Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura

Autor(en): **Wagner, Friedrich**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1913)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762122

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

anderen Seite aber kann kein Zweifel bestehen, daß Bergsons Spekulation nur gewinnen würde, wenn sie bei den ihr vielfach so nahe stehenden Schätzen der thomistischen Gedankenwelt durch gründliches Studium sich Licht und Nahrung suchen wollte. Auf diese beiderseitigen Möglichkeiten hinzuweisen, war der Hauptzweck dieser kleinen Arbeit.

DER BEGRIFF DES GUTEN UND BÖSEN NACH THOMAS VON AQUIN UND BONAVENTURA.

Von Dr. Th. et Ph. FRIEDRICH WAGNER.

Problemstellung.

Die Frage, worin eigentlich das Wesen des sittlich Guten und Schlechten besteht, ist in der katholischen Moralwissenschaft noch nicht zur vollen Entscheidung gekommen. Mit ihr unzertrennlich verbunden, ja im Grunde dasselbe ist die Frage nach dem Wesensunterschied des Guten und Bösen oder nach der Norm, an welcher wir das menschliche Handeln zu messen haben, wenn wir gewisse Handlungen gut und andere böse nennen. Solcher Normen oder Moralprinzipien kann man verschiedene aufstellen, und es ist von den verschiedenen Moralsystemen eine ganze Anzahl aufgestellt worden. Aber nur die wahre Norm läßt uns erkennen, welche Handlungen mit Recht gut und welche mit Recht böse genannt werden. Diese Norm nun wird nicht nur von solchen Philosophen, die der sogenannten voraussetzungslosen Forschung huldigen, sondern auch von katholischen Moralisten, und zwar auch heute noch, verschieden bestimmt, und dementsprechend auch der Begriff des Guten und Bösen. Th. Meyer z. B. erblickt den Wesensunterschied des Guten und Bösen in der Übereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung des menschlichen Handelns mit der göttlichen Vernunft,[1] die relative Norm der Sittlichkeit aber in der menschlichen Vernunft.[2] Cathrein setzt jenen Wesensunterschied in das

[1] Institutiones juris naturalis, Freiburg i. Br. 1906, 2. Aufl. Bd. 1, Nr. 182. Thesis 18: Ontologicum discrimen inter honestum et inhonestum formaliter et absolute in conformitate aut difformitate cum divina ratione consistit.

[2] Ebd. Nr. 184. Thesis 19: Proxime in ipsa ratione humana prac-

Verhältnis der Handlungen zur menschlichen Natur,[1] ähnlich Lehmen.[2] Mausbach dagegen sieht das Gute in der Harmonie mit dem letzten Ziel des göttlichen Willens, das Böse im Widerspruch damit.[3] Willems behauptet, daß es auf dasselbe hinaus komme, ob man die menschliche Natur oder das letzte Ziel des Menschen als Norm des Handelns betrachtet.[4] Angesichts solcher Verschiedenheit in einer so wichtigen Prinzipienfrage ist es für den Theologen gewiß von Wert, festzustellen, was darüber die autoritativen Schriftsteller der Kirche, vor allem die großen Scholastiker lehren. Und da unter diesen die wichtigsten, weil maßgebendsten, die zwei Häupter der Dominikaner- und der Franziskanerschule, der hl. Thomas von Aquin und der hl. Bonaventura sind, so sollen im folgenden die Lehren dieser beiden großen Theologen über das Wesen und den Wesensunterschied des Guten und des Bösen sowie über die damit verwandten Begriffe der Tugend und der Sünde untersucht und dargestellt werden. Es wird dies für die Beleuchtung des Problems von der Norm des Sittlichen um so wertvoller sein, als auch bei diesen Koryphäen der Scholastik sich Unterschiede in der Beantwortung der darauf bezüglichen Fragen finden, welche charakteristisch sind für ihre gesamte persönliche und philosophische Geistesrichtung.

---

tica, quatenus haec essentialem naturae rationalis directionem exhibet, objectiva moralitatis norma exstat, verum secundaria et relativa.

[1] Moralphilosophie, 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1904, 1. Bd. S. 170; „Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist.“ Unter der vernünftigen Natur versteht Cathrein aber „die ganze Natur des Menschen mit Leib und Seele“ (S. 168).

[2] Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, Bd. 4. Freiburg i. Br. 1906, S. 39: „Die sittlichen Handlungen des Menschen sind sittlich gut, wenn sie der vernünftigen Menschennatur entsprechen, während sie im entgegengesetzten Fall sittlich schlecht sind.“

[3] J. Mausbach, Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas, in Compte rendu du congrès scientifique international des Catholiques, Freiburg-Schweiz 1898, S. 369: „Gut (im höchsten Sinn) ist ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziel des absoluten Willens im Einklang steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht.“

[4] C. Willems, Philosophia moralis. Trier 1908, S. 78: Actus humanus, qui sequitur naturam humanam tanquam normam agendi, eo ipso etiam congruit fini ultimo hominis et vice versa, quare eius moralitas tum ex illo tum ex hoc per se cognosci potest.

I.

Das Gute und Böse in den menschlichen Handlungen.

1. Der Begriff des Guten und Schlechten.

Ehe wir die Frage behandeln, was das Gute und Böse auf sittlichem Gebiet ist, müssen wir uns klarmachen, was die beiden Begriffe überhaupt besagen und zwar in der Auffassung der beiden Denker, deren Lehre wir kennen lernen wollen.

Diese Begriffsbestimmung ist nun bei beiden genau die gleiche und entspricht der traditionellen scholastischen Lehre, die wiederum auf älteren Erkenntnissen beruht, hauptsächlich auf den Untersuchungen, die Aristoteles (Eth. Nik.) und Augustinus (contra Manichaeos) über die Begriffe des Guten und Schlechten angestellt haben. Zu beachten ist dabei, daß die lateinischen Worte bonum und malum in wechselnder Bedeutung gebraucht werden, die im Deutschen durch verschiedene Wörter wiedergegeben wird. Bonum bedeutet bekanntlich bald das Gut, bald das Gute und in noch engerem Sinne das moralisch Gute; bisweilen sind aber auch diese Bedeutungen gemischt darin enthalten. Malum hat sowohl den Sinn von Übel wie den von schlecht oder böse.

Sowohl Thomas wie Bonaventura lehren nun, daß das Gute der Sache nach dasselbe wie das Seiende (ens) sei, daß also jedes Wirkliche, jedes Ding, insofern es ist, d. h. seiner Substanz nach, etwas Gutes sei.[1]

Thomas begründet diesen Gedanken näher damit, daß jedes Seiende als solches etwas Wirkliches und daher gewissermaßen Vollendetes sei; denn jede Wirklichkeit bedeute eine gewisse Vollendung. Das Vollendete aber enthalte den Begriff des Begehrenswerten und Guten.[2] Begehrenswert nämlich sagt er (I. q. 5. a. 1.), ist ein Ding, insofern es vollendet (perfectum) ist, und dies wieder, insofern es wirklich (in actu) ist. Kurz, ein Ding wird ein Gut genannt, insofern es begehrenswert ist; es ist in sich gut, insoweit es vollendet ist. Hat es alle Eigenschaften, die ihm zukommen,

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1. q. 5. a. 1 u. 3. — De veritate q. 21. a. 1, 2 u. 5. — Bonaventura setzt dies überall voraus.

[2] 1. q. 5. a. 3: Omne ens, inquantum ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem, appetibilis et boni. Unde sequitur omne ens inquantum huiusmodi bonum esse.

so heißt es vollkommen oder schlechtweg gut (bonum simpliciter); hat es nicht alle, also nicht die höchste Vollendung, so ist es nur relativ, in gewisser Hinsicht gut (bonum secundum quid).[1] Bonaventura setzt diesen Begriff des Guten in dem großen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, seinem wissenschaftlichen Hauptwerk, durchgehends voraus.

Wie die Auffassung vom Begriff des Guten, so ist auch die vom Begriff des Schlechten bei beiden Theologen dieselbe wie in der ganzen Scholastik.[2] Das Schlechte, bezw. das Übel ist nichts Positives, keine Substanz, sondern bezeichnet nur den Mangel in einer Sache (defectus, privatio boni), nämlich daß sie gewisse Vollkommenheiten, die sie haben sollte, nicht hat. Und wenn wir um dieses Mangels willen auch die ganze Sache schlecht nennen, so ist damit nicht die Substanz derselben, sind nicht die positiven Eigenschaften, die sie hat, gemeint, sondern eben nur ihre Unvollkommenheit.[3] Das Schlechte oder Übel, d. h. die Fehler oder die Mängel eines Dinges, existieren also nur in einem Subjekt, welches selbst etwas Gutes, weil Wirkliches, Substanzielles ist.

Dem Begriff des Guten gibt Thomas noch weitere Erklärungen. Das Gute einer Sache, lehrt er in Anlehnung an Augustinus,[4] liegt in Maß, Form und Ordnung derselben.[5] Denn jedes Ding ist, was es ist, durch seine Wesensform (forma). Diese aber setzt gewisse Erfordernisse voraus

---

[1] S. th. 1. q. 5. a. 1, ad 1: id, quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu; non tamen dicitur perfectum simpliciter, sed secundum quid.

[2] Thomas, S. th. 1. q. 48. a. 1—3. — Sent. lib. 2, dist. 34. — S. phil. lib. 3, c. 7, ff. — De malo, q. 1. — Bonav. Sent. lib. 2. q. 35.

[3] Thomas, De malo, q. 1. a. 1: Malum uno modo potest intellegi id, quod est subjectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni.

[4] De natura boni, c. 3: Haec tria, modus, species et ordo tanquam generalia bona sunt in rebus a deo factis.

[5] S. th. 1. q. 5. a. 5: Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. — Cum unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est, quod et formam habeat, et ea quae praeexistunt, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam. Et hoc significatur per modum; unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa

und hat gewisse Wirkungen zur Folge. Was die Wesensform voraussetzt, ist ein angemessenes Verhältnis (commensuratio) ihrer materiellen und äußeren Prinzipien, und dies begründet den modus, der seinerseits auf dem zugrundeliegenden Maße (mensura) beruht.[1] Die Wesensform selbst aber begründet die Gestalt oder Art (species) des Dinges,[2] und aus ihr folgt mit Notwendigkeit eine bestimmte Art von Neigung oder Trieb zu irgend etwas, d. h. die Ordnung, resp. Hinordnung.

Ferner zerfällt das Gute nach Thomas in das Geziemende, das Nützliche und das Ergötzliche (honestum, utile et delectabile).[3] Denn als Gegenstand des Strebens wird ein Gut entweder um seiner selbst willen, d. h. seines inneren Wertes halber, oder als Mittel hierfür oder um des Genusses willen gesucht. Es ist deutlich, daß hiernach eine Sache in einer Beziehung ein Gut für den Menschen sein kann, in anderer Beziehung kein Gut, sondern ein Übel, also schlecht sein kann. Denn, was ergötzlich ist, ist darum noch nicht nützlich oder geziemend, also noch nicht unbedingt gut; was nützlich, ist weder stets ergötzlich noch geziemend, und was geziemend, ist oft keineswegs ergötzlich und nicht mehr bloß nützlich, also auch nicht in jeder Beziehung ein Gut.

2. Die Bestandteile einer guten Handlung und die Norm des Guten.

Wir haben nun zu fragen, wie Thomas und Bonaventura die Begriffe gut und schlecht auf sittlichem Gebiete verwenden, d. h. wie sie die gegebene Erklärung der Begriffe bei den freien menschlichen Handlungen (actus humani) zur

autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. . . . Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem aut ad aliquid huiusmodi; quia unumquodque in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. — Cf. Cajetani Comment: Est ergo sensus huius tituli, an ratio boni ut quod causati consistat in formae antecedentibus et consequentibus, tamquam in partibus suae propriae materiae.

[1] Das Maß aller Dinge ist nach Thomas im letzten Grunde Gott, genauer die Ähnlichkeit mit Gott. Cf. W. Moock, Der Begriff des Maßes bei Thomas v. Aquin im Jahrb. für Phil. und spek. Theol. Bd. 24. S. 314. ff.

[2] Cajetani Comm.: Hic siquidem in corpore per modum intendit commensurationem principiorum efficentium seu materialium: per specien formam, qer ordinem inclinationem ad aliquid.

[3] S. th. 1, p. 5. a. 6.

Geltung bringen. Mit anderen Worten: Was ist nach ihnen das sittlich Gute und das sittlich Schlechte, für welch letzteres wir im Deutschen das besondere Wort „böse" haben?

Thomas wendet die beiden Begriffe in der angegebenen Bedeutung ohne weiteres auch auf die menschlichen Handlungen an und sagt ausdrücklich, daß man bei diesen ebenso vom Guten und Schlechten reden muß, wie bei anderen Dingen, und zwar deswegen, weil jedes Ding diejenigen Handlungen hervorbringe, die seiner Beschaffenheit entsprechen.[1] Wie also bei den Dingen die Güte in der Vollkommenheit, d. h. in der Fülle oder Vollständigkeit des ihnen zukommenden Seins (plenitudo essendi rei debita) bestehe, das Schlechte aber in dem Mangel derselben, also in der Unvollständigkeit des Seins, so sei es auch bei den Handlungen. Jede Handlung ist danach insoweit gut, als sie etwas von dem ihr gebührenden Sein hat, und insoweit schlecht, als ihr etwas von diesem fehlt.[2]

Worin aber, müssen wir nun fragen, besteht bei einer Handlung die Vollständigkeit des Seins? Hierauf antwortet Thomas[3]: Das erste, was zur Vollständigkeit des Seins zu gehören scheint, ist das, was einer Sache die besondere Art (species) verleiht. Wie nun ein Naturgegenstand seine species von der Wesensform hat, so hat eine Handlung die ihre vom Objekt, gleichwie die Bewegung von ihrem Ziel. Und wie daher das erste, was ein Naturding gut macht, aus seiner Form erkannt wird, die ihm die Art mitteilt, so das erste, was einen moralischen Akt gut macht, an einem passenden Objekt. Und ebenso ruht zunächst auf dem Objekt einer Handlung das, was sie schlecht macht. Und daraufhin wird sie gut oder schlecht ihrer Art nach

---

[1] 1, 2. q. 18. a. 1: De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa.

[2] 1, 2. q. 18. a. 1: Sic igitur dicendum quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate. Inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.

[3] 1, 2. q. 18. a. 2: Primum, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas moralis attenditur ex objecto convenienti, unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua.

genannt. Kurz, das erste Moment, das zu einer guten Handlung gehört, ist ein passendes Objekt; und das erste, was eine Handlung schlecht macht, ist demnach ein unpassendes Objekt.

Hier haben wir nun zu fragen, was unter dem Objekt einer Handlung zu verstehen ist, ferner, wofür dasselbe passend sein muß, und endlich, wann es passend ist.

Thomas versteht unter dem Objekt einer Handlung eine Sache, auf die sich dieselbe bezieht,[1] genauer die Materie, mit welcher die Handlung es zu tun hat (materia circa quam)[2]; und insofern das Objekt irgendwie eine Wirkung des Tätigkeitsvermögens ist, kann auch das Ziel (terminus) der Handlung damit gemeint sein.[3] Das Objekt ist zugleich das, was einer Handlung die Form oder die Art (species) gibt,[4] d. h. auf ihm beruhen die verschiedenen Arten von Handlungen und Tätigkeiten des Menschen, wie arbeiten, beten, essen, gehen, oder lügen, stehlen usw.

Soll nun die Handlung gut sein, so muß vor allem dies Objekt, sagt Thomas,[5] passend oder angemessen (conveniens) sein. Aber wem angemessen? Thomas meint, wie aus vielen Stellen seiner Schriften hervorgeht,[6] daß das Objekt der menschlichen Natur oder noch genauer der menschlichen Vernunft angemessen sein müsse. Einmal sagt er ausdrücklich: Differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, sc. secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens.[7]

Wann ist aber nach Thomas das Objekt der Vernunft angemessen und wann nicht? Da die Antwort auf diese

---

[1] Ib. 1. objectio: objectum actionis est res. Die Erwiderung hebt diesen Satz nicht auf: licet res exteriores sint in se ipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem.

[2] Ib. 2. objectio: objectum comparatur ad actionem ut materia. — Ad 2: objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam.

[3] Ib. ad 3: Ex hoc quod objectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det et formam et speciem. [4] Ib.

[5] 1, 2. q. 18. a. 2. corp.: prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti.

[6] Z. B. S. th. 1, 2. q. 54. a. 3: Habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae; sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. — Cf. auch S. phil. lib. 3, c. 129. — S. th. 1, 2. q. 71. a. 2.

[7] 1, 2. q. 18. a. 5.

Frage eine weitläufigere Erörterung über die Natur der menschlichen Vernunft erfordert, wollen wir sie einstweilen aufschieben und zunächst die weiteren Merkmale aufführen, die nach Thomas zur Vollständigkeit einer Handlung gehören. Das sind zunächst die Umstände, unter denen die Handlung geschieht. Thomas sagt hierüber:[1] Wie die Vollkommenheit der Naturdinge nicht allein auf der die Art verleihenden Wesensform beruht, sondern noch gewisse Accidentien dazu erforderlich sind, so besteht auch die vollkommene Güte der menschlichen Handlungen nicht bloß in ihrer Art, sondern es muß noch etwas Accidentelles hinzukommen, und das sind die gebührenden Umstände. Fehlt es daran, so wird die Handlung schlecht. Thomas denkt dabei an Dinge wie Zeit, Ort, Unterschied der Personen und dergl.

Hier müssen wir nun wieder fragen: Wann sind die Umstände gebührend und wann nicht? Darauf können wir wiederum zunächst nur mit Thomas antworten: Wenn sie der Vernunft angemessen (conveniens) sind, genauer, wenn sie der Ordnung der Vernunft entsprechen, sind sie gebührend, andernfalls nicht.[2] Was damit gesagt ist, wird später zu erklären sein.

Als drittes für die sittliche Qualität einer Handlung entscheidendes Moment bezeichnet Thomas ihren Zweck (finis).[3] Dies ist zwar ohne weiteres einleuchtend, scheint aber der Lehre des hl. Thomas zu widersprechen, die er in den Satz kleidet: Omne agens agit propter bonum.[4] Er macht sich daher selbst diesen Einwand mit dem Worte des Pseudodionysius: Nihil respiciens ad malum operatur, und antwortet darauf, daß das Gut, um dessentwillen jemand handelt, nicht immer ein wahres, sondern bisweilen

[1] 1, 2. q. 18. a. 3: In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quae debetur eis ex forma substantiali, quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore et sic de aliis: quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quae adveniunt tanquam accidentia quaedam; et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

[2] 1, 2. q. 73. a. 7: Ex hoc receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Ähnlich an vielen anderen Stellen, z. B. 1, 2. q. 18. a. 5. ad 4.

[3] 1, 2. q. 18. a. 4.

[4] S. phil. 3. c. 3.

nur ein scheinbares Gut (bonum apparens) sei.[1] Er sagt damit, daß der Zweck einer Handlung tatsächlich schlecht sein kann, daß aber der Mensch stets nur um des Gutes willen handelt, das für ihn darin liegt. Denn daß der Mensch ein scheinbares Gut für ein wirkliches nimmt, kann nur daher kommen, daß dasselbe in einer Beziehung ein wirkliches Gut ist, in anderer Beziehung aber nicht, und daß er das letztere übersieht oder nicht beachtet. Kurz, er nimmt, um in scholastischer Terminologie zu sprechen, ein „bonum secundum quid" für ein „bonum simpliciter", und dies ist sehr wohl möglich; denn jedes Ding kann, wie wir gesehen, nach Thomas in dreifacher Hinsicht gut sein, nämlich als bonum honestum, utile und delectabile. Und der Satz „omne agens agit propter bonum" besagt nicht, daß jeder Handelnde einen moralisch guten Zweck habe, sondern nur, daß sein Zweck notwendig wenigstens in einer jener drei Hinsichten gut sein müsse, um ein Gegenstand des Wollens zu sein.[2] Es kann somit, obwohl der Wille des Handelnden immer auf ein Gut gerichtet ist, sehr wohl schlechte Zwecke geben, und Thomas hat recht, den Zweck als das dritte entscheidende Moment für die Gutheit oder Schlechtigkeit einer Handlung zu bezeichnen.

Hier erhebt sich nun wiederum die Frage: Wann ist der Zweck gut und wann schlecht? An welchem Maßstab oder an welcher Norm ist die sittliche Qualität des Zweckes zu messen? Da der Zweck das eigentliche Objekt des inneren Willensaktes ist,[3] das Objekt des Willens diesem aber von

[1] 1, 2. q. 18. a. 4. ad 1.

[2] Dies hat A. Kastil übersehen in seiner Abhandlung: „Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas v. Aquin" (Sitzungsberichte der K. K. Akad. d. Wiss. zu Wien. 1900). Er sagt S. 28: „Die ganze Lehre, daß nur das Gute begehrbar sei, . . . widerspricht so sehr der Erfahrung, daß diese ihn (Thomas) zu wiederholten Malen zwingt, ihr gegen seine eigene Lehre Zeugnis zu geben." Und S. 30: „Wenn, was immer begehrt wird, gut ist, so kann Entgegengesetztes als begehrt gut, und ein und dasselbe bald als geliebt und erstrebt gut, bald als gehaßt und geflohen schlecht sein, und indem so das Begehren schlechthin als Maßstab für den Wert des Objektes gilt, wird jeder Unterschied zwischen gut und schlecht verwischt. Als ethischer Subjektivismus, wie wir ihn Aristoteles so entschieden verwerfen sehen, zeigt sich hier die Lehre seines Schülers." — Diese Kritik beruht auf Mißverständnis. Thomas lehrt nur, daß das Begehren stets auf etwas gerichtet ist, das in irgendeiner Beziehung ein Gut für den Willen ist (sub ratione boni appetitur).

[3] 1, 2. q. 18. a. 6: Finis proprie est objectum interioris actus voluntarii.

der Vernunft proponiert wird,[1] so hängt nach Thomas offenbar die Güte des Zweckes gleichwie die des Willens von der Vernunft, d. h. von seinem Verhältnis zur Vernunft ab,

Drei Stücke machen also nach Thomas die Vollkommenheit einer Handlung aus, nämlich ein gutes, d. h. passendes Objekt, angemessene Umstände und ein guter Zweck. Und bei allen dreien ist der Maßstab für ihre Güte oder Schlechtigkeit ihr Verhältnis zur menschlichen Vernunft. Wonach entscheidet aber die Vernunft, ob Gegenstand, Umstände und Zweck ihr selbst angemessen sind? Dies ist nun die Frage, die wir eingehend zu erörtern haben, und deren Beantwortung uns erst zeigen wird, worin Thomas den eigentlichen Wesensunterschied guter und schlechter Handlungen erblickt. Wir können aber die Frage nur beantworten, nachdem wir uns klar gemacht haben, welche Aufgabe Thomas der Vernunft inbezug auf das menschliche Handeln zuteilt.

Die Vernunft des Menschen trägt nach Thomas, als geschöpfliches Abbild der göttlichen Vernunft, gleichsam als ein endlicher Widerschein des göttlichen Lichtes,[2] die allgemeinsten Prinzipien des Handelns als Regeln und Normen desselben von Natur in sich,[3] das will sagen, diese Prinzipien sind eins mit der praktischen Vernunft. Diese nimmt also aus sich selbst die Grundregeln des Handelns und mißt an ihnen instinktiv die einzelnen Regungen des Begehrungsvermögens, sowie die Objekte, Umstände und Zwecke, die im einzelnen Falle für das Handeln in Betracht kommen. Nun ist aber das oberste Prinzip der praktischen Vernunft, in dem alle anderen enthalten sind, nach Thomas das Streben nach dem letzten Ziel des Menschen;[4] denn das Ziel ist ja bestimmend für alles einzelne Handeln. Das letzte Ziel des

---

[1] 1, 2. q. 19. a. 3: objectum voluntatis proponitur ei per rationem.

[2] 1, 2. q. 91. a. 2: Psalmista (Psal. 4, 6) dicit: „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine;“ quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis.

[3] 1, 2. q. 91. a. 3. ad 2: Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura.

[4] 1, 2. q. 90. a. 2: Primum principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo.

menschlichen Lebens aber ist die Seligkeit (beatitudo), und zwar die ewige Seligkeit in Gott[1] und hierin zugleich die eigene Vollkommenheit.[2] Somit hat die praktische Vernunft die Aufgabe, das Handeln des Menschen auf dieses Ziel hinzuordnen, und der Maßstab, nach dem sie die Handlungen beurteilt, ist das Verhältnis derselben zum letzten Ziel,[3] und zwar sowohl des Objektes wie der Umstände, wie der einzelnen Zwecke der Handlungen. Sie alle sind der Vernunft angemessen (conveniens), wenn sie dem letzten Ziel angemessen sind. Die Handlung aber ist gut, d. h. vollkommen, wenn alle drei Stücke vernunftgemäß sind, schlecht dagegen, weil unvollkommen, wenn eines dieser Momente nicht der Ordnung der Vernunft entspricht; denn um eine Handlung schlecht zu machen, genügt ein einziger Mangel; um sie gut zu heißen dagegen, ist Vollständigkeit der die Güte ausmachenden Momente erforderlich.[4]

Eine Handlung ist also gut, wenn sie in jeder Beziehung, d. h. nach Objekt, Umständen und Zweck, dem letzten Ziel des Menschen angemessen ist. Müssen wir aber hier nicht wieder fragen: Wann ist das der Fall? Woran erkennen wir diese Angemessenheit? Hierauf können wir eine Antwort in einem oft wiederkehrenden Gedanken des hl. Thomas finden, den er gelegentlich[5] so ausdrückt: „Debitus ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna.“ Also die nächste Regel, nach der die Angemessenheit einer Handlung an das letzte Ziel des Menschen zu prüfen ist, ist hiernach wiederum die menschliche Vernunft, und da diese das Abbild der göttlichen Vernunft, so ist die letztere oder, was dasselbe, das ewige Gesetz Gottes die oberste Regel. Da wir aber das ewige Gesetz, abgesehen

[1] 1, 2. q. 2. a. 8: In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

[2] 1, 2. q. 1. a. 7: Omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis.

[3] 1, 2. q. 18. a. 9: Cum rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali, si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni.

[4] 1, 2. q. 20. a. 2: Ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem, quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis.

[5] 1, 2. q. 21 a. 1.

von der Offenbarung, nur durch die menschliche Vernunft kennen, so bleibt diese die Norm, an welcher der Mensch, solange er der Offenbarung fernsteht, das Verhältnis der Handlungen zum letzten Ziel zu prüfen hat, und wir ständen damit scheinbar vor einem circulus vitiosus: Die Güte oder Vollkommenheit (plenitudo essendi) der Handlungen wird erkannt an ihrer Vernunftgemäßheit, diese an ihrer Angemessenheit zum letzten Ziel und die letztere wieder an der Vernunftgemäßheit. Indessen kommt es, solange man mit dem hl. Thomas annimmt, daß die Vernunft die Normen, nach denen sie urteilt, nur aus sich selbst nimmt, auf dasselbe hinaus, ob man die menschliche Vernunft oder das letzte Ziel des Menschen als Norm des Guten und Bösen betrachtet. Denn die praktische Vernunft hat eben nach Thomas nur die Aufgabe, das Handeln des Menschen auf sein letztes Ziel hinzuleiten, ihm die Mittel zu dessen Erreichung zu zeigen. Und umgekehrt ist nach ihm der Blick auf das letzte Ziel das, wodurch der Mensch die Vernunftgemäßheit oder Vernunftwidrigkeit der einzelnen Handlungen erkennt. Die Ordnung der Vernunft einhalten und nach dem letzten Ziel streben ist nach Thomas dasselbe.

Es gibt indes eine Reihe von Stellen in den Werken des hl. Thomas, welche etwas anderes inbezug auf unsere Frage auszusagen, nämlich nicht die Vernunft, sondern die ganze menschliche Natur zur Norm des Guten und Bösen zu machen scheinen. So wenigstens sind sie in jüngster Zeit von Cathrein in seiner Moralphilosophie[1] aufgefaßt worden, welcher auf sie und überhaupt auf den hl. Thomas sich beruft für seine Lehre, daß die menschliche Natur die Norm des sittlich Guten, also das Gute das ihr Angemessene sei. Wir wollen darum die betreffenden Stellen auf ihren Sinn untersuchen.

---

[1] V. Cathrein, Moralphilosophie 4. Aufl. Bd. 1. S. 163 ff. Ferner Philos. Jahrbuch d. Görresges. Jahrg. 9, 1896: Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen? S. 121 ff. Und Jahrg. 12, 1899: Der Begriff des sittlich Guten. S. 19 ff u. 117 ff. — Die entgegengesetzte Auffassung, wonach der hl. Thomas die Norm der Sittlichkeit wesentlich im Verhältnis der Handlungen zum Endziel des Menschen und zum Willen Gottes erblickt, ist hauptsächlich von Mausbach vertreten und gegen Cathrein geltend gemacht worden. Siehe: „Der Begriff des sittlich Guten“ in Compte rendu, Freiburg-Schweiz 1898, 3, S. 361 ff. Ferner: „Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten“ im Jahrb. der Görresges. Bd. 12, 1899. S. 303 ff und 407 ff.

Es kommt hier zunächst der Artikel der S. theol. in Betracht, in welchem Thomas die Frage behandelt, ob das Laster gegen die Natur des Menschen sei, und dabei folgenden Gedanken ausführt:[1] Die Tüchtigkeit (virtus) eines jeden Dinges besteht darin, daß dasselbe die seiner Natur angemessene Verfassung hat, und das Gebrechen (vitium) darin, daß seine Verfassung dieser Angemessenheit an die Natur widerspricht. Da nun die Natur eines jeden Dinges hauptsächlich in seiner Wesensform besteht und die Wesensform des Menschen in der vernünftigen Seele, so ist, was der Ordnung der Vernunft widerspricht, auch gegen die Natur des Menschen, und was der Vernunft gemäß, auch der Natur des Menschen, insofern er Mensch, angemessen. Und daher ist die menschliche Tugend insoweit der Natur des Menschen gemäß, als sie der Vernunft entspricht (convenit); das Laster aber insoweit gegen die Natur des Menschen, als es gegen die Ordnung der Vernunft ist. — Diese Darlegung des hl. Thomas sagt nun offenbar nichts weiter, als daß die Tugend, weil sie das Vernunftgemäße, auch das Naturgemäße für den Menschen ist, und das Laster, weil vernunftwidrig, auch der Natur des Menschen widersprechend ist. Sie beweist also nicht, daß nach Thomas das Naturgemäße vernunftgemäß, sondern umgekehrt, das Vernunftgemäße für den Menschen naturgemäß ist: virtus intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi.[2] Der Maßstab, woran Tugend und Laster, Gutes und Böses zu messen sind, ist für Thomas hiernach nicht die Natur des Menschen, sondern die Vernunft, und er sagt dementsprechend in demselben Artikel einmal: Secundum naturam id est secundum ordinem rationis.[3] Was der Ordnung der Vernunft entspricht, das ist für den Menschen naturgemäß. „Secundum ordinem rationis" aber bedeutet, wie wir gesehen, nichts

[1] 1, 2. q. 71. a. 2: Virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae . . . Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo . . . Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

[2] Ib. [3] Ib. ad 1.

anderes als „gemäß der Hinordnung auf das letzte Ziel"; denn darauf hinzuleiten ist nach Thomas die Aufgabe der Vernunft.

Den gleichen Sinn bekundet eine andere Stelle. Thomas will beweisen, daß die Fertigkeiten in gute und böse zerfallen, und sagt:[1] Gut heißt ein habitus, der zu einer der Natur des Handelnden entsprechenden Handlung disponiert; schlecht ein solcher, der zu einer ihr nicht entsprechenden Handlung disponiert. Er erklärt aber in dem sogleich darauf folgenden Satze, daß die Tugendakte der Natur des Menschen deswegen angemessen sind, weil sie vernunftgemäß sind, und daß die lasterhaften Akte von der Natur des Menschen abweichen, weil sie gegen die Vernunft sind. Also auch hier ist ihm die Vernunft der Maßstab für das Naturgemäße, nicht die Natur der Maßstab für das Vernunftgemäße.

Auch die Darlegung in der Summa phil. (lib. 3. c. 129), in welcher Thomas den Gedanken ausführt, daß es menschliche Handlungen gebe, die ihrer Natur nach, nicht bloß durch positives Gebot recht sind, will nur beweisen, daß diese Handlungen gut sind, weil sie in Harmonie stehen mit der menschlichen Vernunft. Thomas zeigt hier, daß der Mensch vermöge seiner vernünftigen Natur, also weil er mit Vernunft begabt ist, zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott in einem bestimmten Verhältnis steht, aus dem sich naturgemäß bestimmte Pflichten ergeben. Wenn es also z. B. dort heißt, daß der natürlichen Ordnung nach der Leib des Menschen um der Seele willen und die niederen Kräfte der Seele um der Vernunft willen da seien, und daß es deshalb natürlicherweise recht sei, wenn der Mensch für den Leib und die niederen Seelenkräfte in der Weise Sorge trage, daß die Akte der Vernunft und sein eigenes Wohl durch sie nicht behindert, sondern unterstützt würden,[2] so ist damit nur gesagt, daß die Vernunft der Befriedigung der niederen Bedürfnisse das Maß vorzuschreiben hat

[1] 1, 2. q. 54, a. 3: Habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturae; sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant.

[2] S. phil. lib. 3, 129: Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animae propter rationem, sicut it in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei

und zwar in der Weise, daß ihre eigene Tätigkeit dadurch nicht beeinträchtigt werde, weil sie eben sonst den Menschen nicht zu seinem Ziel führen kann. Freilich könnte man hier sagen, daß die Vernunft zunächst nach Maßgabe des körperlichen Bedürfnisses oder dessen, was der leiblichen Gesundheit zuträglich ist, ihre Befehle erteilt; aber das leibliche Wohl ist selbst kein letzter Zweck, sondern hat nur dem Wohl der Seele und der Vernunft zu dienen, welche den Menschen zu seinem letzten Ziele führen will. Also ist auch hiernach die Norm des Guten und Bösen nur die Vernunft und mit ihr das letzte Ziel. — Übrigens sagt Thomas an einer Stelle der S. th. ausdrücklich, daß zwar nicht jede Sünde deswegen schlecht sei, weil sie vom positiven Gesetz verboten ist, wohl aber jede schlecht ist, weil sie vom ewigen Gesetz, also von Gott verboten ist; denn eben dadurch, daß sie ungeordnet. widerstreite sie dem natürlichen Recht.[1] Hierin liegt der Gedanke, daß die vom Naturgesetz verbotenen Handlungen nicht bloß verboten sind, weil sie in sich schlecht sind, also der Vernunft widersprechen, sondern daß sie auch schlecht sind, weil sie von Gott verboten sind, da sie nämlich mit der Hinordnung auf Gott unvereinbar sind; und ebenso, daß die dem Naturgesetz entsprechenden Handlungen sowohl geboten sind, weil sie in sich gut, als auch gut sind, weil sie von Gott geboten sind. Der Maßstab, nach welchem die Handlungen des Menschen als gut oder bös zu beurteilen sind, ist also nach Thomas stets ihr Verhältnis zu

auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum, quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et commessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur, et subdi passionibus, quae liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

[1] 1, 2. q. 71. a. 6. Thomas behandelt hier die Augustinische Definition der Sünde: Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Er macht sich den Einwurf, daß nicht alle Sünden schlecht seien, weil sie verboten, sondern manche verboten seien, weil sie schlecht, und daß deswegen in der Definition der Sünde nicht gesagt werden dürfe, sie sei gegen Gottes Gesetz. Er antwortet darauf: ad 4. dicendum, quod cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Gott als dem letzten Ziel, und es ist Sache der Vernunft, diesen Maßstab zu handhaben.

Endlich ist noch die ausführliche Darlegung des allgemeinsten Prinzips des natürlichen Sittengesetzes, die Thomas in der S. theol. (1, 2. q. 94. a. 2) gegeben hat, in Betracht zu ziehen. Hier sagt Thomas, daß das allgemeinste Gebot des Naturgesetzes (bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum) uns gebiete, alles zu tun, was die praktische Vernunft natürlicherweise als ein Gut für den Menschen erfaßt (quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana), und daß sie die einzelnen Güter des Menschen aus seinen natürlichen Neigungen erkenne. Er teilt dann diese Güter den drei Grundneigungen des Menschen entsprechend in drei Klassen, nämlich in die, welche der rein substanziellen, der sensibeln und der rationalen Seite der menschlichen Natur gemäß sind. Offenbar kann aber Thomas nicht jede Befriedigung dieser Neigungen als gut betrachten, sondern nur diejenige, die der Vernunft entspricht, und diejenige, welche der Vernunft widerspricht, als schlecht. Er sagt denn auch ausdrücklich (ad 2), daß die Neigungen der sinnlichen Natur des Menschen (concupiscibilis et irascibilis) nur insofern zum natürlichen Sittengesetz gehören (ad legem naturalem pertinent), als sie von der Vernunft reguliert werden. Es ist also klar, daß er nicht in der completen Natur des Menschen die Norm des Guten erblickt, sondern nur in der Vernunft, welche eben diejenige Befriedigung der natürlichen Neigungen gut heißt, welche den Menschen zu seinem letzten Ziele zu führen geeignet ist. Allerdings ist dies nicht der einzige Maßstab, nach welchem die Vernunft über die Handlungen des Menschen urteilt: sie nimmt zunächst, wie wir gesehen, als endliches Abbild der göttlichen Vernunft den Maßstab aus sich selbst, aus ihrem Wesen, da sie nach Thomas die obersten Prinzipien des Handelns in sich trägt, derart, daß diese eins mit ihr sind und sie dieselben instinktiv anwendet. Dabei muß sie jedoch, wenn sie beurteilt, was dem Menschen geziemt und was nicht, insbesondere welche Objekte ihr selbst angemessen sind, auch nach der Natur dieser Objekte sich richten, sie muß dieselben auffassen, vergleichen und beurteilen, und insofern findet sie die Grundlage für ihre Diktate auch in der Natur der Dinge, jedoch nicht bloß in der menschlichen Natur. Und dies hat Thomas selbst einmal ausgesprochen, indem er sagt, daß die Regel (regula, also Norm) der mensch-

lichen Vernunft, durch die die menschlichen Handlungen geregelt werden, aus den geschaffenen Dingen genommen wird: manifestum est quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit, et ulterius ex regula legis divinae (1, 2. q. 74, a. 7.). Die sittliche Güte der Handlungen hängt hiernach also nicht ausschließlich von ihrem Verhältnis zum letzten Ziel ab, sondern auch von der Beschaffenheit der Dinge, auf die sich die Handlungen beziehen. Diese nämlich sind entscheidend dafür, ob eine Handlung überhaupt auf das letzte Ziel beziehbar ist, ob sie in sich geeignet ist, auf dasselbe hingeordnet zu werden. Und nur dies, daß sie dem letzten Ziel angemessen (conveniens) sei, verlangte Thomas, wie wir gesehen (S. oben Seite 65), zunächst von einer guten Handlung. Die wirkliche Hinordnung ist ja nur bei dem möglich, der das letzte Ziel kennt. Thomas aber legt eine natürliche Gutheit auch denjenigen Handlungen bei, die, obwohl nicht bewußt auf das letzte Ziel oder auf Gott bezogen, doch hierzu geeignet sind, weil sie eben ihrer natürlichen Beschaffenheit nach gut sind. Sonst müßte er auch alle Handlungen der Heiden und Ungläubigen für böse erklären, was er aber, wie wir noch sehen werden, nicht tut. Übrigens besteht, wie sich ebenfalls noch zeigen wird, die Beziehung oder Hinordnung einer Handlung auf das letzte Ziel nach Thomas nicht allein darin, daß sie ein Mittel zu dessen Erreichung ist; er erblickt sie vielmehr in jeder Art von entscheidender Rücksichtnahme auf Gott beim Handeln.

Fragen wir nun, worin nach dem hl. Bonaventura das Gute und Schlechte in den Handlungen besteht und worin er die Norm des sittlichen Handelns erblickt, um zu sehen, wie sich seine Lehre zu der des hl. Thomas verhält.

Bonaventura untersucht in seinem Sentenzenkommentar[1] die Frage, ob in den freien Handlungen des Menschen sich ein Gegensatz des Guten und Bösen finde, und unterscheidet

[1] Sent. lib. 2. Dist. 41. art. 1. q. 1: Actio deliberativa nata est habere duplicem bonitatem: et bonitatem naturae, in quantum est actio procedens ab aliqua virtute, et bonitatem moris, in quantum est procedens a libero arbitrio sive a voluntate. Cum ergo quaeritur, utrum bonitas et malitia circa actionem habeant repugnantiam, ita quod ipsam dividant tanquam membra opposita; dicendum quod hoc non est verum de bono, prout dicitur a bonitate essentiali vel naturali; sic enim bonum non est differentia actionis, immo convertitur cum ente et reperitur in omni actione. — Prout autem bonum dicitur a bonitate moris, sic est

in der Antwort darauf eine bonitas naturae und eine bonitas moris. Jene ist die wesentliche Güte, die eins ist mit dem Seienden und in jeder Handlung sich findet, daher keinen Gegensatz des Bösen zuläßt. Die bonitas moris dagegen, die auf dem freien Willen (liberum arbitrium) beruht, läßt einen Gegensatz des Guten und Bösen zu und zwar in dreifacher Weise. Das sittlich Gute in einer Handlung kann nämlich, sagt er, ein bonum in genere, ein bonum ex circumstantia und ein bonum perfectum sive secundum se sein, und jede dieser drei Arten des Guten in einer Handlung hat ihren Gegensatz in einer entsprechenden Art des Bösen. Unter dem bonum in genere versteht Bonaventura, wie aus einer anderen Stelle zu ersehen,[1] das auf der gebührenden Materie, also auf dem passenden Objekt beruhende Gute, was gewissermaßen den Anfang des sittlich Guten in einer Handlung ausmache und seine Ergänzung durch das Hinzukommen der angemessenen Umstände finde. Unter dem bonum perfectum versteht er die auf Objekt, Umständen, und Zweck beruhende Güte einer Handlung.[2] Der Zweck einer Handlung ist nämlich nicht immer gut, obwohl auch nach Bonaventura der Wille das für ihn Schlechte als solches nicht intendieren kann.[3] Wohl kann der Wille auf etwas

divisiva differentia actionis, pro eo quod bonum moris in triplici differentia est. Quoddam enim est bonum in genere, quoddam ex circumstantia, quoddam vero bonum perfectum sive principale sive bonum secundum se. Et quaelibet harum differentiarum habet differentiam mali sibi ex opposito respondentem.

Nam bono in genere opponitur malum in genere, et bono ex circumstantia opponitur malum ex circumstantia, et bono simpliciter sive secundum se opponitur malum secundum se sive demeritorium.

[1] Sent. lib. 2. Dist. 36. dub. 5: bonum secundum quod respicit materiam debitam, dicitur esse bonum in genere, pro eo quod, sicut genus dicit esse in potentia ad esse completum, quae completur per adventum differentiarum, sic in actu transeunte super materiam debitam quodammodo inchoatur bonum moris; illud autem bonum moris specificatur et completur per adventum circumstantiarum, unde potest fieri et bene et male. Similiter intelligendum est de malo in genere.

[2] Ib. Bonav. spricht von dem „bonum prout est in actu" und sagt davon: Bonum huiusmodi habet considerari in se sive secundum se; et sic est bonum naturae. Habet interum considerari secundum comparationem ad materiam debitam; et sic dicitur bonum in genere. Habet iterum considerari secundum alia tria genera causarum, videlicet in comparatione ad efficiens (scil. objectum) et formam (scil. circumstantias) et finem et sic est bonum perfectum.

[3] Sent. lib. 2. Dist. 34. a. 1. q. 3: Si intentio comparetur ad malum sub ratione mali, potest esse dupliciter: aut ita quod attendat hoc facere tamquam malum simpliciter et malum sibi; et hoc modo

Schlechtes ausgehen, insofern darunter eine schlechte Sache verstanden wird, sei es ein schlechter Zweck oder ein schlechtes Mittel, aber sub ratione mali, d. h. um des Schlechten willen (als malum sibi) kann er die schlechte Sache nicht anstreben; denn alles wird vom Willen begehrt entweder als absolutes Gut oder als relatives, d. h. als solches, das wenigstens für ihn ein Gut in sich schließt.

Bonaventura sieht also die Vollkommenheit einer Handlung ebenso wie Thomas im Zusammentreffen von passendem Objekt, passenden Umständen und gutem Zweck. Wann aber sind diese ihm zufolge passend und gut? Welches ist der Maßstab hierfür? Darauf finden wir bei Bonaventura eine klare und eindeutige Antwort. Er sieht das Gute und Schlechte einer Handlung und aller Stücke, die zu einer solchen gehören, stets in ihrem Verhältnis zum letzten Ziel des Menschen, das Gute nämlich in der Hinordnung auf dieses Ziel, das Schlechte aber in der Hinordnung auf einen Zweck, der dem letzten Ziel des Menschen widerspricht.[1] Er bezeichnet nicht die menschliche Natur oder die menschliche Vernunft als Maßstab für das Gute und Böse, sondern direkt das Verhältnis der Handlung zu Gott oder zur Seligkeit, die der Mensch in Gott finden soll.[2] In bezug auf das Objekt und die Umstände der menschlichen Handlungen hat er dies nicht besonders dargelegt, aber das Ganze einer Handlung und insbesondere der Zweck sind ihm zufolge nur gut, wenn sie auf Gott hingeordnet sind.[3] Bonav. lehrt

nullus intendit, quia nihil appetitur a voluntate nisi sub ratione boni simpliciter vel boni sibi. Aut ita, quod intendat hoc tanquam malum simpliciter, verumtamem ut bonum sibi. — Dist. 38. a. 1. q. 1. ad 2 legt Bonav. dar, daß der Wille das Schlechte nur sub ratione boni anstreben könne, d. h. insofern er es für ein Gut schätzt. Denn es gebe ein bonum secundum veritatem und ein bonum secundum aestimationem.

[1] Sent. lib. 2. Dist. 28. a. 2. q. 3. Bonav. unterscheidet hier ein dreifaches Gute: bonum simpliciter quod est ordinatum in finem et meritorium; ein bonum de congruo, quod fit extra caritatem, tamen cum recta intentione; und ein bonum quod in finem est ordinabile. Das Gute einer Handlung besteht hiernach darin, daß sie auf das letzte Ziel entweder hingeordnet ist oder hingeordnet werden kann. — In bezug auf das Böse sagt er dementsprechend Sent. lib. 2. Dist. 35. a. 1. q. 1: Malum culpae corrumpit quantum ad actum, non simpliciter sed inquantum actus ille est ordinabilis in finem; non enim culpa privat ipsum actum, sed privat ordinem actus in finem.

[2] Sent. lib. 2. Dist. 38. a. 1. q. 3: Finem ultimum (scil. bonae voluntatis) et principalem necesse est esse unicum, videlicet ipsum deum.

[3] Sent. lib. 2. Dist. 41. a. 1. q. 1. ad 3: Bonav. unterscheidet hier das Gute am Willen und an der äußeren Handlung und sagt von dieser: circa actionem bonum dicit comparationem ad debitum finem.

nämlich, daß zwar ein guter Zweck allein eine Handlung noch nicht gut macht, daß aber ein schlechter Zweck sie immer schlecht macht[1] und daß der nächste Zweck einer Handlung nur gut ist, wenn er nicht bloß geeignet ist, auf Gott bezogen zu werden, sondern auch tatsächlich auf ihn hingeordnet ist.[2] Die Bedeutung dieses Unterschiedes wird uns noch eingehend beschäftigen.

3. Das Gute und Böse in den inneren Willensakten.

Bisher haben wir die menschlichen Handlungen im ganzen, als äußere und innere Akte zugleich betrachtet. Wir müssen aber in jeder freiwilligen Handlung den äußeren Akt und den inneren Willensakt unterscheiden,[3] und deshalb ist das Gute und Böse am äußeren und inneren Willensakt getrennt zu betrachten, wie es Thomas in der S. theol. auch ausdrücklich tut (1, 2. q. 19 u. 20.). Jetzt gilt es, zunächst die Natur der inneren Willensakte ins Auge zu fassen, um zu erkennen, worin nach unseren beiden heil. Lehrern das Gute und Böse derselben besteht. Hierdurch wird uns vollends deutlich werden, was eigentlich den Zweck einer Handlung gut und schlecht macht. Denn der Zweck als das eigentliche Objekt des inneren Willensaktes[4] ist auch entscheidend für die moralische Beschaffenheit des Willens, der auf ihn gerichtet ist.

Fragen wir zunächst, was der hl. Thomas über die Güte und Schlechtigkeit des inneren Willensaktes und damit des Willens selbst lehrt, so erhalten wir die Antwort, daß die Güte des Willens von seinem Objekt abhänge, d. h. daß das Gute und Schlechte in den Willensakten an ihren guten oder schlechten Objekten erkannt werde.[5] Unter

[1] Sent. lib. 2. Dist. 40. a. 1. q. 1: cum enim ad bonitatem operis necessario requiritur intentio boni finis, sola illa desistente, opus judicatur esse malum; non autem illa sola assistente, judicatur esse bonum.

[2] Sent. 2. Dist. 38. a. 1, q. 1: ad hoc quod sit recta ordinatio ad bonum finem, requiritur, quod finis sit bonus duobus modis, videlicet secundum id quod est, et sub ratione finiendi. — Similiter ex parte ordinationis duo requiruntur, videlicet idoneitas ex parte ordinabilis, et actualis conversio ex parte voluntatis ordinantis.

[3] 1. 2. q. 18. a. 6: In actu voluntario invenitur duplex actus, scil. actus interior voluntatis et actus exterior.

[4] Thomas, S. th. 1. 2. q. 18. a. 6: Finis proprie est objectum interioris actus voluntarii.

[5] 1, 2. q. 19. a. 1: Bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

dem Objekt des Willens aber versteht er nicht nur das Objekt der Handlung, sondern auch deren Zweck[1] und diejenigen Umstände, die sich auf das Gewollte selbst beziehen,[2] d. h. unter denen die Handlung geschieht (im Unterschied von denjenigen Umständen, unter denen der Willensakt geschieht). Wenn er daher sagt, daß die Güte des Willens allein vom Objekt abhängt und nicht von den Umständen,[3] so meint er mit Objekt die ganze Handlung, auf die der Wille gerichtet ist. Nun wird aber die Güte jeder Handlung, wie wir gesehen, nach Objekt, Umständen und Zweck an der Vernunft gemessen, und somit hängt auch die Güte des Willens von seinem Verhältnis zur Vernunft ab. Dies beweist Thomas außerdem noch damit, daß das Objekt des Willens ihm von der Vernunft vorgelegt werde, da nur das geistige Gut (bonum intellectus) ein dem Willen proportioniertes sei, während das sinnliche oder von der Einbildungskraft vorgestellte Gut (bonum imaginarium) dem sinnlichen Begehrungsvermögen korrespondiere; denn der Wille könne nach dem allgemeinen Gut (bonum universale), das sinnliche Begehrungsvermögen aber nur nach dem Einzelgut streben.[4] Er will damit sagen: weil der Wille als vernünftiges Begehrungsvermögen sein Objekt von der Vernunft empfängt, ist er nur dann gut und wahrhaft

---

[1] Ib. a. 2, ad 1: Finis est objectum voluntatis.

[2] 1, 2. q. 19. a. 2. ad 2. Thomas antwortet auf den Einwand, daß auch auf den Umständen die Güte des Willens beruhe, nämlich darauf, ob er wolle, wann, wo, wie, wieviel er müsse: Supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intellegi dupliciter: Uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi, et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

[3] 1, 2, q. 19. a. 2: Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scil. ex objecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

[4] 1, 2. q. 19. a. 3: Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. — Respondeo dicendum quod bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed

vernünftig, wenn er nicht bloß auf ein sinnliches Gut, das ja eigentlich Objekt des appetitus sensitivus ist, als solches gerichtet ist, sondern entweder nur auf ein geistiges Gut oder, wenn auf ein sinnliches, so doch nur im Einklang mit der Vernunft, d. h. indem er es als Mittel für ein geistiges Gut ergreift. Die menschliche Vernunft aber, lehrt Thomas weiter,[1] ist nur insofern die Regel für den Willen, als sie das Abbild der göttlichen Vernunft ist; im letzten Grunde hängt also die Güte des menschlichen Willens von seinem Verhältnis zur göttlichen Vernunft oder, was dasselbe, zum ewigen Gesetz ab, und wo das Licht der menschlichen Vernunft uns im Stich läßt, müssen wir auf das ewige Gesetz zurückgreifen, d. h. der Wille muß das göttliche Gesetz, das wir aus der Offenbarung kennen, zur Norm nehmen.[2] Kurz, gleichwie die menschlichen Handlungen selbst, so hat auch der Wille nach Thomas seine Norm in der Vernunft, die nähere in der menschlichen, die entferntere und absolute in der göttlichen; Gutes und Böses liegt auch für den Willen des Menschen in seinem Verhältnis zur Vernunft.

Nun ist aber, wie wir gesehen, die Hauptaufgabe der Vernunft nach Thomas, das Handeln auf das letzte Ziel hinzuleiten, und vernunftgemäß handeln heißt somit zugleich dem letzten Ziel gemäß handeln. Folglich hängt auch die Güte des Willens davon ab, ob er auf das letzte Ziel gerichtet ist.[3] In der Tat sagt Thomas ausdrücklich, daß zur Güte des Willens seine Hinordnung auf das letzte Ziel erfordert werde: requiritur ad bonitatem humanae voluntatis quod ordinetur ad summum bonum (1, 2. q. 19. a. 9). Hiernach verlangt er also, daß der Einzelzweck eines Willensaktes nicht bloß geeignet (ordinabilis) sei, zum

---

appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

[1] 1, 2. q. 19. a. 4: Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina . . . unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio oportet ad rationem aeternam recurrere.

[2] De malo q. 2. a. 4: Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter vel per doctrinam vel per infusionem.

[3] Daß die Güte und Schlechtigkeit des Willens nach seinem Ziel zu beurteilen ist, lehrt Thomas ausdrücklich. 1, 2. q. 19. a. 7 und Sent. lib. 2. Dist. 38. q. 1. a. 5.

letzten Ziel zu führen, sondern wirklich darauf hingeordnet sein müsse, wenn der Wille gut sein soll. Auch dies spricht Thomas wörtlich aus: non est recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem (1, 2. q. 19. a. 10). Daraus ergibt sich als Konsequenz, daß, wenn der Mensch irgendeinen Einzelzweck nicht mit Hinordnung auf sein letztes Ziel verfolgt, sondern ihn zum absoluten Zweck macht, sein Wille nicht mehr gut ist. Daß gleichwohl nach Thomas nicht jede Handlung ohne diese Hinordnung Sünde ist, werden wir noch sehen. Für jetzt halten wir das Resultat fest, daß nach seiner Lehre zur Güte des Einzelzweckes wie des Willens die Hinordnung beider auf das letzte Ziel, also auf Gott erforderlich ist. Thomas zieht daraus noch die Konsequenz, daß die Güte des menschlichen Willens in seiner Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen besteht.[1] Denn das höchste Gut, auf das der menschliche Wille gerichtet sein muß, um gut zu sein, ist zugleich das eigentliche Objekt des göttlichen Willens, und somit muß der menschliche Wille dem göttlichen gleichförmig sein, wenn er gut sein soll, jedoch nur formell, nicht materiell, d. h. er muß alles wollen auf Grund des letzten Zieles, also um Gottes willen, nicht aber alles das, was nach Gottes Willen geschieht.[2]

Was lehrt nun der hl. Bonaventura über die Güte und Schlechtigkeit des Willens und damit der inneren Handlungen? Er wirft in seinem Sentenzenkommentar ausdrücklich die Frage auf, ob der Wille auf Grund eines guten Zweckes gut sei,[3] und antwortet darauf mit ja unter der Voraussetzung, daß der Zweck in sich und als Zweck gut ist, und daß die Handlung, die seinetwillen geschieht, geeignet ist, zu dem Zwecke zu führen, d. h. ebenfalls in sich gut ist, sowie daß der Wille wirklich auf den Zweck hingeordnet ist. Es könne nämlich etwas gut in sich sein und doch kein passender Zweck, wie z. B. das Essen an sich etwas Gutes ist und dennoch nicht den Charakter des

---

[1] 1, 2. q. 19. a. 9.

[2] 1, 2. q. 19. a. 10: Ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

[3] Sent. II. Dist. 38. a. 1. q. 1: utrum voluntas sit bona et commendabilis ratione boni finis. — Resp. s. oben S. 74. Anm. 2.

Zweckes haben darf, und ferner sei eine Handlung, die in sich schlecht ist, z. B. die Lüge, nicht geeignet, auf das Gute hingeordnet zu werden (ordinabilis in bonum). Der Wille ist also nach Bonaventura nur gut, wenn sowohl der Zweck als die Handlung, die zu ihm führen soll, gut sind; fehlt eine jener Bedingungen, so ist er nicht mehr gut.

In bezug auf den Zweck aber lehrt er, daß der Wille, wenn er gut sein soll, stets nur einen Hauptzweck haben könne.[1] Denn, wenn der Wille mehrere Zwecke verfolgt, so sind, sagt er, drei Fälle möglich: entweder verfolgt er den Nebenzweck wegen des Hauptzweckes und dann ist der Wille gut, oder er verfolgt neben dem Hauptzweck einen Nebenzweck, der nicht an sich schlecht ist, aber ohne ihn auf den Hauptzweck zu beziehen, dann ist der Wille nicht mehr gut, sondern sündigt läßlich; oder endlich er verfolgt neben dem Hauptzweck einen anderen Zweck, der nicht mit jenem vereinbar ist und der selbst zum Hauptzweck wird und das ist Sache des bösen Willens, denn es heißt zweien Herren dienen und ist Todsünde.

Er erläutert dies durch das Beispiel von jemand, der zur Kirche geht, um Gott zu ehren, und zugleich um eine Remuneration dafür zu erhalten. Der erste Fall liegt vor, wenn derselbe den Lohn nur empfangen will, um ihn den Armen auszuteilen oder sonstwie Gott zu ehren; der zweite Fall, wenn er nebenbei auch einen Gewinn haben will, doch ohne das zum Hauptzweck zu machen; der dritte Fall, wenn er zwar Gott ehren will, aber zugleich aus Geldgier Gewinn dabei sucht. — Es kann also der gute Wille nur in der Weise zwei Zwecke verfolgen, daß der eine Hauptzweck ist und der andere diesem untergeordnet, also bloß Mittel zu seiner Erreichung ist.

Als einzigen Hauptzweck des guten Willens aber statuiert Bonaventura die Liebe Gottes (caritas), und zwar in Anlehnung an Petrus Lombardus, der dabei der Lehre

[1] Sent. II. Dist. 38. a. 1. q. 3: utrum bonae voluntatis sit unus solus finis, an possint esse plures. — Respondeo dicendum quod bonae voluntatis unus solus est finis principalis. Propter quod intelligendum, quod plures fines statuere hoc potest esse tripliciter. Uno modo ita, quod finis sit sub fine et propter finem, alio modo ita, quod unus sit finis principalis, alter non principalis, ita tamen quod finis non principalis non referatur ad principalem actualiter; tertio modo ita, quod uterque sit finis principalis.

des Apostels Paulus und des hl. Augustinus folge;[1] denn obwohl auch Gott, oder die Seligkeit oder Christus das Ziel des guten Willens genannt werden könne, so habe doch der Magister Sententiarum recht, die Liebe als solches zu bezeichnen, weil dieser die volle Bedeutung des Endzweckes (completa ratio finiendi) zukomme. Es sei nämlich eine dreifache caritas zu unterscheiden, die ungeschaffene, die eins ist mit Gott, in welcher der Wille ausruht (finis in quo quiescitur), die geschaffene, aber vollkommene, also jenseitige, durch welche der Wille seine absolute Ruhe in Gott findet (finis quo quiescitur simpliciter in Deo) und drittens die beginnende Liebe, durch welche der Wille im gegenwärtigen Leben seine relative Ruhe in Gott findet (quo quiescitur in Deo ut nunc). Bonaventura beweist dies noch mit folgendem philosophischen Argument:[2] „Jeder gute Wille ist darauf hingeordnet, daß der Mensch Gottes genieße, und darauf, daß er Gott besitze; aber wir genießen Gottes und besitzen ihn nur durch die Liebe: folglich ist die Liebe nichts anderes als Gott haben: wenn also jeder gute Wille darauf hingerichtet ist, daß er Gott besitze, so scheint es, daß das Ziel jedes guten Willens die Liebe selbst ist."

Mit der caritas meint also Bonaventura im Grunde Gott selbst oder den Besitz Gottes durch die Seele.

Während der gute Wille nur ein Ziel kennt, und zwar bei allen Menschen dasselbe, hat dagegen der böse Wille nach Bonaventura vielerlei Ziele, und zwar einerseits wegen der Unvollkommenheit der begehrlichen Liebe, die nur das Ihre sucht, nicht das gemeinsame Gut, und anderseits wegen der Unvollkommenheit der begehrbaren Dinge, indem die einzelnen Leidenschaften auf verschiedene Güter gerichtet sind, die nicht in einer geschaffenen Sache vereinigt sein können.[3]

Bonaventura kennt also wir Thomas nur ein Ziel des guten Willens, nämlich das höchste Gut: alle anderen Ziele können

[1] Sent. II. Dist. 38. a. 1. q. 2: Quis sit ille finis, ex cuius bonitate voluntas est bona et ad quem debent referri nostrae voluntates, ut sint rectae. — Respondeo dicendum, quod Magister recte dicit in eo, quod finem omnis bonae voluntatis caritatem assignat; secutus est enim in hoc doctrinam Apostoli et beati Augustini.

[2] Sent. II. Dist. 38. a. 1. q. 2. 3. fundamentum: Omnis bona voluntas ad hoc ordinatur, ut homo fruatur Deo, et ad hoc, quod habeat Deum; sed nos non fruimur Deo nec habemus ipsum nisi per caritatem: ergo habere caritatem non est aliud quam habere Deum: si ergo omnis bona voluntas est ordinata ad hoc, quod habeat Deum, videtur, quod finis omnis bonae voluntatis sit ipsa caritas.

[3] Sent. II. Dist. 38. a. 1. q. 4.

nur mit Unterordnung unter dieses, d. h. als Mittel zu diesem gut sein, und er sagt damit, daß, wenn der Wille nicht auf jenes letzte Ziel gerichtet ist, er nicht wahrhaft gut ist. Das letzte Ziel bezeichnet er allerdings anders als Thomas, der es gewöhnlich nicht caritas, sondern beatitudo nennt; doch kommt es, wie wir gesehen, der Sache nach auf dasselbe hinaus. Denn das Objekt, auf das der Wille als letztes Ziel gerichtet ist, ist bei beiden dasselbe, nämlich Gott, das höchste Gut. Nur der Besitz des höchsten Gutes wird von ihnen verschieden gedacht, von Bonaventura nämlich als ein Akt des Willens (caritas), von Thomas als ein Akt des Intellektes (visio Dei). Denn die caritas ist nach jenem die Vollkommenheit des Willens;[1] die beatitudo aber nach diesem eine Tätigkeit des erkennenden Verstandes (intellectus speculativus), nur begleitet von einer Affektion des Willens, nämlich dem Gefühl der Seligkeit.[2]

In Übereinstimmung mit Thomas lehrt Bonaventura auch, daß der Wille des Menschen, um gut zu sein, mit dem göttlichen Willen hinsichtlich des Willensgrundes gleichförmig sein müsse,[3] d. h. daß wir alles aus Liebe zu ihm wollen müssen. Doch macht er hier einen Unterschied zwischen den affirmativen und negativen Geboten. Nur die letzteren, also die verbietenden, verpflichten immer und in jedem Augenblick; die ersteren, die gebietenden, zwar auch dauernd (semper), aber nicht in jedem Augenblick, sondern nur dann und wann (pro loco et tempore). Kurz wir sind gehalten, das Böse stets aus Liebe zu Gott zu zu meiden; das Gute aber aus Liebe zu Gott zu tun, nur insoweit, daß wir, wenn Zeit und Ort es angemessen erscheinen lassen, insbesondere wenn Gott uns durch innere Einsprechung oder äußere Ermahnung dazu auffordert, einen Liebesakt erwecken, oder aber, falls wir die caritas nicht haben, das Unsrige tun, um sie wieder zu erlangen.[4] — Nicht aber sind wir verpflichtet, unseren Willen materiell dem göttlichen Willen gleichförmig zu machen, d. h. in bezug auf jeden beliebigen Gegenstand des Wollens, sondern nur

[1] Sent. II. Dist. 38. a. 1. q. 2. 4. fund: forma vel habitus perfectivus voluntatis in esse moris est ipsa caritas.

[2] S. th. I. II. q. 3. a. 4 u. 5. — In Sent. II. Dist. 38. q. 1. a. 2 rechnet Thomas allerdings die caritas mit zum letzten Ziele des Willens, aber nur als finis sub fine, conjungens ultimo fini.

[3] Sent. I. Dist. 48. a. 2. q. 1. [4] Lb. ad. 4.

in dem, was Gott uns als seinen absoluten Willen bekannt macht und was substanziell die Heilsordnung ausmacht, also seine Gebote.[1]

DIE STELLUNG DER ENGEL IN DER SCHÖPFUNG.

(Fortsetzung von Bd. XXV, S. 461—485.)

Von P. WILHELM SCHLÖSSINGER O. P.

6. Die Geisterwelt der vornehmste Teil des Universum.

Wir haben bisher die Vornehmheit der Geisterwelt, deren Körperlosigkeit, Immaterialität, Inkorruptibilität und Immutabilität, die große Zahl der Geister, die sich alle, nicht nur numerisch, sondern auch spezifisch voneinander unterscheiden, dargestellt und zugleich auch damit aufmerksam gemacht, wie auf Grund dieser einzelnen Eigenschaften die Stellung des Engels in der Schöpfung immer mehr und mehr an Bedeutung gewinne. Alle diese Ausführungen lassen uns die Engel zwar als erhabene und vornehme Geschöpfe erkennen, lassen uns aber zugleich auch ihnen gegenüber kalt und gleichgiltig, solange wir uns nicht überzeugt haben, daß diese vornehmen Geschöpfe ein Teil des Universum sind, dem auch wir als Bruchteil angehören, ja daß diese Engel der vornehmste Teil desselben sind und mit allen übrigen Gliedern und Teilen desselben in einer gewissen, inneren, fast möchte man sagen, Lebensbeziehung stehen, die Triebfeder der ganzen großen Weltmaschine sind. Können wir nicht dieses Verhältnis der Engelwelt zum Universum nachweisen, dann natürlich müssen uns die Engel ebenso gleichgültig bleiben wie die fabelhaften Bewohner des Mars. Doch sind wir imstande, zwingende Gründe für dieses Verhältnis anzuführen.

Der hl. Thomas sagt:[2] „Angeli sunt quaedam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem

[1] Sent. I. Dist. 48. a. 1. q. 2. [2] I. q. 61. a. 3.