Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Artikel: Verursachung des Übels : die Vorsehung und das Verlangen des Übels
Autor: Leonissa, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761911

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: 24.08.2025

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

Instinkte; je höher sie stehen, desto mehr wird die Wirkung der ererbten Bahnen durch erworbene Bahnen teils verstärkt, teils ersetzt, teils verändert“ (S. 63). Sicher sei der Vogelgesang eine jener gemischten Erscheinungen, bei denen Instinkt und Erfahrung nebeneinander wirken (S. 65).

„Die Tiere haben eine Jugendzeit, damit sie spielen können.“ Die Vorübungs- und Einübungstheorie ist geeignet, die biologische Erscheinung des Jugendspieles verständlich zu machen (S. 68 f.). In der Nachahmungstendenz treten ererbte Dispositionen zutage (S. 72).

An Brehms Tierleben rügt der Vf., daß es die tierischen „Handlungen“ allzusehr vermenschliche; doch mache sich dieser Übelstand bei der Schilderung der Spiele wenig fühlbar (S. 78).

Aus der systematischen Einteilung der Spiele (S. 79 f.) entnehmen wir die Einteilung der Liebesspiele. Sie sind: a) Liebesspiele der jungen Tiere, b) Bewegungskünste, c) das Zeigen schöner oder auffallender Farben und Formen, d) das Hervorbringen von Geräuschen und Tönen, e) das Kokettieren der Weibchen.

Fassen wir den Eindruck, den die Darstellung des Vfs. auf uns gemacht, zusammen, so zeugen seine Resultate weder für jene Auffassung, die das Tier zum Mechanismus herabsetzt, wie dies in der Schule Descartes' geschah, noch für jene pantheistische Vermenschlichung des Tieres, die in ihm den noch in sinnlichen Banden befangenen, gleichsam unerlösten Geist erblickt.

VERURSACHUNG DES ÜBELS. DIE VORSEHUNG UND DAS VERLANGEN DES ÜBELS.

Von P. JOS. LEONISSA O. M. Cap.

Verursachung des Übels.

Nachdem der Areopagite die Hauptfragen betreffs des Übels: ob das Übel etwas Wirkliches und woher es sei; in welchen Dingen es sich finde (dieses Jahrbuch XVII, 225 ff. 324 ff. XVIII, 327 ff. XIX, 176 ff.) behandelt hat,

stellt er einige Nebenfragen: ob das Übel vom Guten oder von einer anderen Ursache bewirkt werde; wie die Vorsehung das Übel zulasse; wie denn irgend etwas wirklich nach dem Übel verlange. Wir schließen uns auch hier enge an die Erklärung des hl. Thomas von Aquin an (Commentarium in lib. de div. nom. cap. 4, lect. 22 sq.): „Pertractatis principalibus quaestionibus, quas supra moverat de malo: scilicet an malum sit aliquid et unde sit malum et quibus sit malum; hic prosequitur alias quaestiones adiunctas: et primo illam qua quaerebatur, utrum malum causaretur ex bono, aut ex aliqua alia causa; secundo qua quaerebatur quomodo providentia compatitur malum, . . . tertio quaestionem qua quaerebatur quomodo aliquid existentium desiderat malum . . ."

Inbezug auf die Verursachung des Übels werden drei Erwägungen über die Ursache des Übels vorausgeschickt, und danach näher bewiesen: „Circa primum duo facit. Primo praemittit quasdam considerationes de causa mali, per quas solvitur praedicta quaestio; secundo manifestat eas . . ." Die erste Erwägung ist, daß erfahrungsgemäß das Gute von einer und zwar vollkommenen Ursache herkommt, das Übel aber von vielen besonderen Mängeln. Dies zeigt sich klar in natürlichen und sittlichen Dingen. Gesundheit nämlich und Schönheit werden verursacht durch gutes Ebenmaß eines Leibes in all seinen Teilen. Zur Häßlichkeit und Krankheit jedoch genügt der Mangel an gebührendem Ebenmaß in irgendeinem Teile. Deshalb findet sich vielfache Krankheit und Häßlichkeit; aber nur eine einfache Gesundheit und Schönheit. Ähnlich ist zu einer sittlichen Handlung erforderlich, daß sie nach allen gebührenden Umständen geregelt sei; fehlt von diesen auch nur einer, so wird die Handlung unsittlich: „Ponit ergo primo tres considerationes: quarum prima est, quod ex omnibus colligi potest quod bonum procedit ex una et perfecta causa, malum autem procedit ex multis particularibus defectibus. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in moralibus. Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod corpus quantum ad omnes partes est bene proportionatum; sed ad hoc quod sit turpitudo vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe; sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum

omnes debitas circumstantias: quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus. Et ideo Philosophus dicit in 2 Ethic., quod bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter.“ Die zweite Erwägung ist: Was immer in der Welt gut oder übel, ist so von Gott geschaut. Alles Geschaute aber ist im Schauenden, insoweit es geschaut ist. Weil nun Gott die ausgezeichnetste Weise zu schauen zukommt, welche ist, etwas ursächlich zu schauen, sind in Gott, welcher Gutes und Übel schaut, offenbar die Ursachen sowohl der Güter als der Übel. Die Ursachen der Übel bei Gott sind die Kräfte selber, welche Gutes bewirken. Denn dieselbe Kraft ist es, welche als vollkommen Gutes verursacht, als mangelhaft aber Übel; sowie es klar sich zeigt beim freien Willen, daß er Ursache ist des Guten und des Übels. Im allgemeinen ist auch alles, was Ursache eines Übels ist, Ursache irgendeines Guten: „Deinde cum dicit, ‚Vidit Deus malum aut bonum‘, ponit secundam considerationem, quae talis est. Quidquid est in mundo, sive bonum, sive malum, sic est visum a Deo: omne autem visum, inquantum est visum, est in vidente: et quia Deo convenit nobilissimus modus videndi, qui est videre aliquid per causam; manifestum est quod in Deo, qui videt bona et mala, sunt causae et bonorum aut malorum. Causae malorum quae apud Deum sunt, sunt ipsae virtutes quae faciunt bonum. Eadem enim virtus est quae facit bonum inquantum est perfecta, et quae facit malum inquantum est deficiens: sicut patet de libero arbitrio, quod est causa boni et mali: et universaliter omne quod est causa mali, est etiam causa alicuius boni.“ Die dritte Erwägung widerlegt die Behauptung, das Übel sei Urprinzip. Wenn nämlich das Übel von Ewigkeit nicht verursacht ist, vielmehr anderes verursachend, hat es die Kraft anderes zu verursachen als wirkliches Dasein und wirkende Ursächlichkeit. Es fragt sich also, woher hat es dies? Denn wenn immer irgend etwas vielen Dingen zukommt, muß dieses Eine eine einheitliche Ursache haben. Die Ursache kann eben nicht vielfältiger sein als die Wirkung. Eine Wirkung kann nicht viele Ursachen haben. Wenn daher ewige Schöpfermacht und Sein und Wirken dem Guten und Übel gemeinsam zukommt, muß dies von einer Ursache kommen. Demnach hat dies das Übel entweder vom Guten, oder das Gute vom Übel, oder beide von einer früheren Ursache:

„Deinde cum dicit, ‚Si autem malum aeternum est, et creat et potest et est et facit, unde ipsi hoc?‘ ponit tertiam considerationem, quae est contra hoc quod malum non sit primum principium: quia si malum sit ab aeterno non causatum, sed potius alia causans, et habeat potestatem aliqua faciendi, et habeat existentiam et habeat causalitatem, dum aliqua facit; quaerendum remanet unde hoc habeat: quandocumque enim aliquod unum convenit multis, oportet quod illius unius sit una aliqua causa: non est enim causa multiplicior quam effectus, ut scilicet effectus sit unus, et causae sint multae. Si igitur aeternitas et creatio et potentia et esse et facere communiter conveniant bono et malo, oportet quod hoc procedat ab una causa. Aut igitur malum hoc habet a bono, aut bonum a malo, aut ambo ex aliqua causa priori: et quid horum verius sit, posterius ostendetur.“

Diese drei Erwägungen werden nun näher erklärt: „Deinde cum dicit, ‚Omne quod est secundum naturam, ex causa determinata generatur‘, manifestat tres praemissas considerationes: et primo primam; secundo secundam, . . . tertio tertiam . . .“ Die erste Erwägung, daß das Übel keine bestimmte Ursache hat, wird durch drei Gründe bewiesen. Zunächst sehen wir nämlich, daß alles das, was eine bestimmte Ursache hat, entweder von der Natur oder von der Kunst herkommt. Das Übel aber ist weder der Natur noch der Kunst gemäß. Alles nämlich, was naturgemäß ist, findet sich irgendwie in der Natur; wie z. B. die Wirkungen in ihren Ursachen. Alles dann, was kunstgemäß ist, hat einen Grund in der Kunst: „Primam considerationem, scilicet quod malum non sit ex aliqua causa determinata, probat tribus rationibus: quarum prima talis est. Videmus enim, quod omne quod habet causam determinatam, aut est a natura, aut est ab arte: omne enim quod est secundum naturam, generatur ex aliqua causa determinata; et similiter quod est secundum artem. Sed malum non est secundum naturam neque secundum artem: quia omne quod est secundum naturam, est aliquo modo in natura, sicut effectus sunt in suis causis; neque est secundum artem; quia omne quod est secundum artem, habet aliquam rationem in arte.“ Übel aber bei den Naturdingen ist das Widernatürliche, bei den künstlichen Dingen das Unkünstlerische. Man kann nun nicht sagen, daß das Widernatürliche in der Natur sei, oder daß das

Unkünstlerische in der Kunst seinen Grund habe. So kommt denn das Übel weder von der Natur noch von der Kunst. Demnach ist das Übel ohne Ursache und deshalb unbestimmt, weil es von keiner bestimmten Ursache herkommt: „Malum autem in rebus naturalibus est contra naturam esse, et in rebus artificialibus malum est etiam inartificiatum esse. Non autem potest dici, quod id quod est contra naturam, sit in natura; neque quod ratio eius quod est inartificiatum sit in arte. Et ita malum non est a natura neque ab arte. Ex quo sequitur quod malum sit sine causa, et sic indeterminatum, sicut non proveniens ex aliqua determinata causa."

Weiter scheint vor allem die Seele durch den freien Willen Ursache des Übels zu sein. Wenn daher die Seele an sich nicht Ursache des Übels ist, scheint nichts anderes an sich dies zu sein. Es fragt sich also, ob die Seele an sich so Ursache der Übel sei, daß sie alles, mit welchem sie sich verbindet, mit Bosheit erfülle; sowie das Feuer alles in seiner Nähe erwärmt, weil es an sich Ursache der Wärme ist: „Secundam autem rationem ponit ibi, ‚Utrum anima malorum est causa?' Maxime enim videtur quod anima per liberum arbitrium sit causa mali. Unde si anima non sit per se causa mali, videtur quod nihil aliud sit per se causa mali. Quaerit ergo utrum anima sit per se causa malorum, ita quod omnia quibus adiungitur, impleat malitia, sicut ignis omnia quibus appropinquat, calefacit, quia est per se causa calefaciendi." Zur Lösung der Frage werden zwei Behauptungen aufgestellt: die Natur der Seele ist gut; ihren Tätigkeiten nach aber ist die Seele bald gut, bald übel, schlecht, böse: „Et ad huius quaestionis solutionem proponit duo: quorum primum est quod natura animae est bona; secundum est quod anima secundum suas operationes aliquando est bona, aliquando mala." Diese Behauptungen werden nun näher bewiesen. Wird angenommen, die Natur der Seele sei übel, schlecht, dann ist auch ihr Sein übel, schlecht. Das aber scheint unmöglich. Denn die Seele hat ihr Sein nur von der schöpferischen Ursache aller Dinge, welche gut sein muß, weil das Hervorbringen zum Wesen des Guten gehört. Was aber immer von einer guten Ursache geschaffen ist, das ist gut. Die Seele kann also ihrer Wesenheit und Natur nach keineswegs übel, schlecht sein: „Primum horum hic probat. Si enim detur quod natura animae sit mala, et

esse eius malum: hoc videtur impossibile, quia anima non habet suum esse nisi ex causa creativa omnium quam oportet esse bonum, quia producere pertinet ad rationem boni. Qnaecumque autem sunt creata ex bona causa, sunt bona. Nullo modo igitur potest esse quod anima secundum suam substantiam et naturum sit mala." Wird jedoch angenommen, die Seele sei schlecht, übel ihrer Tätigkeit wegen, so ist dies nicht so der Fall, als ob die Tätigkeit notwendig schlecht und die Seele an sich stets Ursache der schlechten Tätigkeit wäre; denn in der Seele könnten nicht Tugenden und tugendhafte Akte sein, wenn sie selber nicht dem Guten ähnlich wäre. Also ist die Seele an sich nicht bestimmte Ursache des Übels. Mithin kann das Übel nur mehr von einer gewissen Schwäche der Ursache und vom Mangel des Guten kommen: „Si autem detur secundum membrum, scilicet quod anima sit mala propter suam operationem, hoc non est quasi operatio mala ex necessitate et intransmutabiliter ab anima per se sit causa malae operationis. Non enim possent in anima esse virtutes et virtuosi actus, nisi ipsa bono conformaretur. Sic igitur anima non est per se causa mali determinata. Unde relinquitur quod malum sit magis ex quadam debilitate causae, et defectu boni."

Endlich ist auch die Ursache alles Guten eine einzige. Wie aber das Gute dem Übel entgegengesetzt ist, so die Einheit der Vielheit. Die Ursachen des Übels sind also vielfach und unbestimmt. Die Übel werden zwar im Bereiche der Natur nicht durch einige Fähigkeiten und Kräfte bewirkt; sondern die Ursache der Übel ist der gänzliche Mangel an Fähigkeit, d. i. Unvermögen, oder Schwäche des Vermögens, d. i. Mattigkeit; oder auch die Verbindung zweier verschiedener Dinge ohne rechtes Maß; wie z. B. die ungeregelte Verbindung von Wärme und Kälte Krankheit zur Folge hat: „Tertiam rationem ponit ibi, ‚Bonorum causa est una:' quae talis est. Causa bonorum est una; sed sicut bono malum est oppositum, ita et uni multitudo: ergo causae mali sunt multae et indeterminatae. Non quidem quod mala efficiantur per aliquas rationes et virtutes (et dicit rationes et virtutes quantum ad ea quae fiunt per naturam); sed causa malorum est totalis defectus rationis, quae dicitur impotentia; vel debilitas potentiae, quae dicitur infirmitas; vel etiam hoc quod aliquid dissimile adiungitur alteri absque debita commensuratione;

sicut si calidum adiungitur frigido absque debita commensuratione, sequitur aegritudo.“ Daß aber einige Dinge unbeweglich und unverändert bleiben, kommt von der Kraft der einwirkenden und erhaltenden Ursache. Weil daher die Übel entstehen aus dem Mangel und der Schwäche des Vermögens, so folgt, daß sie nicht unbeweglich und unveränderlich sind, sondern vielfach verschieden und unbestimmt. Denn was von der Schwäche der Ursache kommt, das trifft bald so, bald anders zu; weil eben eine schwache Ursache beim Wirken nicht gleichmäßige Ordnung einhalten kann: „Quod autem aliqua immobiliter et eodem modo perseverent, contingit ex fortitudine causae imprimentis et conservantis. Quia igitur mala proveniant ex subtractione potentiae et debilitate ipsius, sequitur quod non sint immobilia, neque semper eodem modo se habentia; sed quod habeant infinitas varietates, et quod sint indeterminata: quia quod ex debilitate causae provenit, aliquando accidit sic, aliquando aliter, propter hoc quod causa debilis non potest conservare eundem ordinem in causando.“ Weil es nun verschiedene Schwächen gibt, müssen diese einzeln, wie die Mängel, ihre eigenen Träger haben, und zwar bestimmte, wie sie auch bestimmte Ursachen haben: „Et quia sunt quaedam debilitates, oportet quod portentur in aliis, id est sustententur, sicut privationes in subiectis; et quod habeant subiecta determinata, sicut habent causas determinatas.“

Die zweite Erwägung, daß die Ursachen der Übel Kräfte sind, welche Gutes wirken, wird näher in zweifacher Weise bewiesen: „Deinde cum dicit, ‚Omnium et maiorum, principium et finis est bonum‘, manifestat secundam considerationem, scilicet quod causae malorum sint virtutes bonum facientes: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod bonum sit principium mali; secundo ostendit per quem modum . . .“ Zunächst wird gezeigt, daß das Gute Quelle des Übels ist. Der Zweck entspricht stets dem tätigen Ursprung. Denn ein jedes Ding wirkt seiner Natur gemäß; wie z. B. Feuer wiederum Feuer erzeugt. Aller Übel Zweck nun ist das Gute, mithin auch deren Ursprung: „Quod autem bonum sit principium mali, sic ostendit. Semper finis respondet principio activo: ad hoc enim operatur unumquodque quod est conveniens suae naturae; sicut ignis agit ad generationem ignis. Sed finis omnium malorum est bonum. Ergo et principium omnium malorum

est bonum.“ Daß aber der Zweck der Übel das Gute ist, kommt einfach daher, weil alles, was immer etwas tut, es sei Gutes oder Übel, dies tut des Guten wegen. Dies zeigt sich klar bei denen, welche weniger offenbare Übel tun. Sie tun dies nämlich nur im Verlangen nach einem Guten. Keiner tut ja etwas mit bestimmter Absicht auf ein Übel; wie z. B. der Ehebrecher nicht angelockt wird von der Unordnung, derentwegen der Ehebruch ein Übel ist, sondern von der mit demselben verbundenen Ergötzlichkeit, welche ein Gut ist. Also ist der Zweck der Übel ein Gut. Folglich nun ist das Gute auch die Quelle, das Prinzip der Übel: „Quod autem finis malorum sit bonum, sic probat. Illud enim finis alicuius est propter quod illud fit. Sed quodcumque facit aliquid, sive bonum sive malum, facit illud popter bonum. Et hoc manifestat in his quae faciunt mala, de quibus minus videtur: non enim facimus mala nisi ex desiderio alicuius boni: nullus enim facit ea quae facit, respiciens per intentionem ad malum; sicut ille qui committit adulterium, non allicitur ex inordinatione, propter quam adulterium est malum; sed ex delectatione, quae est aliquod bonum. Ergo finis malorum est bonum; et ita sequitur quod bonum sit etiam malorum principium.“ Alles aber, was irgendeine Wesenheit besitzt, hat einen Ursprung und einen dieser Wesenheit angemessenen Zweck, was, wie gezeigt worden, beim Übel nicht zutrifft. Mithin hat auch das Übel keine Wesenheit, sondern ist vielmehr Mangel der Wesenheit; da es des Guten wegen und nicht seiner selbst willen geschieht: „Omne autem quod habet aliquam substantiam, habet principium, et finem suae substantiae convenientem: quod non potest dici de malo, ut ostensum est. Ergo relinquitur quod malum non habeat substantiam, sed quod sit privatio substantiae, cum sit factum boni gratia, et non gratia sui ipsius, sicut ostensum est.“ Wenn jedoch jener, welcher Übles tut, auf Gutes hinzielt, scheint er nicht zu sündigen, weil die Sünde vor allem von der Absicht abhängt. Da ist nun zu unterscheiden. Wenn jenes mit dem Guten verbundene Übel unbekannt wäre, da es sich nur selten und in wenigeren Fällen mit dem Guten zusammen findet, so wäre die Absicht, welche sich auf das Gute richtet, nicht übel, böse. Wenn aber das beigesellte Übel nicht verborgen ist, weil es sich stets mit dem beabsichtigten Guten vereint findet, dann richtet sich auch die Absicht irgendwie,

obgleich nicht vorzugsweise, auf das Übel. Denn wer jenes Gute wegen des beigemischten Übels nicht verschmäht, der will lieber jenes Übel, als des Guten entbehren. Auch will er weniger das größere Gut, dessen er durch jenes Übel beraubt wird, als das mindere Gut, welchem das Übel anhängt: „Sed si ille qui facit malum, intendit ad bonum, ut hic dicit; videtur quod non peccet, quia peccatum praecipue ex intentione dependet. Sed dicendum est, quod si illud malum coniunctum bono esset ignoratum, utpote adiunctum ei raro et ut in paucioribus; intentio quae fertur in bonum, non esset mala. Sed quando malum adiunctum non latet, utpote semper adiunctum huic bono in quod intentio fertur, aliquo etiam modo fertur in malum, licet non principaliter. Ex quo enim non recusat illud bonum propter malum adiunctum, sequitur quod magis velit illud malum, quam carere bono; et quod minus velit maius bonum, quo privatur per illud malum quam minus bonum, cui coniungitur malum.“

Darauf wird gezeigt, wie das Gute Prinzip, Quelle, Ursprung des Übels ist; und zwar in zweifacher Weise: zunächst wird der Satz bewiesen, und dann aus demselben ein Schluß gezogen: „Deinde cum dicit, ‚Malo esse ponendum est secundum accidens, et propter aliud‘, ostendit qualiter bonum sit principium mali: et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum; secundo infert conclusionem ex dictis . . .“ Um zu verhüten, daß einer meine, das Gute sei unmittelbar Quelle des Übels, wird bewiesen, das Übel habe mittelbar und um eines anderen Dinges willen Sein, nicht aus eigener, unmittelbarer Quelle: „Quia ergo supra ostenderat quod bonum est principium mali, ne aliquis crederet quod sit per se principium eius, ad hoc excludendum dicit, quod malo assignandum est esse per accidens et propter aliud, et non quasi ex proprio et per se principio: quod sic probat.“ Wann immer nämlich etwas wider Erwarten geschieht, hat dieses eine mittelbare Ursache; wie z. B. wenn jemand beim Grabausstechen Gold findet, so ist das Goldfinden nebenbei, zufällig, mittelbar erfolgt: „Quandocumque est aliud factum et aliud desideratum, illud quod fit habet causam per accidens: sicut si aliquis fodiens sepulcrum, inveniat aurum, dicimus, inventionem auri per accidens provenisse.“ Wann aber einer Übel tut, so geschieht etwas wider Wunsch und Absicht; weil das, was geschieht, gut zu sein scheint; da ja dies

alles durchaus um des Guten willen geschieht. In Wirklichkeit ist es jedoch nicht gut; es wird bloß irrtümlich für gut gehalten: „Sed quando aliquis facit malum, aliud est quod fit, et aliud quod desideratur sive intenditur: quia illud quod fit, apparet esse bonum; quod omnino necesse est, quia fit boni gratia omne quod fit, ut ostensum est; sed secundum rei veritatem non est bonum, quia contingit quod aliquis opinatur esse bonum quod non est bonum.“ Mithin hat das Übel nur eine mittelbare Quelle und liegt folglich außerhalb des Weges; denn die Bewegung, welche der Weg ist zum Nicht-Sein, zielt nicht an sich auf das Übel. Auch ist es wider die Absicht des Bewegenden; weil jeder Handelnde das Gute beabsichtigt. Ferner ist es widernatürlich; denn es geht nicht vom Handelnden dessen Natur gemäß aus, was ja kraft des Guten geschieht. Weiter ist das Übel nicht geradezu verursacht, sondern nur nebenbei, sowohl nach der bewirkenden, wie nach der Zweck-Ursache. Ebenso ist es auch der Kunst entgegen: wider die Bestimmung der Vernunft, welche die Kunstwerke regelt, und wider den in diesen gewollten Zweck. Ähnlich ist das Übel auch der für sich bestehenden Wesenheit zuwider, weil es keine Wesensform hat, sondern deren Mangel ist: „Ergo relinquitur quod malum non habeat principium nisi per accidens; et inde ulterius concludit quod ‚malum est praeter viam‘: quia motus, qui est via ad non ens, non per se terminatur ad malum. Et iterum est ‚praeter intentionem‘ moventis, quia omnis intentio agentis fertur in bonum. Et iterum est ‚praeter naturam‘, quia non progreditur ab agente secundum convenientiam suae naturae, cum omne agens agat virtute boni. Et ulterius est etiam ‚praeter causam‘, quia non habet causam per se, sed solum per accidens: sive per causam intelligatur principium effectivum, sive causa finalis. Et sicut est praeter naturam, ita est etiam praeter artem. Est etiam ‚praeter definitionem‘ rationis, quae dirigit in operibus artis, et ‚praeter voluntatem‘, quae manet in eis. Et similiter est ‚praeter substantiam‘ subsistentem, quia non habet formam per quam subsistat, sed est privatio formae.“

Sollte jemand einwerfen, einem Sünder scheine das, was er tut, gut, und so scheine jeder Sünder aus Unwissenheit zu sündigen, mithin von der Sünde entschuldigt zu werden, dann ist dem zu erwidern, ein solcher Irrtum,

infolgedessen für gut gehalten wird, was nicht gut ist, sei gemäß der Unwissenheit der Wahl, insofern im besonderen ungekannt ist, was im allgemeinen gewußt wird: „Si quis obiiciat, quod alicui peccanti apparet bonum illud quod facit; et sic videtur ex ignorantia peccare omnis peccans, et ita a peccato excusari: dicendum est, quod huiusmodi error, propter quem opinatur esse bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, qua ignoratur in particulari quod scitur in universali.“ Jener nämlich, welcher im allgemeinen weiß, daß der Ehebruch ein Übel, eine Sünde ist, urteilt im besonderen, daß es jetzt gut sei zu ehebrechen, insoweit in seinem Willen das ergötzliche Gut vorwiegt dem ehrbaren Gute, welchem entgegensteht das mit der Ergötzung verbundene Übel: „Ille enim qui in universali scit adulterium esse malum, in particulari iudicat bonum esse nunc adulterare, inquantum praeponderat in sua voluntate bonum delectabile, bono honesto cui opponitur malum delectationi adiunctum.“ Somit kommt solche Unwissenheit mehr vom ungeordneten Willen, als daß sie dessen Ursache ist. Darum sündigt er zwar unwissend, aber nicht aus Unwissenheit und ist somit weder ganz noch teilweise zu entschuldigen: „Unde huius ignorantia magis est ex inordinatione voluntatis, quam quod sit causa inordinatae voluntatis. Et propter hoc dicit Philosophus in 3 Ethic., quod peccat quidem ignorans, sed non ex ignorantia. Unde non excusatur nec in toto nec in parte.“

Beim Schlusse aus dem Gesagten werden mannigfache Gründe des Übels offenbar: „Deinde cum dicit, ‚Igitur privatio est malum et defectus et infirmitas et incommensuratio et peccatum‘, infert conclusionem ex dictis, in qua multiplicat rationes mali.“ Da nun das Übel Mangel des Guten ist, kann sich das Übel in doppelter Hinsicht verändern: entweder seitens des Mangels, weil in vielfacher Weise etwas geraubt werden kann; oder seitens des Guten, weil dieses vielfach beraubt werden kann. Daraus folgt also, daß das Übel, weil es kein selbständiges Sein hat, Beraubung ist, indem es ein besonderes Gut ganz raubt; wie z. B. die Blindheit ein Übel ist, weil sie ganz das Sehen wegnimmt; hinwieder ist das Übel auch Mangel, wenn etwas nicht ganz weggenommen wird, sondern nur mangelhaft ist, wie es sich zeigt bei dem, welcher unklar sieht; endlich ist es auch Schwäche, wenn nämlich das

Gut zwar eifrig, angestrengt genommen, aber nicht fest, beharrlich besessen wird; wenn z. B. jemand scharf sieht und doch kein beharrlich gutes Gesicht hat, vielmehr leicht von demselben im Stiche gelassen wird: „Cum igitur malum sit privatio boni, dupliciter potest variari malum: aut ex parte privationis, quia contingit multipliciter aliquid privari; aut ex parte boni, quia multipliciter bonum contingit privari. Concludit ergo, quod quia malum non habet subsistentiam, quod sit ‚privatio' privans totaliter aliquod particulare bonum; sicut caecitas est malum, quia privat totaliter visum; et iterum malum est ‚defectus', quando scilicet non totaliter aliquid tollitur, sed deficienter habetur, ut patet in eo qui obscure videt; et est etiam ‚infirmitas', quando scilicet non firmiter habetur bonum, etiam si intense habeatur: sicut si quis acute videat, et tamen non habeat firmum visum, sed facile visus eius destituatur. Tria haec ergo accipiuntur ex parte privationis, scilicet ex parte eius quod privatur per malum." Zum Wesen des Guten dann gehört zunächst das rechte Maß der einzelnen Bestandteile eines Dinges; wie z. B. die Gesundheit das Ebenmaß der Säfte ist, die Schönheit das Ebenmaß der Glieder. Im Gegensatz dazu ist das Übel Unmäßigkeit, wie Krankheit und Häßlichkeit. Weiter gehört zum Wesen des Guten, daß die Tätigkeit zum gebührenden Ziele gelange. Dagegen ist das Übel Sünde. Denn Sünde heißt es in der Natur, in der Kunst und im Willen, wenn die Tätigkeit den rechten Zweck nicht erreicht; wenn z. B. die Natur eine Mißgeburt erzeugt, oder der Schreiber nicht gut schreibt, oder der Wille keine tugendhafte Handlung vollbringt. Endlich gehört noch zum Wesen des Guten die Absicht, das Verlangen, weil alles nach dem Guten strebt, verlangt. Dementgegen ist das Übel unbegehrt: „Tum accipienda est ratio boni in communi, ad quam tria pertinent: scilicet commensuratio aliquorum, ex quibus aliquid componitur, ut sanitas est commensuratio humorum, et pulchritudo commensuratio membrorum; et per oppositum, malum est ‚incommensuratio', sicut aegritudo et turpitudo. Secundum quod pertinet ad rationem boni, est quod actus pertingat ad debitum finem: et per oppositum dicit, quod malum est ‚peccatum': nam peccatum dicitur et in natura et in arte et in voluntate, quando actus non pertingit ad debitum finem; sicut cum natura producit partum monstruosum, et cum scriptor

non facit bonam scripturam, et cum voluntas non facit actum virtuosum. Est etiam de ratione boni quod sit intentum, quia bonum est quod omnia appetunt; et per oppositum dicit, quod malum est ‚sine intentione'."

Diese drei Stücke lassen sich zurückführen auf Maß, Form und Ordnung. Denn die Unmäßigkeit ist der Mangel der Form; was aber aller Absicht und allem Verlangen fernliegt, ist der Mangel an Ordnung: „Et haec tria possunt reduci ad modum, speciem et ordinem, quem ponit Augustinus. Nam ‚incommensuratio' est per privationem modi; ‚peccatum' per privationem speciei; hoc autem quod dicit, ‚Sine intentione', per privationem ordinis." An das Wesen des Guten reihen sich dessen Folgen. Da das Gute auch schön, so ist das Übel ohne Schönheit. Besondere Güter werden durch das Übel geraubt. Darum ist es z. B. ohne Leben und Erkennen, ohne Vernunft, unvollkommen, unbeständig und wandelbar, ohne Ursache, unbestimmt, ohne eigene und unmittelbare Wirkung, leer und eitel, untätig, ungeordnet, voll Widerspruch, zwecklos, dunkel; kurz ohne alles wesenhafte Sein ist es nirgendwie, und nirgendwann, und nirgendwas, als Übel: „Deinde ponit ea quae consequuntur communem rationem boni: et primo dicit, ‚Sine pulchritudine', quia pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est: et primo ponit quaedam particularia bona quae privantur per malum; et dicit, quod malum est ‚sine vita et sine mente', idest intellectu, ‚et sine ratione'; et est ‚imperfectum', perfectio enim ad rationem boni pertinet, et est ‚non collocatum', idest non firmatum in aliquo, firmari enim in aliquo est de ratione boni; et est ‚sine causa', ordo enim ad causam est quoddam bonum; et est ‚indefinitum' sicut non ex propria causa procedens; et est ‚sine germine', quasi non habens proprium et per se effectum et est ‚vacuum', idest absque plenitudine; et est ‚non operans', quia et ipsa operatio est quoddam bonum et perfectio operantis; et est ‚inordinatum', quia etiam ordo ad rationem boni pertinet, et est ‚dissimile', quia etiam similitudo quidam ordo est, et ad rationem boni pertinens; et est ‚infinitum', quia finis est bonum et perfectio uniuscuiusque; et est ‚obscurum', idest sine claritate; et breviter ‚sine' omni ‚substantia', et non est existens aliquo modo, nec in aliquo tempore, nec aliquid est malum, inquantum est malum."

Die dritte Erwägung schließlich, daß das Übel

nicht ewig und nicht ein gewisses verursachendes Urprinzip ist, wird auf zweifache Weise bewiesen: „Deinde cum dicit, ‚Sicut totaliter potest aliquid malum ad bonum mixtione', procedit ad manifestandum tertiam considerationem supra positam, scilicet quod malum non est aeternum, et causativum quoddam primum principium: et hoc probat dupliciter." Zunächst nämlich kann das Übel das, was es irgendwie bewirkt, nur durch das mit ihm verbundene Gute. Denn da bestehen und durch den Willen begehrt werden und sein dem Vermögen und der Wirklichkeit nach zum Wesen des Guten gehört, so kann das entgegengesetzte Übel, welches nicht besteht und wirkt und will, nichts aus eigener Kraft. Wenn nun das Übel nichts durch sich selber vermag, sondern nur kraft des Guten, so ist es offenbar nicht erste Grundursache: „Primo sic. Malum enim eo modo quo aliquid potest facere, potest hoc per bonum sibi adiunctum, quia illud ‚quod omnino est expers boni, neque est aliquid, neque potest' aliquid. Et hoc sic probat. Si enim ita est, quod existere, et appeti per voluntatem, et esse potens, et esse effectivum pertinent ad rationem boni, quomodo illud quod est bono contrarium, scilicet malum, quod est absque substantia et operatione et voluntate, ut supradictum est, poterit aliquid propria virtute? quasi diceret. Nullo modo. Si igitur malum nihil potest per seipsum, sed solum virtute boni, manifestum est quod malum non est primum principium causativum." Zudem sehen wir, daß nicht alle Übel für alle Dinge in derselben Hinsicht Übel sind; denn das Übel eines jeden Dinges steht entgegen einem eigenen Gute desselben: das Übel des Teufels nämlich ist, daß sein Erkennen nicht gleichförmig ist mit der göttlichen Güte; das Übel der Seele ist, der Vernunft entgegen sein; das Übel des Körpers ist, der natürlichen Anlage zuwider sein: „Secundo ibi, ‚Non omnia omnibus, et omnino eadem secundum idem mala', probat idem sic. Nos videmus quod non omnia sunt omnibus mala secundum idem: malum enim cuiuscumque opponitur proprio bono eius: malum enim daemonis est esse intellectum non conformem divinae bonitati, et malum animae est esse praeter rationem, et malum corporis est esse praeter naturalem dispositionem." Es gibt demnach kein Übel, welches das gleiche Übel für alle Dinge ist. Dies müßte aber der Fall sein, wenn es ein Urübel als Ursache aller Übel gäbe, so wie das höchste

Urgut, die Quelle aller Güter, allen Dingen gut ist. Mithin gibt es offenbar kein Übel als erste Grundursache: „Non ergo est aliquod malum quod idem sit malum omnibus. Hoc autem oporteret, si esset aliquod primum malum causativum omnium malorum, sicut primum causativum omnium bonorum est omnibus bonum. Patet igitur quod malum non est primum principium causativum."

Das Gute kommt von einer einzigen vollkommenen Ursache und zwar ganz und gar; das Übel kommt von vielen verschiedenen Mängeln. Gott kennt das Übel, weil er sich als das vollkommene Gut kennt. Die Ursachen des Übels sind nicht Gründe oder Wesenheiten oder Fähigkeiten, sondern Ohnmacht, Unregelmäßigkeit, Unordnung. Das Gute ist das Prinzip und schließliche Ziel von allem, sogar vom Übel. Das Übel hat keinerlei eigenes Sein. Was das Übel kann, das vermag es nur durch das beigemischte Gute. Ganz entschieden wird der dem Gnostizismus, sowie dem Systeme des Simon Magus zugrunde liegende Dualismus verworfen (vgl. in den clementinischen Rekognitionen die Disputation zwischen Petrus und Simon Magus zu Cäsarea).

Die Vorsehung und das Verlangen des Übels.

Auf die Lösung der Frage nach der Ursache des Übels folgt die betreffs der göttlichen Vorsehung in ihrer Stellung zum Übel und darauf die vom Verlangen des Übels (S. Thomae Aq. Commentarium in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 23).

I. Es fragt sich, wie es denn Übel geben könne trotz der göttlichen Vorsehung. St. Dionysius vom Areopag zeigt näher, daß die Vorsehung das Übel nicht verursacht, wohl aber anordnet und nicht ganz verhindert: „Soluta prima quaestione de causa mali, hic solvit secundam de providentia: quomodo scilicet mala possint esse, divina providentia existente; et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod malum non cadit sub providentia: quasi ex providentia causatum; secundo ostendit quod cadit sub providentia, quia a providentia ordinatum, . . . tertio quod malum non debet esse totaliter per providentiam impeditum . . ." Das Übel als Übel besteht nicht und ist auch nicht in den Dingen, wie früher bewiesen wurde. Alle wirklichen Dinge nun sind von Gottes Vorsehung

verursacht, das Übel aber nicht: „Dicit ergo primo, quod malum, inquantum est malum, non est existens, neque in existentibus, ut supra probatum est; et cum ‚nihil' sit ‚existentium improvisum', idest ex divina providentia non causatum, malum non est intentum seu causatum ex divina providentia." Jedes wirkliche Ding nämlich nimmt irgendwie teil am Guten; das Übel jedoch ist der Mangel des Guten. Kein wirkliches Ding aber wird allgemein, ganz und gar des Guten beraubt oder fällt vom Guten ab; die eigentümliche Wirkung der Vorsehung scheint vielmehr das Gute zu sein; denn jeder, welcher vorsorgt, beabsichtigt so, die Gegenstände seiner Vorsehung in guten Stand zu setzen: „Quod autem omnia existentia causantur ex divina providentia et nullum malum, sic probat. Nullum enim est existentium quin aliquo modo participet bono; sed de ratione mali est, quod sit defectus boni. Nullum autem universaliter existentium privatur seu deficit a bono: proprius autem effectus providentiae videtur esse bonum: hoc enim quilibet providens intendit, ut sua providentia, ea quibus providet, in bono statu constituat." Mithin erstreckt sich die göttliche Vorsehung auf alle wirklichen Dinge, ohne auch nur eines zu übersehen. Das Übel aber ist durch die göttliche Vorsehung nicht verursacht, weil es nicht wirklich ist: „Relinquitur ergo quod divina providentia ad omnia existentia se extendit, et nihil existentium est non provisum a Deo; sed malum intantum non causatum est per providentiam divinam, inquantum non est existens."

Die Übel werden jedoch von der Vorsehung angeordnet. Sie benutzt die Übel bald zum Besten der Träger derselben; wie z. B. leibliche oder geistige Schwächen durch Gottes Fügung zum Nutzen derer gereichen, welche sie dulden; bald aber zum Besten anderer, und zwar bisweilen zum Nutzen eines einzelnen, indem z. B. einer durch die Strafe eines andern gebessert wird; bisweilen zum allgemeinen Besten, indem z. B. die Bestrafung der Verbrecher den Frieden in der Gemeinde fördert: „Deinde cum dicit, ‚Sed et factis malis benigne providentia utitur', ostendit quomodo mala cadunt sub providentia, ut a providentia ordinata; et dicit, quod divina providentia bene utitur malis quandoque quidem ad ipsorum utilitatem in quibus sunt mala, sicut cum infirmitates corporales, vel etiam spirituales, Deo id agente, cedunt in utilitatem eorum

qui eas patiuntur; quandoque vero ad utilitatem aliorum: et hoc dupliciter: quandoque quidem ad propriam utilitatem alicuius, sicut est cum ex poena unius alius emendatur; quandoque vero ad utilitatem communem, sicut cum poena malefactorum ordinatur ad pacem civitatis."

Das Übel muß nicht gänzlich durch die göttliche Vorsehung gehindert sein. Diese sorgt vielmehr für ein jedes Ding nach dessen eigentümlicher natürlichen Beschaffenheit: „Deinde cum dicit, ‚Et proprie unumquodque existentium providet', ostendit quod malum non debet esse totaliter per divinam providentiam impeditum; et dicit, quod divina providentia ‚providet unicuique existentium proprie', idest secundum proprietatem et conditionem suae naturae." Darum sind auch zu verwerfen die leeren Einreden mancher, welche sagen, die göttliche Vorsehung müsse uns sogar wider unsern Willen zur Tugend anhalten. Denn es gehört nicht zur Vorsehung, die Natur der Dinge zu verderben, sondern vielmehr zu bewahren und zu retten. Für die von Natur durch sich beweglichen Dinge sorgt Gott so vor, daß er ihnen diese Selbstbewegung nicht nimmt. Ähnlich sorgt er auch vor für das Ganze, Allgemeine und Vollkommene, sowie für das Besondere nach der natürlichen Beschaffenheit des Ganzen und des Besonderen; insoweit die Natur der Dinge, für welche Gott vorsorgt, verhältnismäßig die ihr von der unendlich freigebigen Vorsehung Gottes mitgeteilten guten Eigenschaften aufnimmt: „Et ideo non sunt recipienda vana obiecta multorum, qui dicunt, quod divina providentia debet et nos invitos inducere ad virtutem. Non enim pertinet ad providentiam quod corrumpat naturam rerum, sed quod servet: unde eo modo providentia est conservativa naturae uniuscuiusque rei; sed ‚providet' ea quae per suam naturam sunt ‚mobilia, quasi per se mobilia', idest non auferens ab eis quin per se moveri possint: et similiter ea quae sunt tota et universalia et perfecta, et ea quae sunt particularia providet iuxta proprietatem naturalem totius et uniuscuiusque particularis: et hoc inquantum natura eorum quibus Deus providet, suscipit proportionaliter sibi bonitates datas largissima et universali Dei providentia." Weil nun das vernunftbegabte Geschöpf seiner Natur gemäß der Schwäche fähig ist und durch den freien Willen abfallen kann, so ist es nicht Sache der göttlichen Vorsehung, dessen Beweglichkeit,

Veränderlichkeit zu verhindern; und ebenso geht es nicht Gottes Vorsehung an, einem besonderen Sein eine solche Güte mitzuteilen, wie dem Weltganzen; oder einem Dinge auf niedrigerer Stufe, wie einem solchen auf höherer: „Et quia rationalis creatura secundum suam naturam defectibilis est, et per liberum arbitrium potest deficere, non pertinet ad divinam providentiam ut eius mobilitatem impediat: et similiter non pertinet ad Dei providentiam ut tantam bonitatem attribuat uni particulari enti, sicut toti universo; vel rei quae est in inferiori gradu, sicut rei quae est in superiori."

II. Die Lösung der dritten Frage: vom Verlangen des Übels zerlegt sich in zwei Teile: „Hic solvit tertiam quaestionem de desiderio mali; et circa hoc duo facit." Zunächst wird gezeigt, wie das Übel im Verlangen sein kann; dann wie man im Erkennen sündigen kann: „Primo ostendit quomodo malum contingit esse in desiderio; secundo quomodo contingit in cognitione peccare . . . " Sowohl vom Übel im allgemeinen, als vom Übel der Dämonen wird kurz wiederholt das früher Gesagte. Das Übel ist weder an sich wirklich noch in den Dingen. Es entsteht nicht aus einer tätigen Kraft, sondern wegen der Schwäche und aus Mangel an Kraft. „Circa primum primo resumit quaedam quae sunt in malo, in communi concludens ex dictis, quod malum neque est per se existens, neque in existentibus. Ostensum est enim quod malum, secundum quod est malum, ‚nusquam est'; idest, non est aliquid existens in aliquo: et iterum ostensum est quod hoc quod aliquid dicitur fieri malum, non contingit ex aliqua virtute activa, sed propter infirmitatem et defectum virtutis." In den Dämonen ist ihr Sein selber gut und kommt ihnen vom Guten, nämlich von Gott. Indes findet sich bei denselben Übel, indem sie vom eigenen Guten abfielen, zu welchem sie der Ordnung ihrer Natur nach eingerichtet waren, und sich auch veränderten, indem sie abwichen von der Einheit und Gleichheit der natürlichen Vollkommenheit der guten Engel und schwach wurden: „Secundo ibi, ‚Et daemonibus quod quidem sunt, et ex bono est, et bonum', resumit quod dictum est specialiter de malo daemonum; et dicit, quod in daemonibus hoc ipsum quod sunt, est ‚bonum', et eis est ‚ex bono', scilicet Deo; sed malum invenitur in ipsis ex hoc quod ceciderunt ‚a bonis propriis', idest ad quae erant ordinati secundum

ordinem suae naturae: ‚et' iterum ‚variatio', qua decesserunt ab illa identitate in qua sunt boni Angeli, et ab habendo ea quae illi habent: quod nihil est aliud quam infirmitas quaedam perfectionis eis naturaliter convenientis, prout decet Angelos." Das Verlangen nun kann sich auf Gutes und Übel beziehen. Die Dämonen verlangen Gutes, indem sie ihr natürlich Gutes begehren: Sein, Leben, Erkennen; insofern sie aber nicht Gutes, sondern Übel begehren, verlangen sie etwas nicht Wirkliches. Solches aber ersehnen, kommt nicht von der Vollkommenheit des Verlangens, sondern ist eine gewisse Schwäche und eine Sünde in Begierde. Wie nämlich eine falsche Meinung von der Schwäche des Erkennens kommt, so ein übles, schlechtes, böses Verlangen vom Mangel, Fehler der Begehrkraft: „Tertio ibi, ‚Et desiderat bonum', ostendit quo modo desiderium se habet ad bonum et malum; et dicit, quod daemones desiderant bonum inquantum desiderant bonum naturale, quod est esse, vivere et intelligere; sed inquantum non desiderant bonum, sed malum, desiderant non existens: quia malum, inquantum malum, est non existens: et hoc ipsum desiderare, sicut non existens, non est ex perfectione desiderii, sed est quaedam infirmitas et peccatum circa desiderium. Sicut enim opinari falsum, est ex infirmitate intellectus: ita desiderare malum, est ex defectu virtutis desiderativae."

Wie die Sünde, das Übel, im Verlangen sein kann, so auch im Erkennen: „Deinde cum dicit, ‚In cognitione autem peccantes vocant eloquia circa cognitionem boni non obliviscibilem aut actionem infirmos existentes', ostendit quomodo peccatum contingit esse in cognitione: et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum; secundo excludit obiectionem, . . . tertio epilogat quae in hoc capitulo dicta sunt . . ." Wie das Sündigen im Verlangen eine gewisse Schwäche des Verlangens ist, so wird auch das Sündigen im Erkennen von der Hl. Schrift in doppelter Weise Schwäche genannt: zunächst nämlich in bezug auf das Erkennen des Guten, welches zu wissen Pflicht ist und doch vergessen wird; denn wenn jemand schwach wird im Erkennen dessen, was er zu wissen nicht gehalten ist, so ist das keine Sünde: „Dicit ergo primo, quod sicut peccare in desiderio est quaedam infirmitas desiderii, ita peccare in cognitione, secundum sacra eloquia, dicitur esse infirmum circa duo. Primo quidem circa cognitionem boni quam scire tenetur, et quam obliviscitur:

si enim aliquis infirmetur in cognitione eius quod scire non tenetur, non est peccatum.“ Dann kann die Schwäche die Handlung des erkannten Guten betreffen. In dieser Weise werden die getadelt, welche den Willen ihres Herrn kennen und nicht erfüllen. Das sind die, welche zwar hören und sich nicht wegen Unkenntnis entschuldigen können, aber schwach sind zum Glauben und zu guten Werken: „Secundo circa actionem boni quod quis cognoscit; et quantum ad hunc secundum modum vituperantur scientes voluntatem domini sui et non facientes, ut habetur Luc. 12 cap. Et hi sunt qui audiunt quidem, et non possunt se excusare de ignorantia; sed sunt infirmi ad credendum, aut ad bonum operandum.“ In erster Beziehung aber werden die getadelt, welche nicht wissen wollen, um gut zu handeln. Das nun geschieht, indem der Wille ganz verkehrt wird oder sich schwach zeigt in bezug auf das erkannte Gute: „Quantum ad primum vero vituperantur in Psalm. 35, illi qui nolunt intelligere ut bene agant: quod quidem fit secundum quod avertitur voluntas, aut infirme se habet ad cognitionem boni.“ Um nun allgemein zu reden, ist das Übel Schwäche des Vermögens oder gänzliches Unvermögen, und jeglicher Mangel des Vermögens in betreff der Erkenntnis, oder des Glaubens, oder des Verlangens oder des guten Werkes. Einer von diesen vier Punkten trifft beim Übel der Schuld notwendig zu: „Et, ut universaliter dicamus, ‚malum‘, sicut multoties dictum est, ‚est‘ quaedam ‚infirmitas‘, idest debilitas potentiae, vel totaliter impotentia, et quicumque potentiae ‚defectus‘ aut circa cognitionem, aut circa fidem, aut circa desiderium, aut circa operationem boni. Et loquitur hic de malo culpae, quod circa aliquod horum quatuor necesse est consistere.“

Es könnte nun jemand sagen, die Schwäche sei nicht zuzurechnen, sondern zu verzeihen. Wie es nämlich scheint, muß man die Schwäche schonen. Wenn daher die Schwäche in einer der erwähnten Beziehungen Sünde ist, so scheint diese nicht bestraft werden zu dürfen: „Deinde cum dicit, ‚Et quidem dicat aliquis: Non est punienda infirmitas, sed e contra condonanda‘, movet quamdam obiectionem. Potest enim aliquis obiiciendo dicere, quod infirmitas non est imputanda, sed condonanda. Parcendum enim est, ut videtur, infirmitati. Si igitur peccatum est infirmitas circa aliquod praedictorum, videtur quod peccatum non sit puniendum.“ Darauf aber

ist zu erwidern, dieser Vorwurf wäre wohlberechtigt, wenn dem Sünder durchaus das Vermögen zum Guten fehlte. Weil jedoch jeder mit Hilfe Gottes gut handeln kann, so ist die Sünde als Abkehr, Flucht und Abfall vom Besitz der von Gott eigens erhaltenen Güter keineswegs zu entschuldigen. Denn der Mensch verschmäht die ihm von Gott angebotene Hilfe; und das wird ihm als Sündenschuld angerechnet; wie ja auch ein Kranker aus eigener Schuld fällt, wenn er die gereichte Hand nicht ergreifen will: „Sed ad hoc respondet aliquis, quod talis obiectio bene procederet, si omnino peccanti deesset posse ad bonum. Sed quia unusquisque habet posse bene facere ‚ex bono', idest ex auxilio Dei, qui dat omnibus convenientia ipsis affluenter, ut dicitur Iac. 1, ‚non est laudabile', idest excusabile, ‚peccatum', quod est aversio et fuga et casus ab habitu propriorum bonorum, quae proveniunt ex bono, scilicet Deo. Homo enim se avertit ab auxilio Dei sibi parato, et ei imputatur ad culpam quidem peccati, sicut si aliquis infirmus caderet dum nollet uti auxilio manum porrigentis." Wie indes der Areopagite selber sagt, hat er dies in seiner Weise näher behandelt in seiner Schrift über die Gerechtigkeit und die Beobachtung des göttlichen Gesetzes, welche nicht auf uns gekommen ist. In dieser nun hat er gemäß der Hl. Schrift die trügerischen Gründe derer widerlegt, welche unrecht und lügnerisch gegen die göttliche Gerechtigkeit reden: „Sed dicit, quod haec sufficienter secundum suam virtutem dixit in quodam libro quem fecit de iustitia, et observantia divinae iustitiae, qui ad nos non pervenit: in quo quidem secundum veritatem sacrae Scipturae reprobavit sophisticas rationes eorum qui contra divinam iustitiam iniuste et mendaciter loquuntur."

Zum Schlusse des Kapitels wird noch kurz dessen Inhalt wiederholt: das Gute als wahrhaft liebenswürdig, als Ursprung und Endziel der Dinge; von Gott kommt sogar das Sein dem Vermögen nach, der Urstoff; Gott ist die Ursache alles Guten, aber nicht des Übels; seine Vorsehung ist vollkommen, Spenderin alles Guten; sie erstreckt sich auf die wirklichen und nicht wirklichen Dinge und wendet auch die Übel zum Guten. Auch das sonst noch Vorgebrachte ist durchaus wahrheitsgemäß: „Deinde cum dicit, ‚Nunc autem sufficienter sicut secundum nos laudatum est bonum', epilogat ea quae dicta sunt in hoc

capitulo; et dicit, quod nunc in isto capitulo sufficienter laudavit secundum suum posse bonum ‚sicut vere amabile', ubi tractavit de amore; ‚et sicut principium et finis omnium', in principio, ubi dixit de effectu boni: in quo manifestatur quasi quidam circulus in existentibus, dum habent idem principium et finem, scilicet bonum: et ostensum est etiam ibi, quod Deus informat non existentia in actu, sed in potentia, et quod Deus omnium bonorum est causa, et quod non est causa malorum, et quod sua providentia est perfecta, datrix omnis boni, et quod supergreditur tam existentia quam non existentia, et quod mala quae dicuntur secundum privationem, ordinat in bonum, quod est desiderabile omnibus et diligibile: et quaecumque alia demonstrata sunt secundum veritatem in praecedentibus, sunt vera."

In allen Dingen ist die göttliche Vorsehung tätig. Selbst der Bösen bedient sich die Vorsehung entweder zu deren oder anderer oder der Gesamtheit Bestem in unendlicher Weisheit und Güte. Sie sorgt so für alle einzelnen Dinge, wie es einem jeden eigens zukommt. Es ist keineswegs Sache der Vorsehung, die Natur zu verletzen; sie bewahrt vielmehr jedes Ding in seiner Natur. Für die mit freiem Willen begabten Geschöpfe sorgt sie so vor, daß sie sich frei zu ihrem Endzweck hin bewegen. Die Sünde ist eine Folge der mangelhaften menschlichen Freiheit, ein Abfall von der wahren Freiheit, ein Mißbrauch derselben. Die Schuld davon ist dem Sünder ganz allein zuzuschreiben. Gott verleiht Licht, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden, dazu Kraft, um dem Bösen zu widerstehen und das Gute auszuüben. — Das Übel hat kein Sein. Es kommt als Übel von keiner Macht, sondern nur von der Schwäche. Das Verlangen des Übels ist kein eigentliches Begehren, sondern ein Abfall vom wahren Begehren. Dieses ist stets nur auf das Gute gerichtet. So ist denn das Übel im allgemeinen Schwäche, Ohnmacht, Mangel an klarem Erkennen oder am Glauben, oder an der natürlichen Kraft oder im Verlangen oder im Wirken des Guten. Die Sünde verdient Strafe, weil das Vermögen da ist, um Gutes zu tun. Der Sünder fällt eben durch ganz eigene Schuld ab vom Können, von der Fähigkeit in seiner eigenen Natur für das Gute. Er handelt gegen die Stimme seiner eigenen Vernunft.