Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura [Fortsetzung]

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

Objekttyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762124

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

DILECTO FILIO
JOSEPHO GREDT O. S. B.

PIUS PP. X

DILECTE FILI
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Pergrato te scito affecisse Nos munere quum bina obtulisti volumina, quibus Elementa complexus es Philosophiae Aristotelico-Thomisticae secundis nuper aucta curis. Gratiis quibus ex animo prosequimur hoc tuae pietatis officium, gratulationes libenter addimus: perspexisse siquidem in eo opere videmur te recte ac lucido ordine universam philosophicam disciplinam sic, duce Aquinate, attigisse ut quae veterum sapientia tulit pleniora effeceris iis adiiciendis quae recentiorum peperit intelligens sapiensque iudicium.

Quod quidem quanti sit ut adolescentes clerici, quibus in edocendis iam diu tua teritur aetas, ex philosophicis institutionibus uberiores percipiant fructus aptiusque comparentur ad propugnandam catholicam fidem cum ad rerum divinarum notitiam adiecerint animum, nemo est qui non videat.

Testem benevolentiae Nostrae ac divinorum auspicem munerum Apostolicam habeas Benedictionem, quam tibi, Dilecte Fili, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die X Augusti MCMXII Pontificatus Nostri anno decimo.

Pius PP. X

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

(Fortsetzung von Bd. XXVII, S. 55—81.)

Von Dr. FRIEDRICH WAGNER.

4. Die sittliche Qualität der nicht auf das Endziel des Menschen gerichteten Handlungen.

Da unsern beiden Theologen zufolge der Wille des Menschen nur gut ist, wenn er auf das höchste Gut hingerichtet ist und alle Einzelwerke auf dieses hingeordnet sind, so scheint es, müssen sie alle Handlungen der Heiden und Ungläubigen, bei denen diese Hinordnung auf das letzte Ziel fehlt, für schlecht erklären, da sie aus einem verkehrten, bösen Willen entspringen. Dies ist jedoch nicht der Fall, wie wir sehen werden, wenn wir betrachten, was sie über die menschlichen Handlungen als äußere Akte lehren.

Die sittliche Qualität der äußeren Handlungen hängt nämlich nicht vom Zweck allein und somit auch nicht von der Güte oder Schlechtigkeit des Willens allein ab. Dies lehrt sowohl Thomas als Bonaventura. Ersterer sagt:[1] wenn der Wille gut ist sowohl auf Grund seines eigentlichen Objektes, d. h. der gewollten Handlung, wie auf Grund des Zweckes, so ist der äußere Akt gut. Wenn er aber entweder auf Grund des Objektes oder wegen seines Zweckes böse ist, so ist der äußere Akt schlecht. Die Güte des äußeren Aktes hängt danach nicht nur vom Endziel des Willens, sondern auch von Art und Umständen der Handlung ab. Ein guter Zweck macht noch nicht jeden äußeren Akt gut, ein schlechter Zweck aber macht ihn immer schlecht. Dasselbe lehrt, wie wir oben gesehen,[2] Bonaventura. Nun

[1] S. th. 1, 2. q. 20. a. 2: Si voluntas sit bona et ex obiecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit, ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

[2] Siehe oben S. 74. Anm. 1.

scheint aber eben daraufhin jeder äußere Akt als schlecht bezeichnet werden zu müssen, wenn sein Endzweck nicht das höchste Gut ist; denn dies ist ja beiden Lehrern zufolge das einzig wahrhaft gute Ziel des Willens. Wenn die Güte auch des äußeren Aktes durch die Güte des Zieles bedingt ist, wie kann er noch gut sein, wenn er nicht auf das einzig gute Ziel hingeordnet ist? Sehen wir, wie unsere beiden Theologen diese Schwierigkeit lösen.

Thomas hat die uns beschäftigende Frage nicht im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen in der S. theol. behandelt, aber sonst öfter in Untersuchung gezogen. So wirft er im Sentenzenkommentar[1] einmal die Frage auf, ob irgendeine Handlung eines Ungläubigen gut sein könne. Diese Frage bedeutet eben, ob eine Handlung, die nicht auf das letzte Ziel des Menschen bezogen ist, gut genannt werden kann. Er antwortet nun darauf ganz folgerecht, daß diejenige Güte, die auf der Hinordnung auf das letzte Ziel beruht und die Gnade und die caritas zur Voraussetzung hat, den Handlungen der Ungläubigen abgeht, daß aber diejenige Güte, die auf der Art der Handlung, also dem Objekt, oder auf den Umständen beruht, sehr wohl ihren Handlungen anhaften könne, und daher brauche nicht jede ihrer Handlungen schlecht zu sein, sondern nur von mangelhafter Güte[2]. So richtig dies nun ist, so scheint doch dem entgegenzustehen, daß nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas[3] ein einziger Mangel genügt, um eine Handlung schlecht zu machen, und daß, um sie schlechthin gut zu nennen, die Integrität der Güte, also die Vollständigkeit der ihre Güte ausmachenden Elemente, somit auch, ja vor allem die Güte des Zweckes erforderlich ist. Hiernach müßte also jede nicht auf das letzte Ziel hingeordnete Handlung, da ihr der einzig wahrhaft gute Zweck fehlt, einfachhin schlecht genannt werden, wenn sie auch nach Art und Umständen gut sein kann. Indessen ist zu erwägen, daß auch

[1] Sent. 2. dist. 41. q. 1. a. 2.

[2] Ib: quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia vel virtutis politicae, vel ex circumstantia, vel ex genere: et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis.

[3] 1, 2. q. 20. a. 2: ad hoc quod aliquod sit malum, sufficit unus singularis defectus, ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis.

der Einzelzweck (finis proximus) von sehr verschiedener Art und sittlicher Qualität sein kann. Thomas macht deshalb eine Unterscheidung zwischen Zwecken, die auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet werden können (ordinabilis in ultimum finem), und solchen, die dazu nicht geeignet sind. Er macht sich nämlich in dem angeführten Artikel des Sentenzenkommentars[1] den Einwurf, daß eine gute Handlung nur von der rechten Intention herkomme, also auf dem Glauben beruhe und ohne Glauben daher nicht möglich sei, und erwidert darauf, daß die natürliche Vernunft die Intention auf einen nächsten Zweck lenken könne, und da dieser geeignet sei auf das letzte Ziel hingeordnet zu werden (ordinabilis), so könnten auch die Ungläubigen, deren Handlungen durch die Vernunft auf einen solchen Zweck hingelenkt werden, gute Handlungen tun, die jedoch der vollkommenen Güte und Verdienstlichkeit ermangelten. Hiernach ist eine Handlung auch dann gut, obwohl nicht vollkommen, wenn sie einen Zweck hat, der zwar nicht wirklich auf das letzte Ziel hingordnet, aber in sich hierzu geeignet ist. Daß auch die Ungläubigen solche Handlungen tun können und tatsächlich in Fülle vollbringen, kann keinem Zweifel unterliegen; man braucht nur an alle diejenigen Handlungen zu denken, die den Zwecken der Nächstenliebe oder der eigenen Vervollkommnung dienen, überhaupt an die Äußerungen der bürgerlichen Tugenden. Thomas lehrt daher auch sonst,[2] daß der Mensch ohne die Gnade Gutes tun könne, jedoch ohne Verdienst für den Himmel, und daß es eine zweifache Gerechtigkeit gebe, eine übernatürlich mitgeteilte (iustitia infusa) und eine bürgerliche (iustitia civilis), welch letztere durch die natürlichen Kräfte erlangt werden könne. Es gibt

[1] Sent. 2. dist. 41. q. 1. a. 2 ad 2: fides dirigit intentionem in finem ultimum; sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum: et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talem finem dirigitur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate secundum quam actus est meritorius.

[2] Sent. 2. dist. 28. q. 1. a. 1: utrum homo possit facere aliquid bonum sine gratia. — Secundum fidem catholicam, in medio contrariarum haeresum incedendum est, ut scil. dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse, non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae. — Ad 4 dicendum, quod aliquis potest dici iustus dupliciter: vel iustitia civili, vel iustitia infusa. Iustitia autem civili potest aliquis iustus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita; non autem iustitia infusa.

nämlich, sagt er in der Schrift de veritate,[1] ein doppeltes Gute, ein der menschlichen Natur proportioniertes und ein ihre Fähigkeit überschreitendes. Almosengeben ist ihr angemessen, aber aus Liebe zu Gott es zu tun, geht über sie hinaus. Zu dem, was über die menschliche Natur, ist das bloße liberum arbitrium ohne die Gnade nicht imstande. Jenes Gute aber, das der menschlichen Natur angemessen ist, kann der Mensch aus sich erfüllen. Noch kürzer sagt er im Sentenzenkommentar, bei Besprechung derselben Frage, daß der Mensch ohne die Gnade die Gebote Gottes wohl der Substanz nach (quoad substantiam), nicht aber der Intention des göttlichen Gesetzgebers entsprechend, d. h. also aus Liebe erfüllen könne.[2] Später in seinem Hauptwerk, der Summa theol., hat Thomas diese Behauptung jedoch etwas eingeschränkt. Er antwortet hier auf die Frage, ob der Mensch ohne die Gnade das Gute wollen und tun könne, daß er das seiner Natur entsprechende Gute im Urstande (in statu naturae integrae) durch seine natürlichen Kräfte wollen und vollbringen konnte; im Sündenstande (in statu naturae lapsae) könne er jedoch nur einiges natürlich Gute ohne die Gnade vollbringen, nicht alles. Und als Beispiel solcher natürlich guten Werke führt er an das Häuserbauen, Weinbergepflanzen u. dergl., also Dinge, die in sich kaum moralische Bedeutung haben[3]. Er gibt also zu, daß alle Handlungen, die nicht auf das höchste Gut hingeordnet sind, zwar nicht immer schlecht, aber auch nicht wahrhaft sittlich gut, nicht vollkommen sein können,

[1] De ver. q. 24. a. 14: utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. — Ad hoc ergo quod est supra naturam humanam, constat lib. arbitrium non posse sine gratia. Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.

[2] Sent. 2. dist. 28. q. 1. a. 2: dicendum est ergo, quod praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia data vel gratum faciente. Sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt.

[3] S. th. 1, 2. q. 109. a. 2: In statu naturae corruptae etiam deficit homo ad hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scil. toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. — a. 5. führt er als Werke, die zu einem der Natur des Menschen angemessenen Gut führen, an das Arbeiten auf einem Acker, das Trinken, Essen, einen Freund haben, also lauter Dinge, die ihrer Art nach so gut wie indifferent sind.

auch dann nicht, wenn sie auf Zwecke gerichtet sind, die an sich dem letzten Ziele dienen können und nicht in sich böse sind. Und da er ausdrücklich lehrt, daß der Wille des Menschen nur gut ist, wenn er auf das höchste Gut gerichtet ist, ohne das also nicht gut[1], so wäre auch nicht zu begreifen, wie aus einem schlechten verkehrten Willen sittlich gute Werke hervorgehen könnten. Allerdings braucht der Wille nach Thomas nicht bei jeder Handlung aktuell auf das letzte Ziel gerichtet zu sein,[2] und daher ist nicht jedes Werk der Ungläubigen Sünde, sondern nur diejenigen, die auf ein falsches, d. h. dem Endziel widersprechendes Ziel gerichtet sind[3]. Aber wenn er nicht wenigstens virtuell darauf gerichtet ist, wie gewöhnlich beim Gläubigen, so ist er nicht gut und kann somit kein in vollem Sinn sittlich gutes Werk hervorbringen.[4]

Auch Bonaventura hat die Frage, ob eine Handlung, die nicht auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet ist, gut genannt werden könne, genau untersucht und ist dabei im wesentlichen zu demselben, jedoch etwas anders formulierten Resultate gekommen. Er wirft gelegentlich der Lehre von der Kraft des liberum arbitrium die Frage auf, ob der Mensch vermöge desselben ohne die heiligmachende Gnade alle göttlichen Gebote erfüllen könne,[5] und unterscheidet in der Antwort wie Thomas eine Erfüllung der Art der Handlung nach (quantum ad genus operis) und eine der Intention des Gebietenden nach (quantum ad intentionem mandantis), also eine bloß äußerliche und eine vollkommene, aus Liebe entspringende. Er sagt von der ersten Art der Erfüllung, daß sie ohne die heiligmachende Gnade, jedoch

[1] 1, 2. q. 19. a. 9: Requiritur ad bonitatem humanae voluntatis quod ordinetur ad summum bonum.

[2] Sent. 2. dist. 41. q. 1. a. 2, ad 4: non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere; et ideo non oportet ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum.

[3] Ib. ad 5: infideles non semper ex infidelitatis errore finem sibi praestituunt, sed aliquando ex vero et recto iudicio rationis: et ideo non oportet quod in quolibet actu peccent, sed tunc solum quando ex errore finem sibi praestituunt.

[4] Thomas lehrt deshalb auch, daß die natürlichen Tugenden (virtutes acquisitae), die das Handeln des Menschen nur in bezug auf irdische Zwecke ordnen, nur in gewisser Hinsicht (secundum quid), nicht schlechthin Tugenden genannt werden können (1, 2. q. 65. a. 2.).

[5] Sent. 2. dist. 28. a. 1. q. 3: Utrum liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit omnia mandata implere.

nicht ohne die Gnade des Beistandes (gratia gratis data) möglich sei; von der zweiten Art aber, der Erfüllung aus Liebe, im Hinblick auf das höchste Gut, daß sie ohne die heiligmachende Gnade nicht möglich sei. Also er ist der Ansicht, daß auch eine Befolgung der göttlichen Gebote der Substanz nach nicht aus rein natürlichen Kräften ohne jeden höheren Beistand geschehen könne; denn unter der gratia gratis data versteht er offenbar nicht diejenige Beihilfe Gottes, als der prima causa, die zu jeder Tätigkeit eines Geschöpfes erforderlich ist, denn diese ist keine Gnade, sondern eine conditio sine qua non für alles geschöpfliche Tun. Nach Bonaventura werden mithin auch die Heiden solcher umsonst erteilten Gnaden von Gott teilhaftig und kraft ihrer können sie dann die Naturgebote befolgen, z. B. die Eltern ehren und ähnliches, also Werke vollbringen, die ihrer Art nach wirklich sittlichen Wert haben, wenn sie auch nicht der caritas entspringen und daher nicht verdienstlich sind.

Bonaventura statuiert aber noch eine dritte Art des guten Handelns (resp. der Erfüllung der Gebote). Er behandelt die Frage, ob das liberum arbitrium auch von aller Gnade verlassen etwas der Art nach Gutes wirken könne,[1] und unterscheidet in der Antwort darauf drei Arten des moralisch Guten: erstens das schlechthin Gute, das auf das letzte Ziel hingeordnet und daher verdienstlich ist — zu diesem ist der freie Wille des gefallenen Menschen nicht imstande ohne die Hilfe der heiligmachenden Gnade[2]; zweitens ein gutes Handeln, das de congruo zur Gnade disponiert und welches zwar ohne die Liebe, aber doch mit rechter Intention geschieht — hierzu ist der freie Wille nicht ohne die Gnade des Beistandes, die ihn erleuchtet, lenkt und anspornt, imstande.[3] Drittens unterscheidet er ein gutes, das bloß geeignet ist, auf das letzte Ziel hingeordnet zu werden (ordinabile in finem), und das nur durch die

[1] Sent. 2. dist, 28. a. 2. q. 3.

[2] Ib.: — opus aliquod tripliciter potest dici bonum. Uno modo dicitur aliquid bonum simpliciter, et hoc est bonum, quod est ordinatum in finem; et tale est meritorium. Et in huiusmodi bonum non potest liberum arbitrium lapsum absque auxilio gratiae gratum facientis.

[3] Ib. Secundo modo aliquid dicitur bonum ex hoc, quod aliquo modo de congruo disponit ad bonum; et tale est bonum, quod fit extra caritatem; nihilominus tamen cum recta intentione. Et in tale non potest liberum arbitrium absque munere gratiae gratis datae, per quod illuminetur et dirigatur et excitetur, ut velit facere aliquid quod sit Deo placitum.

Materie der Handlung und die geziemenden Umstände eine gewisse wirkliche Hinordnung auf das höchste Gut in sich trägt. Hierzu nun sei der freie Wille, obwohl er, um es leicht zu vollbringen, auch eines Gnadenbeistandes bedürfte, dennoch aus rein natürlichen Kräften, nämlich durch das angeborene Urteilsvermögen und den bloßen Instinkt fähig, ohne andere göttliche Beihilfe als sie zum Wirken aller Kreaturen notwendig ist.[1] Bonaventura nennt auch diese Art des Handelns ein moralisch Gutes (aliquod bonum morale); doch disponierte es weder zur Gnade noch zur Glorie, weil er eben auf das letzte Ziel nicht wirklich hingeordnet, sondern nur zu dieser Hinordnung geeignet (ordinabile) sei.

Bonaventura gibt also, wie Thomas, wenn auch mit Einschränkungen zu, daß auch Handlungen, die nicht auf das letzte Ziel des Menschen hingerichtet sind, wenigstens ihrer Art nach gut sein können. Ja er räumt, wie wir gesehen, die Möglichkeit einer recta intentio selbst ohne die caritas, obschon nicht ohne die Gnade des Beistandes ein.[2] Damit ist gesagt, daß der Wille des Menschen auch ohne die caritas sich auf das höchste Gut richten kann, doch denkt der hl. Lehrer dabei wohl nur an gute Akte von Gläubigen im Stande der Sünde. Er sagt indessen ausdrücklich, daß auch die Ungläubigen keineswegs in jeder Handlung sündigen, sondern wenn ihr Tun den guten Sitten nicht widerstreitet, so sei kein Grund, es sündhaft zu nennen.[3] Und der Satz des hl. Augustinus: „Omnis vita infidelium est peccatum", sei nur so zu verstehen, daß sie durch keine Handlung von der Schuld befreit werden, solange sie im Unglauben verharren. Desgleichen besage der Satz desselben Heiligen: „Wo die Erkenntnis der Wahrheit fehlt, ist die Tugend eine

[1] Ib. Tertio modo dicitur aliquid bonum, quia in finem est ordinabile, et habet aliquam ordinationem intra se, sive ex transitu super materiam debitam, sicut pascere esurientem, sive ex debita circumstantia superaddita, videlicet cum hoc facit, cum exigit tempus et locus et opportunitas. Ad istud autem genus boni complendum, etsi gratia gratis data sit necessaria, ad hoc quod fiat faciliter circumscripto tamen omni munere gratiae, et libero arbitrio relicto in puris naturalibus, per naturale iudicatorium et instinctum posset in tale bonum, Deo sibi cooperante, sicut cooperatur aliis creaturis.

[2] So sagt er auch Sent. 2. dist. 41. a. 1. q. 3: quaedam actio a voluntate deliberata procedens est ordinata in finem debitum, scil. ad Deum; et quidem est bona, et si sit ex caritate, est meritoria vitae aeternae merito condigni; si autem fiat extra caritatem, meritoria est merito congrui.

[3] Sent. 2. dist. 41. Dubium 2.

unechte (falsa)", nicht, daß die heidnische Tugend ein Laster, sondern daß es ihr an der Vollkommenheit der wahren Tugend fehle, weil sie eben wegen des Mangels der caritas nicht zum ewigen Leben führe.[1] Mit Anknüpfung an das Wort: „arbor mala non potest fructus bonos facere" erörtert Bonaventura im Anschluß daran auch kurz die Schwierigkeit, die in der Behauptung liegt, daß ein böser Wille, wie doch der Wille des Ungläubigen, weil nicht auf das höchste Gut gerichtet, es ist, dennoch gute Werke vollbringen könne, und sagt:[2] jenes Wort gelte nur von einem Willen, der mit schlechter Intention handle, also mit einer Intention, die dem letzten Ziel des Menschen entgegen ist, oder aber es seien mit den guten Früchten vollkommene, d. h. verdienstliche Werke gemeint, und dann folge daraus nicht, daß der Wille des Ungläubigen nur Böses tun könne, sondern es gebe noch ein Mittelding, eben die natürlich guten Werke.

Es gibt also beiden hl. Lehrern zufolge gewisse Handlungen, die, ohne auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet zu sein, gut genannt werden können, jedoch nicht vollkommen, und die darum auch nicht im Hinblick auf das ewige Leben verdienstlich sind. Es sind die Werke der bürgerlichen Tugenden, nämlich Handlungen, die nach Zweck, Art und Umständen gut, d. h. geeignet sind, auf das letzte Ziel oder das höchste Gut hingeordnet zu werden, wenn sie auch nicht tatsächlich, weder virtuell noch aktuell, darauf hingeordnet sind.

5. Die indifferenten Handlungen.

Von großer Bedeutung für die Beurteilung der sittlichen Qualität der nicht auf das Endziel des Menschen gerichteten Handlungen ist auch die Frage, ob es sittlich indifferente Handlungen gibt und wenn ja, welche als solche

[1] Ib. — Daß übrigens in dieser Frage schwer zu versöhnende Differenzen zwischen Augustinus und den Scholastikern bestehen, hat eingehend dargelegt Johann Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg i. Br., 1871, bes. S. 224 ff.

[2] Ib.: Ad illud ergo quod obiicitur quod arbor mala non potest fructus bonos facere; intelligenda est locutio per se, id est si operetur voluntas mala, inquantum mala, scil. mala intentione. Si autem non per se intelligatur, non est sermo verus, nisi intelligatur de bono perfecto, quod quidem est bonum meritorium; sed tunc non sequitur: non facit fructum bonum, ergo facit fructum malum, quia inter tale bonum et malum est medium.

anzusehen sind. Der hl. Thomas lehrt über diesen Punkt, daß manche Handlungen ihrer Art nach indifferent sind, weil ihr Objekt keine Beziehung zur Ordnung der Vernunft in sich schließt, nämlich ihr weder entspricht noch widerspricht, z. B. einen Grashalm aufheben oder auf das Feld gehen,[1] daß aber eine solche der Art nach indifferente Handlung dennoch im Einzelfall stets gut oder schlecht sei, und zwar deshalb, weil ein moralischer Akt seine Gutheit nicht bloß von dem Objekt, auf dem seine Art beruht, sondern auch von den Umständen, unter denen er geschieht, empfängt.[2] „Und notwendigerweise, sagt er, hat jeder individuelle Akt irgendeinen Umstand an sich, durch den er zum Guten oder zum Schlechten gezogen wird, zum mindesten von seiten der Intention. Denn da es Sache der Vernunft ist, dem Handeln die Richtung zu geben, so widerstreitet ein aus der überlegenden Vernunft hervorgehender Akt, wenn er nicht auf einen gebührenden Zweck[3] gerichtet ist, eben hierdurch der Vernunft und hat den Charakter des Bösen; wenn er dagegen auf einen solchen Zweck gerichtet ist, so kommt er überein mit der Ordnung der Vernunft und hat daher den Charakter des Guten. Nun ist er notwendig entweder auf einen geziemenden Zweck gerichtet oder nicht gerichtet. Daher muß jeder aus überlegender Vernunft entspringende Akt im Einzelfall gut oder böse sein. Wenn ein Akt aber nicht aus Überlegung entspringt, sondern aus der Einbildungskraft, wie z. B. das Bartstreichen, das Bewegen der Hand oder des Fußes, so ist er genau genommen kein moralischer oder menschlicher Akt, denn dies hat er von der Vernunft, und so wird er ein indifferenter Akt, als nicht zur Gattung der moralischen Handlungen gehörend.“ Also jede überlegte Handlung ist hiernach in concreto entweder gut oder schlecht, je nachdem sie auf einen vernünftigen Zweck gerichtet ist oder nicht, d. h. einen Zweck, der geeignet ist, auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet zu werden; und sie kann einem solchen Zweck

[1] 1. 2. q. 18. a. 8.

[2] 1, 2. q. 18. a. 9: Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

[3] Thomas kann unter dem debitus finis hier nicht ausschließlich das letzte Ziel des Menschen verstehen, sondern jeden Zweck, der diesem Ziele untergeordnet werden kann; denn er sagt gleich darauf, daß jeder Akt, der nicht auf einen debitus finis hingeordnet ist, schlecht sei. Es würde aber, wie wir gesehen, seiner Lehre widersprechen, daß jeder Akt, der nicht wirklich auf das letzte Ziel hingeordnet ist, schlecht sei.

selbst nur dienen, wenn sie nach Art und Umständen gut, d. h. gleichfalls hierzu geeignet ist. Und schlecht ist jede überlegte Handlung, die einem Zwecke dient, der dem letzten Ziele widerspricht; indifferent aber kann keine sein, weil jede notwendig durch ihre Art und Umstände entweder zum letzten Ziele zu führen geeignet oder ungeeignet, d. h. unvernünftig ist. Somit sind auch alle freien Akte der Ungläubigen entweder gut, d. h. im natürlichen Sinne gut oder böse;[1] ersteres, wenn sie nach Zweck, Art und Umständen der Vernunft entsprechen, nämlich geeignet sind auf das letzte Ziel hingeordnet zu werden, obwohl sie es wegen Unkenntnis dieses Zieles nicht wirklich sind; böse dagegen, wenn sie, sei es durch ihren Zweck, ihre Art oder ihre Umstände, diesem Ziele widersprechen.

Auch der hl. Bonaventura hat die Frage, ob es zwischen den guten und schlechten Handlungen eine dritte Gattung, nämlich sittlich indifferente Akte gebe, in seinem Sentenzenkommentar ausführlich erörtert[2] und kommt anders als Thomas zu dem Resultat, daß nicht nur der Art nach, sondern auch, wenn man den Einzelakt des Handelnden selbst betrachtet, gewisse Akte möglich seien, die weder gut noch böse, sondern indifferent sind.[3] Er sagt nämlich, nachdem er die verschiedenen Ansichten, die über diese Frage existieren, angeführt hat, nicht jede Handlung, die nicht auf Gott als letztes Ziel hingeordnet ist, sei schlecht, weil das verschiedene Gründe haben könne: denn manche Handlung sei zwar auf Gott nicht hingeordnet, wegen unordentlicher Hinwendung zur Kreatur, manche wieder wegen Nachlässigkeit des Handelnden, manche aber auch wegen Schwäche und Armseligkeit desselben. Die erste Art des Handelns sei schlecht als Begehungssünde, die zweite als Unterlassungssünde, die dritte aber sei auf keine von beiden Weisen schlecht, sondern indifferent[4]. Eine

---

[1] In Sent. 2. dist. 40. q. 1. a. 5. sol. nennt Thomas einen solchen Akt: bonus vel malus bonitate vel malitia civili.

[2] Sent. 2. dist. 41. a. 1. q. 3: utrum divisio actionis per bonam et malam sit per differentias immediatas, an ponenda sit differentia tertia, videlicet actio indifferens.

[3] Ib. corp: concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, quod divisio actionis per bonam et malam non est per differentias immediatas, pro eo quod inter has differentias contingit reperire medium, sive actio consideretur secundum genus operis, sive respectu operantis.

[4] Ib. vorher: Non omnis actio non ordinata ad Deum tamquam ad finem est mala, quin quaedam non ordinatur propter inordinatam con-

solche Handlung, sagt er, liegt vor, wenn jemand eine Tätigkeit verrichtet ohne unordentliche Hinneigung zu einer Kreatur und dennoch die Tätigkeit nicht auf Gott bezieht, sondern sie um irgend eines Zweckes willen ausübt, der einem Bedürfnis der Natur dient, z. B. wenn einer spazieren geht, um sich zu erholen, oder speist, um sich zu restaurieren. Eine derartige Handlung werde als indifferent beurteilt, weil Gott sie weder belohne noch zur Schuld anrechne, und zwar weil in ihr die Bosheit der Begehungsgünde, das unordentliche Genießen, fehle, wie auch die der Unterlassungssünde, die nicht immer vorliege, wenn der Mensch seine Handlungen nicht auf Gott beziehe. Denn es werde der gebrechlichen und schwachen Natur des Menschen nachgesehen, daß er vieles derartige tue, und Gott fordere nicht vom Menschen, daß er in einem solchen Zustand der Zerstreutheit und menschlichen Armseligkeit all sein Tun auf ihn beziehe, sondern nur wenn Ort und Zeit es geböten und dann sei es Sünde, es zu unterlassen.

Dieser Gedanke Bonaventuras setzt nun voraus, daß keine Handlung, die nicht irgendwie auf Gott als Endziel bezogen ist, gut sei; denn er sagt, jede solche Handlung sei entweder sündhaft oder indifferent. Früher (q. 28) hatte er allerdings gesagt, es gäbe auch ein moralisch Gutes (aliquod bonum morale), das die natürlichen Kräfte aus sich vollbringen könnten und das nicht auf das höchste Gut hingeordnet sei, sondern nur hierzu geeignet. Es scheint indes, er spricht in unserem Text nur von den Handlungen des Gläubigen, der das letzte Ziel kennt und daher imstande ist, all sein Handeln auf dieses hinzuordnen, so daß bei ihm keine Handlung ohne das gut sein kann. Wollen wir aber beurteilen, wann die Unterlassung dieser Hinordnung bei einem Gläubigen sündhaft ist und wann sie etwa indifferent sein könnte, so müssen wir erst wissen, ob und wann eine aktuelle Hinordnung bei den einzelnen Handlungen, um sie gut zu machen, erforderlich ist. Und diese Frage hat Bonaventura selbst in der responsio unserer quaestio aufgeworfen. Er erwähnt hier die Meinung derer, die da sagen, daß alles, was der Mensch tue, ihm entweder zum Verdienst oder zur Schuld von Gott angerechnet werde, die also keine

---

versionem ad creaturam, quaedam vero non ordinatur propter operantis negligentiam, quaedam vero non ordinatur propter operantis infirmitatem et miseriam.

indifferenten freien Handlungen kennen, und erwidert darauf, daß diese Ansicht den Weg zum ewigen Leben entweder zu sehr verbreitere oder zu sehr verengere; denn um ein Werk verdienstlich zu machen, sei entweder eine aktuelle Beziehung desselben auf Gott erforderlich oder es genüge dazu eine habituelle.[1] Im ersten Falle werde der Weg des Heiles zu eng, weil der Mensch dann in jedem Werk, das er nicht aktuell auf Gott bezieht, sündigte, was zu sagen sehr hart sei. Im anderen Falle dagegen würden, falls jemand sich am Anfang eines längeren Zeitraumes vorgesetzt Gott zu dienen, alle Werke, die er später in dieser Zeit täte, auch ohne an Gott zu denken, verdienstlich sein, wodurch der Weg des Heiles allzubreit würde. — Bonaventura sagt hiermit, daß eine aktuelle Intention nicht immer erforderlich sei, daß aber die virtuelle auch nicht immer genüge; wann und wie oft aber jene notwendig, sagt er nicht. Doch ist jedenfalls seine Ansicht, daß sie möglichst oft erneuert werden soll. Dies geht aus der Deutung hervor, die er dem Wort des Apostels: omnia in gloriam Dei facite (1. Kor. 10, 31) gibt. Denn er legt es als einen allgemeinen Rat für alle aus, der den Weg des Heiles erleichtern soll.[2] Am Schluß der ganzen quaestio sagt er übrigens ausdrücklich, daß zur Verdienstlichkeit einer Handlung nicht die aktuelle Beziehung auf Gott notwendig ist, sondern daß die habituelle genügt.[3] Diese aber bestehe darin, daß man beim Beginn einer Tätigkeit, die aus einer Reihe von Akten besteht, die Intention auf Gott gerichtet habe, so daß sie nicht bei jedem Akt erneuert zu werden brauche. Dies sei nur beim Übergang zu einer Tätigkeit anderer Art nötig, wenn sie verdienstlich sein solle. Als habitueller Intention auf Gott entspringend betrachtet er ferner alle Werke, zu denen die Liebe (caritas) oder eine durch sie informierte Tugend treibt, auch wenn nicht actu an Gott dabei gedacht worden ist, so auch die Werke des Gehorsams.[4] Er stimmt in diesem Punkte

[1] Sent. 2. dist. 41. a. 1. q. 3. resp.: Iste modus dicendi aut multum ampliat viam salutis, aut multum coarctat.

[2] Ebd. ad 1: . . . ex illa auctoritate non concluditur quod aliquis peccet, cum non refert opus suum in Deum actualiter. Nec valet illud quod obiicitur, quod non potest esse consilium; non enim hic accipimus consilium proprie, prout proponitur viris perfectis, sed vocamus hoc consilium quamcunque monitionen generalem, quae viam expedit ad perveniendum in salutem.

[3] Ebd. ad 6. —

[4] Ebd. ad 6 am Schluß.

ziemlich überein mit Thomas, nach welchem die virtuelle Liebe, also die Richtung des Willens auf das letzte Ziel durch die caritas genügt, um die Werke verdienstlich zu machen.[1] Was für Werke allein nach Bonaventura indifferent sind, zeigt uns seine Auslegung des evangelischen Wortes, daß die Menschen von jedem müßigen Worte werden Rechenschaft geben müssen.[2] Er sagt nämlich, ein eigentlich müßiges Wort sei nicht jedes Wort, das nicht auf das letzte Ziel hingeordnet ist, sondern das, welches jeden Nutzens entbehrt, und zwischen einem derartig müßigen Wort oder Werk und einem wahrhaft guten gebe es ein mittleres, das nicht jeden Nutzens bar und dennoch nicht auf Gott hingeordnet ist. Daher werde ein Mensch nicht müßig genannt, wenn er nicht arbeite, sondern nur wenn er zu der Zeit nicht arbeite, wo er müßte. Und Worte, die unnütz scheinen, würden nützlich, wenn sie der Erholung des Geistes bestimmt seien. Solche Werke also, die einen gewissen Nutzen haben und doch nicht direkt auf Gott bezogen werden, betrachtet Bonaventura als indifferent; Thomas dagegen würde sie, da sie doch einem vernünftigen Zweck dienen, der auf das letzte Ziel hingeordnet werden kann, als gut bezeichnen, und selbst als meritorisch, wenn sie wenigstens unter einer virtuellen intentio finis stehn.

Noch aus einigen anderen Beispielen, die er in den fundamenta, mit denen er seine These stützt, anführt, können wir erkennen, welcherlei Handlungen Bonaventura als indifferent betrachtet. Er führt wie Thomas das Beispiel vom Aufheben eines Halmes an, jedoch denkt er dabei wohl mehr an das Indifferente der Art nach als an das im Einzelfalle. Dagegen sagt er auch, daß das Essen, um dem natürlichen Verlangen genugzutun, eine indifferente Handlung sei, denn es sei weder verdienstlich, da es nicht um Gottes willen oder im Hinblick auf ihn geschehe, noch schuldhaft, weil, was im Einklang mit der Natur geschehe, nicht sündhaft sei.[3] Demgegenüber ließe sich nun sagen, daß doch auch die Nahrungsaufnahme, weil notwendig für

[1] De caritate a. 11. ad 2: Cum aliquis se ipsum ordinet in Deum sicut in finem; in omnibus quae propter se ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est; unde in omnibus mereri potest si caritatem habeat. Vgl. Müllendorff, Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas. (Zeitschr. f. kathol. Theologie, 1885.) S. 25.

[2] Sent. 2. dist. 41. a. 1. q. 3. ad 3.

[3] Ib. 3. fund.

die Erhaltung des Lebens, also auch für das Streben nach dem Seelenheil, sich auf Gott hinordnen lasse und somit nicht notwendig indifferent sei; gleichwohl ist es schwer, sie als verdienstlich zu betrachten, auch wenn es mit der rechten Intention geschieht. Als weiteres fundamentum bringt Bonaventura folgenden Gedanken:[1] wenn jede unserer Handlungen entweder verdienstlich oder mißverdienstlich (demeritoria) wäre, so würde in dem, der die caritas nicht hat, jede Handlung schlecht sein, auch der Besuch der Kirche, und niemand könnte sich zur Gnade disponieren. Dies Beispiel zeigt uns deutlich, daß Bonaventura diejenigen Handlungen als indifferent ansieht, die nach Thomas im natürlichen Sinne gut sind. Dasselbe beweist uns der folgende Gedanke.[2] Keine Handlung ist gut und verdienstlich, wenn sie nicht in guter Intention geschieht und mittels ihrer auf das letzte Ziel bezogen wird: wenn daher jede unserer Handlungen gut oder schlecht, verdienstlich oder mißverdienstlich wäre, so würden wir in jeder Handlung und jedem Gedanken, den wir nicht auf Gott beziehen, sündigen; dann wäre aber niemand, der nicht täglich tausendmal sündigte, da wir unzählige Gedanken und Gefühle haben, bei denen wir nicht an Gott denken. — Dies zeigt wieder, daß Bonaventura im Grunde nur verdienstliche, sündhafte und indifferente Handlungen kennt, aber keine natürlich guten, d. h. ihm ist gut und verdienstlich dasselbe, nur das übernatürlich Gute ist ihm das wahrhaft Gute; was Thomas als natürlich gut betrachtet, ist in Bonaventuras Augen sittlich indifferent. Endlich führt er als letzten Beweis an,[3] daß wir täglich viele Handlungen weder aus Begierde (libido) noch aus Liebe (caritas) tun (den beiden Quellen des Bösen und des Guten), vielmehr aus natürlicher oder sozialer Liebe, oder aus einer gewissen bürgerlichen Höflichkeit und Gewohnheit; und diese schienen somit weder gut noch böse, mithin indifferent. Also die Werke der bürgerlichen Tugend — iustitia civilis nennt sie Thomas — sind dem seraphischen Lehrer etwas sittlich Indifferentes. Als gut gilt ihm im Grunde nur, was aus der caritas, der Liebe zu Gott, entspringt. Jedoch kennt er, wie wir gesehen, im Unterschied von Thomas auch Werke, die im Hinblick auf das letzte Ziel und dennoch ohne die caritas geschehen.

[1] Ib. 4. fund. [2] Ib. 5. fund. [3] Ib. 6. fund.

6. Die Nebenbedeutungen des Guten und Bösen.

Außer der Güte oder Schlechtigkeit, die den freien menschlichen Handlungen innerlich anhaftet, haben sie noch gewisse Eigentümlichkeiten, die aus ihrer moralischen Qualität wie notwendige Wirkungen folgen. Diese hat der hl. Thomas in einer eignen quaestio im Anschluß an die übrigen quaestiones de bonitate et malitia actuum humanorum behandelt.[1] Er legt dort zunächst dar, daß jede menschliche Handlung, insofern sie gut oder schlecht ist, auch den Charakter der Rechtbeschaffenheit, resp. Richtigkeit (rectitudo), oder eines Fehlers, bzw. einer Sünde (peccatum), an sich habe.[2] Die Rechtbeschaffenheit ist nämlich ihm zufolge ein engerer Begriff als die Güte, und ebenso die Sünde ein engerer Begriff als das Schlechte,[3] und erstere ist dann vorhanden, wenn eine Handlung auf das dem Menschen gebührende Ziel gemäß der Ordnung der Vernunft und des ewigen Gesetzes gerichtet ist; Sünde dagegen heißt die Handlung, wenn sie von dieser geraden Richtung abweicht. Aus demselben Grunde aber ist, wie wir gesehen, eine Handlung auch gut oder schlecht, und somit hat — folgert Thomas — jede menschliche Handlung, weil sie gut oder bös, auch den Charakter der Rechtbeschaffenheit oder der Sünde.[4] Hiernach scheint allerdings rectitudo und rectum kaum mehr als ein anderes Wort für bonitas und bonum. Der Begriff der Sünde jedoch, welcher in der Tat mehr enthält als den einer bloß schlechten, weil mangelhaften Handlung, wird uns später ausführlicher beschäftigen.

Ferner, führt Thomas aus, enthält das Gute und Schlechte in den menschlichen Handlungen zugleich den Begriff des Lobenswürdigen und Schuldhaften. Diese Bedeutung kommt nämlich einer Handlung insofern zu, als ihre Güte und Schlechtigkeit dem Handelnden zugerechnet wird, und dies

[1] 1. 2. q. 21.

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

[3] Ebd. malum in plus est quam peccatum, sicut bonum in plus est quam rectum.

[4] Ebd. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex praemissis (quaest. 19, a. 3 et 4.) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae; et

beruht wieder darauf, daß sie in seiner Macht liegt, d. h. freiwillig ist.[1] Darum bedeutet „gut" und „schlecht" nur in den freiwilligen Akten zugleich Lob und Tadel.

Sodann haben die beiden Begriffe auch die Bedeutung von Verdienst und Mißverdienst, nämlich im Hinblick auf die gerechte Vergeltung von seiten eines anderen oder von seiten der Gesellschaft, deren Glied der Einzelne ist und zu deren Vorteil oder Nachteil sein Handeln gereicht.[2] Diese Vergeltung gebührt auch dem, der mit einer Handlung nur sich selbst Gutes oder Böses antut, da sein Handeln auf die Gemeinschaft, der er angehört, zurückwirkt. Den gleichen Charakter des Verdienstes und Mißverdienstes haben unsere Handlungen im Hinblick auf Gott, und zwar sowohl insofern er das Ziel all unseres Tuns sein soll, als insofern er Lenker der alle Kreaturen umfassenden Gemeinschaft des Universums ist, für welche er die Vergeltung übernimmt.[3] Ist also eine Handlung auf Gott bezogen, so ist sie verdienstlich, ist sie nicht auf ihn beziehbar (referibilis), so wahrt sie nicht die Ehre Gottes und ist also mißverdienstlich. In gleicher Weise gebührt allen Handlungen Vergeltung von seiten Gottes je nach ihrem Nutzen oder Schaden für das Ganze der universalen Gemeinschaft.

Bonaventura hat diese Nebenbedeutungen des Guten und Bösen nicht zusammenhängend aufgeführt, kennt sie aber ebenfalls und verwendet besonders die Begriffe der Sünde, der Schuld und des Verdienstes sowie des Mißverdienstes sehr häufig und im gleichen Sinne wie Thomas. Die Lehre beider Theologen von der Sünde werden wir später genauer zu betrachten haben.

Merkwürdig könnte scheinen, daß Thomas nicht auch die Begriffe der Tugend und des Lasters, bezw. des Tugendhaften und Lasterhaften, in dem genannten Zusammenhang betrachtet hat. Doch ist der Grund davon offenbar, daß er nur vom Guten und Bösen in den actus humani sprechen will, während es sich bei Tugend und Laster um habitus handelt. Diese aber werden wir später ins Auge fassen.

---

omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. a. 3. sagt Thomas kurz: patet quod actus bonus vel malus habet rationem rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem.

[1] 1, 2. q. 21. a. 2. [2] 1, 2. q. 21. a. 3.
[3] 1, 2. q. 21. a. 4.

7. Die vom irrenden Gewissen diktierten Handlungen.

Wenn die beiden heiligen Lehrer inbezug auf die einzelnen Elemente, die sie für das Wesen einer guten Handlung als unerläßlich betrachten, im wesentlichen übereinstimmen, so haben wir doch noch zu fragen, ob dies auch hinsichtlich eines weiteren, noch nicht berührten Faktors, der uns bei einer guten Handlung vor allem notwendig scheint, der Fall ist. Dies ist das gute Gewissen oder der gute Glaube. Es ist nämlich zu fragen, ob auch dann, wenn Art, Umstände oder Zweck einer Handlung zwar an sich gut und vernunftgemäß sind, vom Täter selbst aber nicht dafür gehalten werden, so daß er also mit schlechtem Gewissen handelt, die Handlung noch gut bleibt; und umgekehrt, wenn eines jener Stücke tatsächlich schlecht oder vernunftwidrig ist, aber vom Täter für gut angesehen wird, ob alsdann die Handlung dennoch schlecht bleibt. Oder macht das schlechte Gewissen jede Handlung schlecht, das gute jede gut?

Der englische Lehrer beantwortet die erste Frage mit ja, die zweite mit nein. Er fragt nämlich im Zusammenhang der Lehre von der Güte und Schlechtigkeit des Willens, ob der von der irrenden Vernunft abweichende Wille böse sei.[1] Dies bedeutet dasselbe, wie die Frage, ob eine an sich gute, jedoch für schlecht gehaltene, also mit bösem Gewissen getane Handlung schlecht sei. Denn das Gewissen (conscientia) ist nach Thomas nichts anderes als ein Ausspruch der praktischen Vernunft oder eine Anwendung des Wissens auf eine Handlung, und darum, sagt er, ist die Frage, ob der von der irrenden Vernunft abweichende Wille schlecht sei, dasselbe wie die Frage, ob das irrende Gewissen verpflichtende Kraft habe.[2] Ein irrendes Gewissen liegt nämlich vor, wenn die Vernunft einem Menschen gebietet, etwas zu tun, was an sich schlecht ist, oder ihm verbietet, etwas zu tun, was an sich gut ist, und ferner wenn sie ihm etwas, das an sich gleichgültig ist, befiehlt oder verbietet. Thomas weist nun die Lehrer derer, die da behaupten, das irrige Gewissen verpflichte bei Handlungen, die an sich gleich-

[1] 1, 2. q. 19. a. 5.

[2] Ib.: . . . cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, idem est quaerere „utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala“ quod quaerere „utrum conscientia errans obliget“.

gültig seien, nicht aber bei solchen, die tatsächlich gut oder böse seien, zurück. Denn in allen drei Fällen hänge die Qualität des Willens von seinem Objekt ab, und zwar vom Objekt, wie es ihm von der Vernunft vorgelegt wird, sei es als indifferent, als gut oder schlecht. Wird es ihm als gut vorgestellt, so macht es den Willen und mit ihm die Handlung gut, gleichviel ob es tatsächlich indifferent oder gut ist; wird es ihm als schlecht vorgestellt, so macht es ihn böse, gleichviel ob es an sich indifferent oder gut ist,[1] daher ist der Wille, wenn er von der Vernunft, auch von der irrenden abweicht, immer schlecht,[2] das heißt, der dem Gewissen nicht gehorchende Wille ist allemal böse und macht auch die Handlung, die er vollbringt, zu einer schlechten.

Ist nun aber deswegen der Wille, wenn er mit der irrenden Vernunft übereinstimmt, immer gut? d. h. macht ein gutes Gewissen schon den Willen und jede Handlung gut? Diese Frage erörtert Thomas sogleich im Anschluß an die vorige und sagt, sie bedeute, ob ein irriges Gewissen von Sünde entschuldige.[3] Er antwortet, dies hänge davon ab, ob die Unwissenheit, auf der der Irrtum des Gewissens beruht, freiwillig sei, und wenn ja, ob er direkt oder indirekt gewollt sei. Ist nämlich die Unwissenheit direkt gewollt, oder auch nur indirekt, d. h. aus Nachlässigkeit hervorgehend, und bezieht sie sich auf etwas, was man zu wissen verpflichtet ist, so entschuldigt der auf ihr beruhende Irrtum nicht, und der Wille, der der so irrenden Vernunft beistimmt, ist böse. Denn eine derartig gewollte Unwissenheit ver-

[1] Ib. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet; non autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationen mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis.

[2] Ib. (Schlußsatz): Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

[3] I, II. a. 19. a. 6: Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona. — Respondeo dicendum quod, sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione qua quaeritur „utrum conscientia erronea liget", ita ista quaestio eadem est cum illa qua quaeritur „utrum concientia erronea excuset".

ursacht nichts Unfreiwilliges. Wenn aber der Irrtum aus Unkenntnis irgendeines Umstandes ohne jedwede Nachlässigkeit hervorgeht, also etwas Unfreiwilliges verursacht, so ist er entschuldigend, und der Wille ist dann nicht schlecht.[1] Mit „Unkenntnis (ignorantia) eines Umstandes" meint Thomas hier offenbar ein Nichtwissen, das sich auf irgendein Moment der Handlung, sei es Art, Umstände oder Zweck derselben und ihre sittliche Qualität bezieht. Kurz, verschuldete Unwissenheit macht den Willen und somit auch die Handlung böse, unverschuldete aber nicht.

Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluß des irrigen Gewissens auf die sittliche Qualität des Willens[2] läßt sich also kurz dahin zusammenfassen, daß ein schlechtes Gewissen den Willen immer schlecht macht, ein gutes Gewissen ihn aber nicht immer gut macht, sondern nur dann, wenn der Irrtum des Gewissens unverschuldet ist.

Wir müssen nun aber weiter fragen: welchen Einfluß hat demzufolge das irrige Gewissen auf die sittliche Qualität der Handlungen selbst? Wir können ohne weiteres schließen: Wenn ein schlechtes Gewissen allemal den Willen schlecht macht, so macht es offenbar auch die freien Handlungen schlecht. Macht aber auch ein gutes Gewissen jede Handlung gut? Da es den Willen nur bei unverschuldetem Irrtum gut läßt, bei verschuldetem aber schlecht macht, so macht es in letzterem Falle sicher auch die Handlung schlecht. Ist aber in ersterem Fall, bei unverschuldetem Irrtum, wo der Wille gut bleibt, auch die Handlung deswegen gut? Sehen wir, was Thomas hierüber lehrt. In der S. theol. hat er die Frage nicht behandelt. Im Sentenzenkommentar[3]

---

[1] Ib. Si ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat, quia voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala.

[2] Die Entgegnungen auf die obiectiones zu den zitierten beiden Artikeln fügen der Lehre keinen wesentlich neuen Gedanken hinzu.

[3] Sent. II. dist. 39. q. 3. a. 3. solutio: si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio iudicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se; sed si sit altera tantum, scil. quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus.

aber macht er keinen Unterschied zwischen verschuldetem und unverschuldetem Irrtum, sondern sagt nur, daß bei einer an sich, d. h. der Art nach schlechten Handlung die Sünde auf keine Weise vermieden werde, mag die Vernunft sie als schlecht erkennen oder für gut halten. Denn ein einziger Mangel genüge, um etwas schlecht zu machen, sei es die fehlende Güte der Sache selbst, oder der Mangel des guten Glaubens, der sie für gut ansieht. Darin liegt die Behauptung, daß eine der Art nach schlechte Handlung auch durch ein gutes Gewissen und einen mit diesem gegebenen guten Willen noch nicht gut werde, ja er sagt ausdrücklich,[1] daß, wenn eines von beiden auch da ist, nämlich entweder die Güte des Objektes der Handlung oder das gute Gewissen, welches eine an sich schlechte Handlung für gut hält, deswegen der Akt noch nicht gut ist. Ob Thomas ihn auch bei unverschuldet irrendem Gewissen nicht für gut erklären würde, ist hier nicht ersichtlich. Jedenfalls ist ja auch klar, daß, wenn die Handlung der Art nach schlecht ist, der Akt nicht vollkommen gut sein kann, obwohl er bei gutem Gewissen keine formelle Sünde sein kann. Doch sehen wir, ob und wie sich Thomas an anderen Stellen darüber äußert.

In der Schrift De veritate[2] hat er die Frage, ob das irrige Gewissen verpflichte, ebenfalls ausführlich behandelt und sagt darüber: vom Gewissen wird insofern gesagt, es binde, als jemand, wenn er den Ausspruch des Gewissens nicht vollbringt, eine Sünde begeht, nicht aber auf die Weise, daß er ihn befolgend schon recht tut. Und er begründet das näher damit, daß es unmöglich sei, der Sünde zu entgehen, wenn das Gewissen, obwohl irrig, etwas als Gebot Gottes hinstellt, was an sich gleichgültig oder schlecht ist, und e ner dies nicht vollbringt, sondern das Gegenteil davon tut.[3] Denn soviel an ihm ist, habe er dann den Willen, Gottes

[1] Siehe Schlußsatz in vor. Anm. — Auch ad 5 heißt es: stante erronea conscientia, quidquid fiat peccatum non vitatur. —

[2] De ver. q. 17. a. 4: Secundum hoc ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat.

[3] Ib: Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans dictet aliquod esse praeceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen

Gesetz nicht zu beobachten. Also sei auch das irrige Gewissen verpflichtend, das richtige und das irrige Gewissen bänden aber auf verschiedene Weise, jenes absolut und durch sich selbst, dieses nur relativ (secundum quid) per accidens, also in bedingter Weise, nämlich solange sein Anspruch andauert. Das irrige Gewissen könne aber abgelegt werden. — Thomas sagt also, daß das irrige Gewissen zwar verpflichte, aber man deshalb auf Grund desselben noch nicht das Gute vollbringe. Einen Unterschied zwischen verschuldetem und unverschuldetem Irrtum macht er auch hier nicht. Er scheint die vom irrigen Gewissen befohlene Handlung in jedem Fall als Sünde zu betrachten. Doch ist damit nicht gesagt, daß er sie auch als schuldhafte Handlung ansehe, sondern wohl nur als eine fehlerhafte.[1] Zur völligen Klarheit über die Natur der vom irrigen Gewissen diktierten Handlungen scheint er erst in der S. theol. gekommen zu sein, wo er, wie wir gesehen, den Unterschied der unfreiwilligen und gewollten Unwissenheit macht und daher ausdrücklich sagt, daß die erstere den Willen nicht schlecht mache, sondern entschuldige, womit zugleich gesagt ist, daß er dann nicht sündige. Über die sittliche Qualität der Handlung selbst aber, die daraus hervorgeht, sagt er dort nichts.

Sehen wir jetzt zu, was der seraphische Lehrer uns über diese Frage zu sagen hat. Er unterscheidet dreierlei Handlungen, die uns das Gewissen diktieren könne: solche, die dem Gesetze Gottes entsprechen, solche, die unabhängig von demselben sind (gemeint sind indifferente Handlungen), und solche, die ihm widersprechen.[2] Zur ersteren Art, sagt er, verpflichtet das Gewissen unbedingt und allgemein, eben

---

dum manet, obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat; recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens.

[1] ad 3 sagt er allerdings, daß, wer dem irrigen Gewissen folgend Gottes Gebot übertrete, hierdurch tödlich sündige, aber nur weil in dem Irrtum selbst Sünde sei, da er nämlich auf Unkenntnis dessen, was man wissen müßte, beruhe. Thomas spricht dabei von keinem bestimmten Fall, sondern ganz allgemein, als wenn jeder Irrtum in dieser Weise verschuldet sei. (Einen entschuldbaren Irrtum zieht er auch hier nicht in Betracht, obwohl er ihn auch damals schon kennt, wie hervorgeht aus De malo q. 3. a. 8: utrum ignorantia excuset peccatum vel diminuat.)

[2] Sent. II. dist. 39. a. 1. q. 3: conscientia aliquando dictat aliquid, quod est secundum legem Dei, aliquando aliquid, quod est praeter legem Dei; aliquando aliquid, quod est contra legem Dei.

kraft göttlichen Gesetzes; bei der zweiten Art verpflichtet es nur so lange, als sein Ausspruch währt, so daß man gehalten ist entweder den Befehl des Gewissens hinsichtlich einer an sich gleichgültigen Sache zu befolgen oder aber „das Gewissen abzulegen", d. h. seinen Ausspruch als irrig zu erkennen und den Irrtum aufzugeben; in der dritten Art aber, bei Handlungen gegen das göttliche Gesetz, verpflichtet das Gewissen nicht, sie zu tun oder zu unterlassen, sondern seinen Irrtum abzulegen, deshalb weil ein solches Gewissen in einem dem göttlichen Gesetz widerstreitenden Irrtum befangen ist, der, solange er dauert, den Menschen des Heiles verlustig macht; mag daher der Mensch dem also irrenden Gewissen gehorchen oder nicht gehorchen, in beiden Fällen begeht er eine Todsünde.[1] Bonaventura macht hier keinen Unterschied zwischen verschuldetem und unverschuldetem Irrtum, sondern lehrt, daß in jedem Fall, wo das Gewissen etwas gebietet, was wider Gottes Gesetz ist, die Verpflichtung besteht, sich eines besseren zu belehren und den Irrtum aufzugeben, so daß der Gewissensausspruch aufhört; andernfalls würde sowohl der Gehorsam wie der Ungehorsam gegen diesen Gewissensausspruch Sünde, ja Todsünde sein. Er begründet das noch weiter damit, daß, wenn das Gewissen etwas gebietet, was gegen Gottes Gesetz ist, es eben eine Todsünde gebiete, und wer ihm gehorche, folglich eine solche begehe; wer ihm aber nicht gehorche, gleichfalls, weil er ja glaubt, es sei Gottes Gebot, und folglich mit Verachtung Gottes das unterläßt, was sein Gewissen befiehlt; er sündigt dann nicht durch das Werk, aber durch die Weise seines Verhaltens. — Hiermit sagt Bonaventura, daß, wer gegen sein Gewissen handelt, allemal sündigt, und dieser Gedanke ist ohne Zweifel richtig; aber die Lehre, daß ein vom irrigen Gewissen geleitetes Handeln, weil dem göttlichen Gesetz tatsächlich widersprechend, allemal Sünde und gar Todsünde sei, ist offenbar unzulänglich.[2] Wenn das Gewissen

[1] Ib. In tertiis (wenn nämlich das Gewissen etwas gegen Gottes Gesetz befiehlt) conscientia non ligat ad faciendum vel non faciendum, sed ligat ad se deponendum, pro eo quod, cum talis conscientia sit erronea errore repugnante legi divinae, necessario quamdiu manet, ponit hominem extra statum salutis; et ideo necesse est ipsam deponere, quia sive homo faciat quod dicit sive eius oppositum, mortaliter peccat.

[2] Auch in den Erwiderungen auf die obiectiones zu dieser quaestio hat Bonaventura diese Lehre nicht eingeschränkt und macht keinen Unterschied zwischen verschuldetem und unverschuldetem Irrtum.

eine der Art nach schlechte Handlung gebietet und der Mensch tut sie aus Gehorsam gegen das Gewissen, so ist sie eben nur der Art nach schlecht, kann aber nicht subjektive und zurechenbare Sünde sein, falls der Irrtum des Gewissens unverschuldet ist. Darum hat der hl. Thomas richtiger die Sündhaftigkeit der vom irrigen Gewissen diktierten Handlungen auf diejenigen Fälle beschränkt, wo der Irrtum auf gewollter Unwissenheit beruht, obwohl auch er den auf unverschuldeter Unwissenheit beruhenden Akt nicht als schlechtweg gut bezeichnet.

Beide Denker aber stimmen darin überein, daß nach ihnen zu einer guten Handlung auch der Glaube an ihre Güte, d. h. ein gutes Gewissen gehört, und daß der Mangel dieses guten Glaubens, also das schlechte Gewissen jede Handlung schlecht macht. (Fortsetzung folgt.)

DAS VERHÄLTNIS DER ENGELWELT ZUR SICHTBAREN SCHÖPFUNG.

Von P. WILHELM SCHLÖSSINGER O. P.

Wollen wir das Wesen einer Sache, einer Person und dergl. kennen, so untersuchen wir deren Betätigungen, Wirkungen nach innen oder außen. Die Wirkungen führen uns zur Erkenntnis der Ursache, die Funktionen zur Erkenntnis des Tätigkeitsprinzips und das Tätigkeitsprinzip zur Erkenntnis des Wesens. Haben wir die Geisterwelt an sich auf diesem Wege erkennen müssen und haben wir sie auch in irgendeiner, wenn auch mangelhaften Weise erkannt,[1] so wird uns der gleiche Weg auch, und zwar noch besser, dazu führen, das Verhältnis der Engel zur sichtbaren Schöpfung zu erkennen. In der Tat noch besser; denn in der Betrachtung dieses Verhältnisses haben wir es nicht mehr mit so abstrakten Dingen, wie es z. B. die Natur, die spezifische Unterscheidung des einen Wesens vom anderen ist u. dergl., sondern mit ganz konkreten Dingen zu tun; und dies erleichtert bedeutend unser abstraktives Denken, führt auch zu greifbareren Erfolgen.

[1] Bd. XXV, S. 461—485, u. Bd. XXVII, S. 81—117 dieses Jahrbuches.