Ursprung des Übels

Autor(en): **Leonissa, Josephus a**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **17 (1903)**

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761804

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

URSPRUNG DES ÜBELS.

Von

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

St. Dionysius Areopagita unterscheidet scharf das Übel an sich vom Träger des Übels. Simon Magus schrieb dem Übel irgend ein Sein zu, zwar nicht ein wirkliches, bestimmtes, wohl aber ein Sein dem Vermögen nach. Dementgegen beweist der Areopagite, dafs alles Übel nicht besteht auf Grund seiner inneren Wesenheit und nur per accidens verursacht wird (dies. Jahrb. XVII. S. 225 ff.). Darauf untersucht er, woher denn das Übel in den Dingen komme. Ein doppelter Zweifel wird zunächst aufgestellt gegen die frühere (a. O.) Beweisführung. Der eine Zweifel ist dem offenbaren oder minder offenbaren Widerstreit und Gegensatz des Guten und Schlechten in den Dingen entnommen; der andere dem gleichzeitigen Entstehen und Vergehen. „Postquam Dionysius ostendit quod malum non habet essentiam, et quod neque est causa neque causatum, nunc inquirit unde malum proveniat in rebus: et primo movet dubitationem; secundo solvit. . . . Movet autem duplicem dubitationem: et primo quidem ex repugnantia, sive contrarietate, quae invenitur in rebus; secundo ex concomitantia generationis et corruptionis. . . . Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem ex illis in quibus apparet manifeste contrarietas boni et mali; secundo ex illis in quibus non sic manifeste apparet. . .“ (Commentarium S. Thomae Aquinatis in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 15 sq.)

Wenn in den Dingen kein Übel sein soll, dann fällt zunächst der Unterschied zwischen Gutem und Schlechtem fort, und infolgedessen sind Tugend und Bosheit im allgemeinen wie im besonderen dasselbe. „Dicit ergo primo, quod si malum non habet existentiam, nec est causa neque causatum, ut supra ostensum est, aliquis obiiciendo dicet: Unde igitur malum invenitur in rebus? Si enim respondeas quod in rebus non est malum, sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est, quod ‚virtus et malitia sunt idem, et omnis toti‘, idest virtus in generali, malitiae in generali, ‚et particularis proportionali‘, idest specialis virtus speciali malitiae sibi proportionalitate contrariorum respondenti, ut iustitia iniustitiae: quia et malitia in generali virtuti contrariatur, et specialis malitia speciali virtuti: Virtus huius

deductionis in hoc consistit, quod remotis differentiis, quibus aliqua ad invicem differunt, sequitur ea idem dicere. Differentiae autem quibus virtus et malitia differunt, sunt bonum et malum. Nam virtus est bona qualitas mentis. Remota igitur differentia boni et mali, si malum non sit in rebus, sequitur quod virtus et malitia sunt idem in universali et in speciali." Gibt es kein Übel in den Dingen, dann gibt es weiter auch keinen Gegensatz zwischen Tugend und Übel. Denn sollen zwei Dinge zueinander im Gegensatz stehen, so müssen sie offenbar etwas sein. Will man jedoch diesen Gegensatz finden bei tugendhaften und lasterhaften Menschen, so ist dagegen zu sagen, diese Menschen wären einander entgegengesetzt nur auf Grund des Gegensatzes zwischen Tugend und Übel. „Secundum inconveniens est quod etiam si virtus et malitia differant, sequitur quod malum non contrariatur nec repugnat virtuti: quia quod non est, non potest contrariari aut impugnare. Utrumque enim contrariorum oportet esse aliquid, et natura manifesta. Est autem contrarietas virtutis ad malum per hoc quod ‚castitas et impudicitia' contrarientur, et ‚iustitia et iniustitia'. Et quia posset aliquis dicere, quod ista contrarietas non est nisi secundum quod homines sibi invicem contrariantur quorum unus habet virtutem, et alter non habet; hoc excludit. ‚Et non dico', inquit, quod ‚castitas et impudicitia, et iustitia et iniustitia' sunt contraria solum, secundum quod homo iustus et homo iniustus, et pudicus et impudicus sibi contrariantur invicem; sed per prius naturae ordine ante distantiam et contrarietatem quae exterius apparet inter eum qui habet virtutem et eum qui habet vitium oppositum, ipsa vitia sive malitiae universaliter differunt a virtutibus in ipsa anima. Non enim castitas et impudicitia sunt contraria propter contrarietatem casti et impudici; sed potius e converso. Primo ergo dubitationem movit de contrarietate virtutis et malitiae, quia de ratione eius quod est contrarium virtuti, est malum; nec invenitur in aliquo genere quod aliquae species distinguantur per differentiam boni et mali, nisi in habitibus animae vitiosis et virtuosis. Huius ratio est, quia virtutes et vitia pertinent ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et malum."

Minder offenbar zeigt sich der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Übel bei den Leidenschaften. Diese sind keineswegs wesentlich vom Übel, sondern nur beziehungsweise, insofern sie ungeordnet sind und der Vernunft widerstreiten. Aus diesem Widerstreit ergibt sich notwendig ein Übel, welches im Gegensatz steht zu dem schlechthin Guten, wenn es auch augenblicklich im Drange der Leidenschaft als Gut angesehen wird.

„Deinde cum dicit, ‚Et ad rationem passiones pugnant,‘ movet dubitationem de illis quae non habent de sua ratione quod contrarientur bono, sicut passiones, quae pugnant contra rationem. Dicuntur autem passiones motus appetitus sensitivi, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem potentiam. De ratione autem harum passionum non est quod contrarientur virtuti; quia contingit etiam secundum virtutem concupiscere et gaudere et irasci, et alias huiusmodi passiones habere; sed contrariantur virtuti secundum quod inordinatae sunt. Omne autem inordinatum non est de ratione earum. Huiusmodi igitur passiones contra rationem pugnant: quia sicut apprehensio sensitiva est eius quod est hic et nunc; ita appetitus sensitivus, huiusmodi apprehensionem consequens, est eius quod est bonum hic et nunc: et secundum hoc bonum non simpliciter est quod ratio attendit. Cum igitur contingit id quod est bonum hic et nunc, non esse bonum simpliciter, sequitur quod passio pugnet contra rationem: et ex istis passionibus contra rationem pugnantibus necesse est dare, aliquod malum esse contrarium bono; quamvis de ratione passionum non sit malum, sicut erat de ratione malitiarum. Et ideo necesse fuit ut probaret quod ex huiusmodi pugna sequatur contrarietas mali ad bonum. Manifestum est enim quod bonum non est contrarium sibi ipsi: sed omne bonum sicut ‚ab uno principio‘ procedens, et sicut ‚genitum ab una causa, gaudet‘ mutua ‚communione et amicitia et unitate‘.“ Das minder Gute ist kein eigentlicher, sondern nur ein beziehungsweiser Gegensatz gegen das gröſsere Gute und eben deshalb noch kein Übel, sondern vielmehr ein gewisses Gut. Nur das eigentliche Übel ist der Gegensatz zum Guten. Wie nun aber die Leidenschaften und überhaupt die entgegengesetzten und einander widerstreitenden Dinge zur Zahl der bestehenden Dinge gehören, so scheint auch der Gegensatz zum Guten, das Übel, etwas Bestehendes zu sein. „Nec etiam potest dici quod minus bonum sit contrarium maiori bono, sicut nec minus calidum aut frigidum est contrarium magis calido et frigido. Quod quidem intelligendum est ex ea parte qua utrumque est calidum aut frigidum. Sed inquantum minus calidum habet aliquod permixtum de frigido, vel magis appropinquat ei, sic quod minus est calidum, est contrarium magis calido, ut dicit Philosophus 5 Phys.; sed hoc est secundum quid, non simpliciter. Dionysius autem hic loquitur de contrariis et simpliciter. Habito ergo quod bonum nullo modo contrarietur bono, relinquitur quod id quod contrariatur bono et pugnat contra ipsum, sit malum. Sic igitur non solum ex passionibus, quae pugnant contra rationem, sed ex quibuscumque aliis contrariis et contra pugnantibus,

videtur sequi quod malum sit in numero existentium et sit aliquid existens, et quod contrarietur bono."

Das Übel scheint endlich auch deshalb seiner Natur gemäfs für sich zu bestehen, weil aus dem Übel Gutes folgt, indem es beiträgt zur Erzeugung von Dingen und damit zur Vollendung des Weltalls. Dann aber müfste das Übel auch eine unmittelbare selbständige Ursache haben. „Deinde cum dicit, ‚Et si corruptio est existentium, non excludit istud ab essentia malum', procedit alia via ad idem ostendendum; scilicet ex concomitantia generationis et corruptionis; et dicit, quod si malum est corruptio existentium, istud non excludit ipsum ab hoc quod habeat essentiam; sed magis per hoc probatur, quod sit ‚existens', et quod sit ‚generativum existentium'. Corruptio enim unius est generatio alterius: unde quod corruptivum existentium est, est etiam existentium generativum. Omne autem quod est generativum existentium, confert ad perfectionem universi: sequitur ergo quod malum sit ‚conferens ad completionem omnis', idest universi; et quod largiatur ‚toti', idest universo, quod non sit imperfectum: et hoc ‚per seipsum': quod est inconveniens: quia quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi, non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in Enchir."

Der Areopagite geht nun über zur Lösung des aufgestellten Doppelzweifels und zwar in umgekehrter Reihenfolge. Halten wir uns zum besseren Verständnis nur immer wieder vor Augen, dafs nach dem Gegner des Areopagiten, nach Simon Magus, das Übel ein bestimmtes Sein hat, wenn auch nur dem Vermögen nach, „das unentwickelte Urvermögen". Dementgegen spricht St. Dionysius dem Übel alles bestimmte Sein, auch dem Vermögen gemäfs, ab; er unterscheidet es ausdrücklich vom Urstoff, welcher nur Sein dem Vermögen nach hat, aber auch deshalb etwas Gutes ist. Dagegen ist das Übel als solches vollständig und in jeder Hinsicht vom Guten getrennt. Das Übel als Übel wirkt nie mit zur Erzeugung, sondern verdirbt nur das selbständige Sein. Vielmehr kommt die Erzeugung und die erzeugte Substanz selbst vom Guten. Das Übel an sich ist reine Verderbnis und weder Sein noch wirkende Ursache vom Sein, sondern es ist nur und verursacht nur auf Grund des Guten. „Propositis dubitationibus de existentia et causa mali, hic incipit solvere: et primo solvit particulariter id quod obiectum est de concomitantia generationis et corruptionis; secundo universaliter omnia quae supra opposita sunt, investigans veritatis radicem. Dicit ergo primo, quod ad praemissa verus sermo respondet,

‚quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam facit, neque generationem;‘ sed per se loquendo causat solummodo malum, et corruptionem existentium. Et si aliquis obiiciat, quod malum est operativum generationis, per hoc quod corruptione unius datur generatio alterius, ‚respondendum est‘, secundum veritatem, quod ‚corruptio non dat generationem‘, sed corruptio solum corrumpit, et malum solum male facit per se loquendo; ‚sed generatio et substantia fit propter bonum‘. Quod quidem patet tam in naturalibus quam in moralibus. Manifestum est enim quod ignis generat ignem, et corrumpit aërem; coniungitur enim in igne forma ignis, pertinet ad bonum, et privatio formae aëris, quae pertinet ad malum. Quod autem ignis generat ignem, non est ex hoc quod caret forma aëris sed ex hoc quod habet formam ignis. Alioquin quod caret forma aëris, facit ignem, quod est forma; sed corrumpit aërem, inquantum ex necessitate formae ignis adiungitur privatio formae aëris. Similiter in moralibus, adulterium corrumpit virtutem, inquantum caret ordine debito, quod pertinet ad rationem mali; sed secundum quod est delectabile, quod pertinet ad rationem boni, delectat, et multa alia bona facit. Sic igitur apparet quod malum secundum seipsum est corruptivum, sed ‚generativum‘, non nisi per accidens, scilicet ‚propter bonum‘. Et ulterius quod ‚secundum quod est malum, neque existens, neque effectivum existentium‘, sed per accidens, scilicet ‚propter bonum‘ adiunctum, est ‚existens, et bonorum effectivum‘.“

Der Areopagite verdeutlicht nun noch mehr die angeführte Lösung und erforscht tiefer den Kern des ganzen Zweifels. Dazu zeigt er zunächst den Unterschied zwischen Übel und Gut, dann die allgemeine Kraft des Guten im Sein und endlich die allgemeine Kraft des Guten im Bewirken des mehr oder weniger Guten. „Deinde cum dicit, ‚Magis autem‘, hic Dionysius manifestat praedictam solutionem, et virtutem totius dubitationis profundius investigat. Et circa hoc tria facit; primo enim ostendit differentiam mali et boni; secundo universalem virtutem boni in essendo, . . . tertio universalem virtutem boni in hoc quod est facere magis vel minus bona, et magis et minus existentia . . .“ In Bezug auf den ersten Punkt unterscheidet er zuerst das Übel vom Guten; dann zeigt er, was zum Übel, und drittens, was zum Guten gehört. „Circa primum tria facit. Primo distinguit malum a bono; secundo ostendit quid conveniat malo, ...; tertio quid conveniat bono . . . .“

Das Übel erzeugt nicht als Übel, sondern als etwas Gutes, wie es oben heifst. Dabei darf man aber nicht meinen, ein und

dasselbe sei schlecht und gut in derselben Hinsicht. Wenn es demnach heifst, dafs das Übel nicht erzeugt als Übel, sondern als Gut, so handelt es sich nicht blofs um eine reine geistige Unterscheidung, sondern um eine entsprechend sachliche. Ein und dasselbe Ding ist nämlich gut, insoweit es Sein hat. Insofern es aber der schuldigen Vollendung entbehrt, ist es schlecht. Dies gilt auch betreffs des Entstehens und Vergehens. Das Übel findet sich nicht getrennt vom Guten, wie auch nicht das Vergehen getrennt vom Entstehen. Das Übel ist nicht eine für sich bestehende Kraft, sondern ist am Guten als seinem Träger. Ebenso ist auch Entstehen und Vergehen gleichzeitig an einem Subjekt, jedoch in verschiedener Rücksicht; denn das Entstehen des einen ist gleichzeitig mit dem Vergehen des andern. „Dixerat autem supra, quod malum non generat inquantum est malum, sed inquantum est bonum. Ne autem aliquis crederet quod idem secundum idem esset malum et bonum, subiungit quod non est idem secundum idem et bonum et malum. Unde cum dicitur quod malum non generat inquantum malum, sed inquantum bonum, non est distinctio secundum rationem tantum; scilicet quasi eadem res secundum unam rationem sit bona, et secundum aliam mala; sed aequaliter secundum rem; scilicet quod una et eadem res, inquantum habet de esse, est bona; quantum vero ad hoc quod privatur perfectione debita, est mala. Et similiter ‚generatio et corruptio non est eadem virtus eiusdem et secundum idem'. Non enim idem secundum idem malum generatur et corrumpitur. Et quia dixerat quod non est idem bonum et malum, nec generatio et corruptio; et posset aliquis credere quod malum seorsum inveniretur a bono per se existens, et corruptio seorsum a generatione: hoc consequenter removet, dicens, quod non est aliqua virtus per se existens; sed est in bono, sicut in subiecto; ita quod idem subiectum est bonum et malum, secundum aliud et aliud. Et similiter neque corruptio est per se existens absque generatione; sed simul est et generatio et corruptio in subiecto; sed non secundum idem, quia generatio unius est cum corruptione alterius. Quod autem dicit, ‚Magis autem', idem est quod in libris Aristotelis transfertur, Amplius autem; et signat additionem rationis supra rationem."

Aus dem Vorhergehenden nun schliefst er, was zum Übel gehört. Wenn das Übel keine Kraft durch sich ist, keine selbständige Kraft, so ist dies vom Wesen des Übels zu verstehen. Dies besteht weder, noch ist es gut. Auch bewirkt es keine Erzeugung. Aber die schlechte Sache hat etwas vom Guten; und insofern ist sie und bewirkt die Erzeugung, wie überhaupt

Sein und Gutes. „Deinde cum dicit, ‚Ipsum igitur malum quidem neque existens est, neque bonum‘, concludit ex praemissis quid pertineat ad malum. Si enim malum non est per se virtus, sequitur quod ‚ipsum malum‘, ita quod ly ‚ipsum‘ ponatur loco articuli, et ‚malum‘ accipiatur pro essentia mali; sic, inquam, malum acceptum ‚neque existens est, neque bonum‘, neque operatur generationem, ‚neque est effectivum existentium et bonorum‘; sed res quae est mala, inquantum habet aliquid de bono, est existens et operativa generationis, et effectiva existentium et bonorum.“

Den Unterschied zwischen Gutem und Übel noch gründlicher zu erklären, zeigt St. Dionysius jetzt, was zum Guten gehört. Dies geschieht in zweifacher Weise. Zuerst beweist er, dafs das Gute die allgemeine Ursache aller guten Dinge ist; und dann, wie sich die Ursächlichkeit des Guten sogar auf die Übel erstreckt. Um nun zu beweisen, dafs das Gute die allgemeine Ursache aller guten Dinge ist, gibt er zunächst an, dafs durch das Gute vollkommen und unvollkommen Gutes geschieht; dann erklärt er davon die Art und Weise; und schliefslich bringt er dafür Gründe an. „Deinde cum dicit, ‚Bonum autem, in quibus perfecte ingignitur, perfecta facit et immixta et integra bona‘; ostendit quid pertineat ad bonum; et circa hoc duo facit; primo enim ostendit quod bonum est universalis causa rerum omnium bonorum; secundo ostendit quomodo causalitas boni extendit se etiam ad mala. . . . Circa primum tria facit. Primo proponit quod per bonum fiunt quaedam bona perfecta, et quaedam imperfecta; secundo assignat modum per quem hoc fiat; . . . . tertio probat, rationem assignando praemissorum . . .“

Das vollkommen Gute nimmt vollkommen teil an der göttlichen Güte. Das unvollkommen Gute aber ist mit Übel gemischt wegen Mangels des Guten, an welchem es nicht vollkommen teilnimmt. Was mehr oder weniger Gott ähnlich ist, das ist auch mehr oder weniger gut. Übel aber ist es nicht deshalb, weil es ganz und gar vom Guten getrennt ist, sondern nur insofern in ihm irgend ein Mangel des Guten ist. „Dicit ergo primo, quod cum malum non sit operativum bonorum, ‚bonum‘ est quod quidem ea in quibus interius generatur ‚perfecte‘ ab eo quod est per suam essentiam bonum, ‚facit‘, formaliter loquendo: ‚bona perfecta quidem‘, secundum participationem bonitatis, ‚immixta‘, secundum remotionem mali, ‚et integra‘ secundum remotionem corruptionis. Sed illa ‚quae minus participant‘ bono, ‚sunt imperfecta bona‘, et habent aliquam permixtionem mali propter defectum boni, quod non perfecte in eis participatur. Et sic

universaliter malum non est existens, neque est bonum, neque facit bonum; sed et quod magis et minus appropinquant ei quod est per essentiam bonum, scilicet Deo, est bonum secundum eam proportionem boni; propter distantiam autem a primo bono, hoc dicitur malum, non quasi sit universaliter privatum a bono, sed inquantum est in eo aliquis defectus boni."

Dies geschieht nun so, dafs die göttliche Güte allen Dingen von ihrer Güte mitteilt; den reinen Geistern, den Engeln, am vollkommensten bis hinab zu den verdorbenen Dingen, den physischen Übeln, welche am allerwenigsten am Guten teilnehmen, ähnlich wie diejenigen, welche die Musik ganz in der Nähe hören, ihre volle Schönheit geniefsen; die ganz weit entfernten vernehmen nur noch einen dumpfen Schall. „Deinde cum dicit, ‚Quoniam per universa vadens perfecta bonitas, non usque ad solas, quae circa ipsum sunt, proficiscitur sanctissimas substantias', assignat modum praedictorum; scilicet quomodo magis et minus bonum inveniantur in rebus; et dicit, quod hoc ideo ist, ‚quia perfecta bonitas', scilicet divina, ‚vadens per universa', inquantum scilicet communicat se omnibus per similitudinem suae bonitatis, ‚non proficiscitur usque ad solas sanctissimas substantias' Angelorum, quae propinquae Deo sunt; ‚sed se extendit', diffundendo per bonitatem ‚usque ad infimas' substantias. Illis enim sanctissimis substantiis Angelorum divina bonitas est ‚totaliter praesens', sicut perfecte participata ab eis secundum modum possibilem creaturae; ‚aliis autem subiecte', idest inferiori modo praesens est, a quibus scilicet participatur, sed non ita perfecte sicut ab Angelis; quod potest referri ad animas humanas; ‚aliis vero extreme', idest infimo modo praesens est, sicut irrationabilibus creaturis: et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim ‚omnino' perfecte secundum modum possibilem creaturae ‚participant' divinam bonitatem; propter quod dicit, quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero ‚privantur' ista perfecta participatione, recedendo ab eo secundum ‚magis et minus'; ut patet in diversis gradibus entium, et maxime in creaturis viventibus. ‚Alia vero habens obscuriorem participationem boni'; sicut creaturae corporales, et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum. Quibusdam vero ‚adest bonum secundum ultimam resonantiam', quae scilicet tenent ultimum gradum in bonitate; ut sunt corrupta, et ea quae dicuntur mala. Et loquitur ad

similitudinem eius quod in sonis accidit. Qui enim propinqui sunt, audiunt totum sonum; et secundum quod magis distant, minus audiunt de sono, ita quod in fine non audiunt ipsum sonum, sed solum quamdam resonantiam aut reboationem."

Für die erwähnte Verschiedenheit werden nun zwei Gründe angegeben. Anders ist die Verschiedenheit begründet in den notwendig wirkenden Ursachen, anders in den frei wirkenden. Die erstere fufst auf der ungleichen Beschaffenheit des Stoffes, auf welchen eingewirkt wird. Die andere leitet sich ab vom Zweck und dem ungleichen Stoffe. Letzteres gilt auch beim göttlichen Wirken nach aufsen. Die Vollendung des Weltalls als Zweck dieses Wirkens ist nur möglich bei verschiedenen Stufen der Güte in den Dingen. Im Unterschied aber von den geschaffenen, frei wirkenden Ursachen, welche den verschiedenartigen Stoff von aufsen her empfangen, macht sich Gott diesen selber: „Deinde cum dicit, ‚Si enim non proportionaliter unicuique bonum adesset, essent quidem divinissima et provectissima extremorum habentia ordinem', assignat duas rationes praedictae diversitatis. Ad quarum evidentiam considerandum est, quod aliter assignatur ratio diversitatis in effectibus causae per necessitatem naturae agentis, et aliter in effectibus causae agentis per voluntatem. In his enim quae per necessitatem naturae agunt, tota diversitatis ratio est ex diversa proportione materiae. Non enim potest assignari ratio quare ignis ceram liquefaciat et lutum induret, nisi propter diversam materiae recipientis dispositionem; quia agens naturale, quantum est de se, semper natum est unum facere. Sed in his quae agunt per voluntatem duplex ratio assignatur diversitatis effectuum. Primo quidem et parte finis; cecundo ex diversa dispositione materiae. Sicut aedificator alio modo facit fundamenta, et alio modo parietes, et alio modo tectum propter quemdam finem, scilicet propter complementum domus, quod recipit hanc diversitatem. Secundo ad hoc quid ista diversitas possit esse in partibus, quaerit materiam diversimode dispositam; vel ipse etiam eam diversimode disponit ad diversitatem partium constituendam. Et similiter duplicem rationem assignat diversitatis effectuum divinorum. Primum quidem quantum est ex parte finis, qui est complementum universi; quod non esset, si esset unus tantum gradus bonitatis in entibus omnibus aequalibus: et hoc est quod dicit, ‚Et si bonum non adesset unicuique', secundum proportionem suam diversimode, sed omnia essent aequalia, sequeretur quod illa quae sunt Deo propinquissima in rebus et perfectissima, essent in gradu et ordine ‚extremorum', idest inferiorum; et sic non esset universum completum. Secundam

rationem assignat ex diversa capacitate rerum: quae tamen diversitas est a Deo provisa propter finem; unde dicit: ‚Quomodo autem esset possibile quod omnia uniformiter participarent bono? cum non omnia existentia sint eodem modo disposita ad perfectam ipsius participationem'."

Die Kraft des Guten erstreckt sich aber bis zum Übel. Was nämlich ist, mufs irgendwie am Guten teilnehmen; also auch der Träger des Übels. Ja sogar das, was sich geradezu dem Guten entgegenstellt, tut dies kraft des Guten selbst; denn dafs es wirkt, hat es kraft des Guten. „His autem rationibus assignatis ulterius protendit virtutem boni usque ad malum; et dicit, quod in hoc apparet excellens virtus boni, quod non solum bona producit, sed etiam firmat et statuit ea quae privantur bono, et etiam sui ipsius privationem, et hoc fit ‚secundum totalem ipsius participationem', idest secundum rationem suae universalis participationis: quia necesse est quocumque modo est aliquid, quod participet bono; et sic oportet quod subiectum privationis participet bono, cum sit quoddam ens; et per consequens ipsa privatio per bonum firmatur, inquantum non posset nisi in subiecto. Et non solum per virtutem boni, et privata et privatio firmantur, sed etiam ‚si oportet confidenter dicere veritatem', ea quae adversantur bono ‚virtute ipsius boni et sunt et adversari possunt': quia hoc ipsum quod agunt adversando, est eis virtute boni."

Die allgemeine Kraft des Guten im Sein offenbart sich darin, dafs Mangelhaftes und Mangel mittels des Guten getragen werden. „Deinde cum dicit, ‚Magis autem, ut comprehendens dicam, omnia existentia, inquantum sunt, et bona sunt et ex bono', ostendit universalitatem boni in essendo: quod valet ad manifestationem eius quod privata et privatio firmantur per bonum; et circa hoc tria facit. Primo proponit propositum; secundo manifestat propositum per exempla; . . . tertio adaptat ad solutionem more distinctionis. . . ." Alles Mangelhafte und jeder Mangel könne nur insofern sein, als sie irgendwie noch am Guten teilnehmen. Denn was durchaus des Guten beraubt ist, das ist nicht und kann nicht sein weder an irgendeinem Orte, noch auf irgendeine Weise noch zu irgendeiner Zeit. „Dicit ergo primo, quod non solum bonum invenitur in singulis gradibus existentium, sed, ut universaliter comprehendo dicam, ‚omnia entia, inquantum sunt, et sunt bona et ex bono'; sed ‚inquantum sunt privata bono', non solum non sunt bona, sed neque existentias: non enim ita est de bono sicut de aliis particularibus habitibus et privationibus. Patet enim in caliditate et frigiditate, quod substantia, quae fuerit calida, remanet existens, postquam totaliter deseritur a caliditate;

et multa quae fiunt in entibus quae carent vita et mente, idest intellectu; et etiam Deus est absque substantia, quasi super omnem substantiam existens: et universaliter in omnibus aliis formis et perfectionibus invenitur hoc quod aliqua et sunt et subsistere etiam possunt recedente perfectione et non habendo talem perfectionem. Sed illud quod omnino privatum est bono, in nullo loco, nullo modo, nullo tempore aut esse potest."

Es wird nun an Beispielen gezeigt, wie die sittlichen Übel etwas vom Guten haben. Der Unkeusche z. B. ist des Guten beraubt, insofern seine Begierlichkeit ohne alle Ordnung der Vernunft tätig ist. Er begehrt also Ordnungsloses, was nicht besteht. Und doch nimmt er an einem Gute teil, nämlich am sinnlichen Ergötzen. „Deinde cum dicit, ‚Sicut impudicus', manifestat quomodo ea quae dicuntur mala in moribus habent aliquid de bono: et primo manifestat hoc in malo impudicitiae, quae est secundum corruptionem concupiscibilis. Impudicus enim privatus est bono, inquantum eius concupiscentia privatur ordine rationis, et non ponit aliquid esse, sed non esse; et sic etiam quantum ad hoc non concupiscit existentia, sed concupiscit inordinata, quae inquantum sunt inordinata, sunt non existentia; sed tamen ‚impudicus participat bono secundum quamdam resonantiam obscuram' et defectivam ‚unitionis et amicitiae', quam supra diximus bono convenire." Ebenso ist dies beim Zornmütigen. Bei ihm ist der Zorn ungeordnet. Er nimmt jedoch teil am Guten, weil er wenigstens nach einem Scheingute strebt. Er hält es nämlich für gut und gerecht, sich der zugefügten Beleidigung wegen zu rächen. „Secundo ostendit idem in malo iracundiae, quod est secundum inordinationem irascibilis; et dicit, quod ‚furor', idest ira inordinata, ‚participat bono' secundum hoc ipsum quod movetur in quiddam quod ei apparet bonum et iustum, scilicet vindicare offensam; et inquantum desiderat illa quae secundum se videntur mala, sicut laesiones proximi, reducere et convertere in aliquid apparens bonum et pulchrum; est enim proprium iracundi semper ad hoc niti quod videatur iuste vindictam inferre. Unde et Philosophus dicit in 7 Ethicorum, quod iracundus assimilatur ei qui audit quasdam leges quantum ad hoc quod est vindicare peccata, sed statim movetur, antequam totum audiat, scilicet a quo et qualiter et quantum offensam illatam debeat vindicare." Gleiches zeigt sich auch bei einem solchen, welcher rein aus Bosheit sündigt. Er verlangt nach einem schlechten Leben, das er irrtümlich für ein gutes hält. Er nimmt also am Guten teil wegen der Regung des Verlangens selbst und dann, weil er ein ihm scheinbar gutes Leben auswählt. Kurzum, wenn das Gute

durchaus mangelt, dann gibt es weder eine Wesenheit, noch ein Leben, noch irgend ein Verlangen oder eine Furcht, noch irgend etwas anderes. „Tertio ostendit idem in eo qui ex malitia peccat, non per passionem, sed per electionem malum agens; et dicit, quod ille qui pessimam vitam desiderat, quae tamen sibi optima videtur, ut dicitur, participat bono, quantum ad ipsum motum desiderii; et quantum ad hoc quod respicit optimam vitam; quia malam vitam eligit, inquantum sibi apparet bona. Et universaliter comprehendit, quod ‚si omnino bonum auferatur, neque erit substantia, neque vita, neque aliquod desiderium, neque metus, neque aliud nihil'."

Die erwähnte Wahrheit wird dann zur Lösung des aufgestellten Zweifels angewandt. Was irgendwie als Übel erscheint, ist nicht alles Guten bar. Wenn nun durch das Vergehen des einen Dinges, welches Vergehen dem Übel zugeschrieben wird, ein anderes Ding erzeugt wird, so geschieht letzteres nicht seitens des Übels, sondern vom unvollkommenen Guten. Nur das kann bestehen, was irgendwie am Guten teilhat. „Deinde cum dicit, ‚Quare et fieri ex corruptione generationem, non est mali virtus, sed minoris boni praesentia', applicat praedictam veritatem ad solutionem dubitationis motae et dicit: Dum ita fit, quod cum nihil, quodcumque videatur malum, est totaliter privatum bono; ipsum quod per corruptionem unius, quae appropriatur malo, fit generatio alterius non est ex parte mali, sed ex praesentia boni imperfecti: sicut morbus, qui corrumpit naturam, est quidem defectus ordinis, scilicet proportionis humorum, in qua consistit sanitas; non tamen est defectus cuiuslibet ordinis: quia si omnis ordo tollatur, neque ipse morbus remanebit, humoribus ab invicem totaliter recedentibus; sed manet ordo et ipsa aegritudo haec pro substantia vel essentia, quod sit quidam ordo minimus, idest imperfectus. Et quantum ad hunc ordinem aegritudo aliquid est et corrumpere potest, sicut per calorem excedentem, vel aliquid huiusmodi. Illud ‚enim quod omnino est expers boni, neque est existens, neque est in existentibus'; sed illud quod est ‚mixtum', idest partem habens de bono et partem de malo, secundum hoc quod habet de bono, connumeratur inter existentia, et est aliquo modo existens."

Die allgemeine Kraft des Guten zeigt sich endlich noch darin, dafs es das mehr oder weniger Gute bewirkt. Vom Guten kommt die Verschiedenheit der Grade im Sein. Alle Dinge nehmen eben insofern mehr oder weniger am Sein teil, als sie mehr oder weniger am Guten teilnehmen; denn das Sein ist gut, insoweit es ist. Gleiches gilt vom Guten, wie vom Sein. Nimmt

etwas in keiner Weise am Sein teil, dann wird es auch gar nicht sein. Was aber teilweise ist, teilweise nicht ist, das ist nur, insoweit es am Sein teilnimmt. Ähnlich ist es mit dem Übel. Was alles Guten entbehrt, das kann auf keine Weise sein, auch nicht unter dem mehr oder weniger Guten. Was jedoch teilweise gut und teilweise übel, das ist nicht entgegengesetzt dem allgemeinen Guten, sondern nur einem besonderen; und es besteht, insofern es an irgend einem Guten teilnimmt. Das Übel schlechthin besteht nicht für sich, weil es alles Guten und damit auch alles Seins entbehrt. Nur das teilweise Übel besteht; und zwar auf Grund des Guten, an welchem es teilhat. Letzteres ist das Subjekt oder der Träger jenes Übels als Mangels einer zugehörigen Vollkommenheit. So ist z. B. die Sehkraft eine dem Menschen zugehörige Vollkommenheit; ohne diese ist der Mensch unvollkommen, ist blind; es mangelt ihm zu seiner Vollendung ein besonderes Gut. So ist also das Übel nicht ganz und gar des Guten beraubt, sondern nur irgend eines besonderen Gutes. Folglich besteht das Übel nicht für sich selbst; es hat kein eigenes Sein; es ist nur durch das Gute. „Deinde cum dicit, ‚Magis autem existentia omnia intantum erunt magis et minus, inquantum bono participant', ostendit quod ex bono est diversitas graduum in entibus; et hoc ad solutionem applicat. Dicit ergo, quod omnia existentia intantum magis et minus de esse participant, inquantum magis et minus participant bono: quia ens, inquantum ens, est bonum. Idem est de bono sicut et de ente: quia in ipso esse, si aliquid nullo modo existit participans, sequitur quod nullo modo erit: Illud autem quod secundum aliquam partem est et secundum aliquam partem non est (sicut homo caecus, qui est quidem homo, sed non est videns); inquantum quidem deficit ab eo quod est semper et perfecte existens, non est; ‚inquantum autem participiat esse, intantum est; et', ut universaliter loquamur, ipsum ‚non existens' per ipsum ‚esse tenetur et salvatur': tamdiu enim remanet caecitas, quamdiu remanet homo. Ita et similiter est de malo: quia si aliquid sit malum quod totaliter recedat a bono, illud nullo modo potest esse, neque inter ea quae sunt magis vel minus bona. Sed illud quod est secundum aliquam partem bonum, secundum vero aliam partem non bonum, contrariatur quidem bono non universali, quia non deficit universaliter a bono, sed alicui bono, a quo deficit; sicut malum caecitatis opponitur bono visionis. Sed ipsum malum quod opponitur particulari bono, retinetur per participationem boni; inquantum scilicet subiectum privationis participat aliquo bono, et ipsum bonum dat subiectum alicuius boni, inquantum bonum

universaliter participatur in omnibus entibus. Nec est inconveniens quod bonum, universaliter loquendo, sit subiectum privationis alicuius particularis boni; sicut quod est subiectum alicuius particularis entis continetur sub esse communi. ‚Omnino autem, recedente bono, neque aliquid erit totaliter bonum, neque' erit aliquod bonum ‚mixtum' cum malo, ‚neque' erit ‚ipsum malum'; quia subiecto subtracto, et privatio subtrahitur. Si enim malum est in aliquo bono imperfecto, manifestum est quod si totaliter subtrahatur bonum, tolletur et bonum imperfectum et bonum perfectum; et per consequens tolletur malum. Tunc igitur solum potest esse malum quando respectu quorumdam bonum est malum, quibus opponitur; sed aliis bonis distinguitur sicut bonorum a bono. Non enim est possibile quod aliqua opponantur sibi secundum omnia: quia saltem oportet quod in esse conveniant. Sic igitur, cum malum non sit totaliter privatum bono, sed aliquo particulari bono; relinquitur quod hoc ipsum quod est malum, non est aliqua res per se existens."

Das Übel hat kein eigenes Sein und keine eigene innere Wesenheit, keine Natur, d. h. es hat den Grund seines Seins nicht in sich; und eben darum ist es weder Ursache noch Verursachtes. Das hat der Areopagite bewiesen (dies. Jahrb. a. O.). Dieser Beweisführung scheint zu widersprechen der Gegensatz vom Guten und Übel in den Dingen, sowie das gleichzeitige Vergehen des einen Dinges und das Entstehen des anderen. Mit der Lösung dieser Bedenken verbindet St. Dionysius zugleich die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Übels in den Dingen. Das Übel an sich verdirbt nur. Es dient dem Entstehen nur nebenbei per accidens durch das Gute, welchem es anhaftet. Durch dieses Gute, den Träger, das Subjekt des Übels, ist dieses etwas und bringt Gutes hervor. An sich ist das Übel nicht, ist kein Gut und hat keine Zeugungskraft. Um die vorgebrachten Bedenken gründlicher zu lösen und den Ursprung des Übels tiefer zu erforschen, zeigt der Areopagite zunächst den Unterschied zwischen Gutem und Schlechtem (Übel). Ein und dasselbe Sein ist gut und schlecht, aber in verschiedener Hinsicht. Um dies besser zu erkennen, wird noch erklärt, was zum Übel und was zum Guten gehört. Das Gute ist im allgemeinen die Ursache aller guten Dinge, sowohl der vollkommenen wie unvollkommenen, je nachdem die vollkommene göttliche Güte den Dingen vom Guten mitteilt. Dabei sind durchaus zu unterscheiden die Wirkungen der notwendig tätigen Ursache und die der freiwillig tätigen. Bei der ersteren kommt die ganze Verschiedenheit der Wirkungen von der unterschiedlichen

Beschaffenheit des Stoffes; bei der letzteren jedoch gibt es einen doppelten Grund für die Verschiedenheit der Wirkungen: die Zweckbestimmung und der verschiedenartige Stoff. Nach solcher Verschiedenheit werden die einzelnen Wirkungen auch verschieden am Guten teilnehmen. Aber die verursachende Kraft des Guten erstreckt sich sogar auf das Übel. Denn das Übel als Mangel an der gebührenden Vollendung haftet dem Guten an. Selbst was an Sein und Wirken bei der Sünde sich findet, das ist kraft des Guten. Näher wird dann die Verursachung des Übels erklärt aus der allgemeinen Kraft des Guten im Sein, sowie endlich aus der Verschiedenheit der Seinsstufen, welche das Gute bewirkt. Das ist nach der Erklärung des Aquinaten kurz der Gedankengang des Areopagiten in der Beweisführung vom Ursprung des Übels.

Dem „Vater der Irrlehren", Simon Magus, Zeitgenossen der Apostel und des Areopagiten, ist das endlose Urvermögen (*δύναμις ἀπέραντος, σιγὴ ἀόρατος*) Prinzip, Wurzel, Ursprung aller Dinge, auch des Übels (Hippolyti Philosophumena VI). Dieses grenzenlose Vermögen, das unerzeugte Feuer, wird zu tatsächlichem Sein herausgebildet ähnlich einer Kunst, welche wirklich ausgeübt ist, und steht da als das Licht der gewordenen Dinge. Bleibt es aber nur dem Vermögen nach, so schwindet es hin und wird zu nichts, wie z. B. die grammatische oder geometrische Wissenschaft, welche zwar in der Seele des Menschen ist, aber nicht ausgeübt wird; es wird Finsternis und Trägheit und geht mit dem sterbenden Menschen unter, als ob es nicht gewesen wäre. Zwar ist das Urvermögen selber kein Übel; aber es wird ein solches, wenn es nicht weiter entwickelt wird, wo es immer einfach Vermögen bleibt. Was auch immer von der wirklichen Entwicklung getrennt steht, das ist ein Übel. Wo etwas von diesem Vermögen aus geformt worden und wirkliches Sein erlangt hat, da erscheint das Bittere in Süfsigkeit verwandelt. Da ist nicht mehr Stroh oder Holz, was ins Feuer geworfen wird, sondern eine vollkommene, herausgebildete Frucht. Bleibt der Baum allein und trägt er keine Frucht, so wird er umgehauen. Denn „die Axt ist an die Wurzel gelegt"; und „jeder Baum, welcher keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen". So vermengte Simon sein Lehrsystem sogar in boshafter Weise mit Aussprüchen der hl. Schrift, um desto sicherer zu täuschen und zu verführen. Die Natur des Urvermögens ist nach Simon darauf gerichtet, unendlich dem wirklichen Sein gemäfs betätigt zu werden. In Wirklichkeit jedoch ist immer nur ein geendetes, begrenztes Betätigen

vorhanden, nämlich ein Betätigen durch „geendetes Sein", durch endliche Dinge. So tritt es also in einen seiner eigenen Natur widerstreitenden Gegensatz zu sich selber. Damit aber ist das moralische Übel im höchsten Wesen; und es ist naturnotwendig da, weil eben dieses Wesen ein endloses Vermögen ist für das tatsächliche Sein, also immer Vermögen für Sein bleiben mufs und nie endlos betätigt werden kann. Gott selbst ist demnach nach dieser Irrlehre die Grundlage alles Übels.

Demgegenüber unterscheidet St. Dionysius mit aller Schärfe das Urvermögen von der reinsten Tatsächlichkeit, den Urstoff, „das Vermögen für alles Gute", vom actus purus, von Gott. Dieses Vermögen für alles Sein ohne Unterschied ist etwas Gutes und kommt vom ersten Grunde, welcher alles Gut ist. Darum verneint auch der Areopagite entschieden, dafs der Urstoff ein Übel oder die Grundlage des Übels sei. Das Übel hat kein eigenes Sein und keine eigentliche innere Wesenheit und eben darum auch keine Ursache per se, sondern nur eine Ursache per accidens. Jedes wirkliche Übel (res mala) ist seiner Wesenheit nach gut; schlecht aber ist das Ding, insofern es Mangel hat an einem Gute, welches vorhanden sein sollte und nicht vorhanden ist, Mangel an einer gebührenden Vollkommenheit. Jedes wirkliche Übel (res mala, malum concretum) nämlich ist das Übel an sich zugleich mit dessen Träger oder Subjekt. Nur durch letzteres wird eben das Übel wirklich, gewinnt es tatsächlich Sein, hat es eine Wesenheit. Denn nur insoweit hat es etwas vom Guten. Nur das, was ist und deshalb gut ist, kann wirken, verursachen und zwar direkt, unmittelbar, geradezu, per se, wiederum nur Gutes. Das Übel kann deshalb nur indirekt, mittelbar, nebenbei, per accidens verursacht werden und zwar anders im Wirken, anders im Gewirkten. Im Wirken, in der Handlung wird das Übel verursacht durch einen Mangel, Fehler irgend eines Prinzips der Tätigkeit, sei es des hauptsächlichen oder des werkzeuglichen (principalis agentis vel instrumentalis). So kann z. B. eine mangelhafte, schlechte Bewegung erfolgen entweder aus der fehlerhaften, schwachen Bewegungskraft, wie bei kleinen Kindern, oder aus dem mangelhaften Werkzeug, wie bei den Lahmen. Im Gewirkten wird das Übel verursacht bisweilen durch die Kraft eines fremdartigen einwirkenden Grundes, wie z. B. durch das Feuer Luft oder Wasser verdorben wird; bisweilen durch die Schwäche des einwirkenden Grundes oder die Mangelhaftigkeit des Stoffes, wie z. B. Mangel an Wärmeerzeugung beim Feuer herrührt von der Schwäche des einwirkenden Feuers oder vom unpassenden Stoffe, welcher für

das Einwirken des Feuers unempfänglich ist. Der Umstand selbst aber, dafs durch die Kraft eines einwirkenden Grundes fremde Dinge verdorben werden, oder dafs etwas schwach und mangelhaft ist, kommt dem Guten nur zufällig, nebenbei zu. Das physische Übel findet sich im Wirken und Gewirkten; das moralische Übel, die Sünde, aber nur im Wirken selber, in defectu agentis, in der Schwäche des Willens. Die Ursache des Übels ist also im allgemeinen einerseits das Gute, welches fallen kann, und anderseits irgend ein einwirkendes Sein, mit dessen Wirkung nebenbei und unbeabsichtigt ein Übel verbunden ist.

Die moderne Kritik will den Verfasser der Areopagitischen Schriften, welchen sie Pseudodionysius zu nennen pflegt, durchaus abhängig machen vom Neuplatonismus, insbesondere von Proklus. In der Lehre vom Übel soll er ganz und gar übereinstimmen mit der betreffenden neuplatonischen, insbesondere mit der proklischen, wie sie niedergelegt ist in dessen Schrift de malorum subsistentia. Nach der neuplatonischen Lehre nun ist die Materie, der Stoff das Übel und die Quelle des Übels. Offenbar also ist jetzt schon, dafs der Areopagite vom Übel ganz und gar das Gegenteil der Neuplatoniker lehrt. Nach dem grofsen heil. Apostelschüler hat das Übel kein eigenes Sein, auch nicht dem blofsen Vermögen nach, und keine unmittelbar, per se, bewirkende Ursache. Grofse sachliche Ähnlichkeit hat die neuplatonische Lehre, insbesondere auch die vom Übel, mit der Lehre des Gegners des Areopagiten, des Simon Magus. Beide Lehren sind emanatistisch-pantheistisch. St. Dionysius Areopagita aber bietet nach der gründlichen Erklärung des Aquinaten das kräftigste Material zu deren und ihrer modernen Gefolgschaft Widerlegung, des rationalistischen Evolutionismus in all seinen Schattierungen. Das fühlt die moderne Kritik, welche mehr weniger von letzterem beeinflufst ist, nur zu gut, und darum ihr hartnäckiges Sträuben gegen die Echtheit der Areopagitischen Schriften. Unerschütterlich fest halten wir am Urteil der hl. Kirche über die Lehre dieser Schriften: „Libros scripsit (St. Dionysius Areopagita) admirabiles ac plane coelestes!“