschen; sie ist ein Teilgut, bonum particulare, wie Thomas sagt, und nicht

das alle Vermögen und Kräfte im Menschen befriedigende Gut. Also ist es ganz unmöglich, dafs die Wahrheit, abstrakt für sich allein betrachtet, der letzte Endzweck sei. Wir sagen, die Wahrheit, insoweit sie für sich allein, von der Wirklichkeit losgelöst, betrachtet wird; denn wir sprechen hier nicht von jener Wahrheit, die mit der einzelnen Wirklichkeit wesenseins ist. Nur eine solche Wahrheit, wie sie von den Einzelheiten absieht, ist Gegenstand unseres Vernunft-Vermögens dessen Natur nach; denn eben die vom Stoffe oder dem Einzelsein losgelöste Wesenheit ist der Gegenstand der menschlichen Erkenntnis.

Wenn aber kein solches Gut der Seele, wie diese Wahrheit, das höchste geschaffene Gut nämlich, letzter natürlicher Endzweck sein kann, wenn dies der Natur der Vernunft widerstrebt; — so gibt es überhaupt keinen solchen Endzweck; dann ist der nur mit übernatürlichen Mitteln erreichbare Endzweck der für die Menschnatur einzig mögliche und einzig bestehende. Er allein kann dem natürlichen Drange des Menschen entsprechen. Und wie grofs mufs dieser Drang im Menschen sein, wenn wir den oben gehörten Worten des hl. Thomas nachgehen! Was sehen wir denn um uns? was sehen wir in uns? was sind unsere Vermögen, unsere Kräfte? was sind wir selbst? Eine Wirkung Gottes. Wonach streben die höchsten Geister auf Erden? Sie wollen das Wesen dieser Wirkungen erforschen. Sei es der Naturkundige, sei es der Gesetzgelehrte, sei es der Philosoph, sei es der Künstler, der Bauer oder Handwerker, jeder, der eine mehr und der andere weniger, jeder will das innere Wesen dessen kennen lernen, was ihn umgibt. Keiner ruht, bis er nicht dieses Wesen selber und die Tragweite seiner Kraft erfafst hat.

Und diese Wesenheiten in den Wirkungen? Sie erschliefsen nichts anderes als die Existenz blofs, das Dasein eines Schöpfers, wie Thomas oben sagt. Da beginnt erst das „Staunen", das „Sich-Wundern". Es drängt von allen Seiten den Geist, um das Wesen auch des Schöpfers kennen zu lernen. Aber siehe, es ziehen sich alle Kreaturen zurück; sie gestehen ihre Ohnmacht ein; sie besitzen nicht die Kraft, den Menschen zu befriedigen, indem sie in ihn das Wesen des Schöpfers als Fülle aller Seligkeit versenken. Frei entflossen alle natürlichen Kräfte der Hand ihres Schöpfers. Einzig seinem Willen danken sie ihr Dasein und ihr Wesen. Und deshalb, je mehr ihr Wesen von den Augen des Sterblichen durchdrungen und enthüllt wird, desto mehr öffnen sie sich, um diese Wahrheit sehen zu lassen als die Schlufswahrheit aller Natur, als das letzte Ergebnis aller natürlichen Arbeit: die Wahrheit nämlich, dafs Gott allein Sich

und seiner über alle Natur erhabenen Kraft es vorbehalten hat, der vernünftigen Natur und vermittelst dieser dem ganzen All die letzte Schlufsvollendung zu geben. Alle Kreaturen einigen sich in dem Rufe, dafs nichts dem Menschen so notwendig ist, um zu seinem natürlichen Endzweck zu gelangen, wie die Gnade; und dafs keine Kraft in dem Grade von Gottes freiem Willen abhängt wie die Gnade. Frei in Sich hat Gott die natürlichen Kräfte geschaffen. Und dies bestätigt er, indem er frei aus Sich die Vollendung gibt.

Welch grofsartig umfassende Anschauung des Engels der Schule von der katholischen Moralwissenschaft! An ihrer Spitze steht kein philosophisches Gezänk, sondern der unendlich weite, hocherhabene Endzweck: Gott als der Dreieinige, Er, der als ewige Wahrheit zugleich das einzelste Gut ist. Und Thomas schliefst die Principien der Moral, wohlgemerkt, nicht der Dogmatik, mit der Gnadenkraft, jener Kraft, die allein der Höhe des Endzweckes entspricht und vor der alle andern Kräfte ihre volle Ohnmacht eingestehen. Dies werden wir nun sehen, wenn wir die weiteren Principien bis zum allgemeinsten, bis zur Gnadenkraft hin, nach Thomas prüfen.